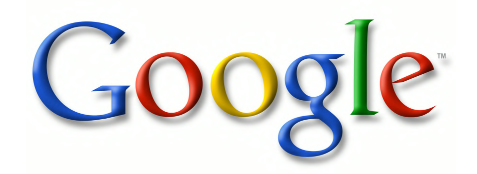
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.



http://books.google.com





Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

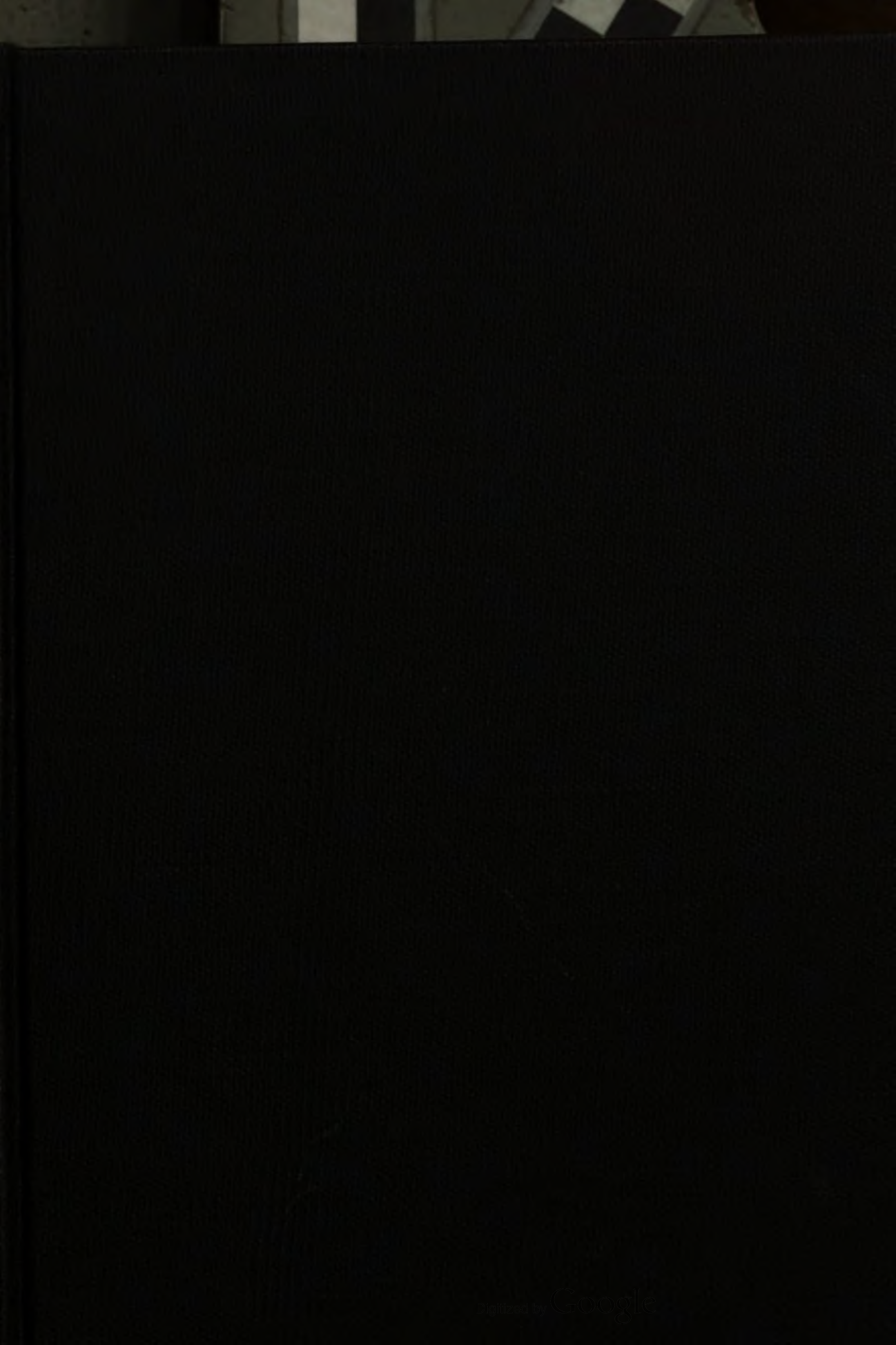
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


Digitized by Google

THE LIBRARY



Periodical Collection
CLASS

BOOK

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
D. H. MÜLLER, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XXIV. BAND.

WIEN, 1910.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Digitized by Google



Druck von Adolf Holzhausen
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Digitized by Google

W.Z. XXIV.

Inhalt des vierundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

AUG 2 '44 U OF M BINDERY JUL 12 '44

Digitized by Google

1067498

Kleine Mitteilungen.

Digitized by Google

Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen.[1]

Von

R. Otto Franke.

Vorwort.

Über die Zwecke meiner Konkordanz der kanonischen Pāli-Gāthās, -Gāthā-Stücke und -Gāthā-Gruppen, von der ich im folgenden einen Abschnitt veröffentliche, habe ich mich *ZDMG.* 63 S. 1 ff. ausgesprochen und verweise dorthin. Hier begnüge ich mich, aus den unten gegebenen Parallelen einige Beispiele herauszuheben, die für meine a. a. O. vorgetragenen Ansichten weitere instruktive Belege sind.

Zu Parivāra VIII. 2. 48[b] (Vin. v. 149) *āvi vā yadi vā raho* sind als Parallelen unter anderen angeführt Ud. v. 4 [1 d] und Thīg. [247 b]. Diese beiden letztgenannten Stellen sind geeignet, uns an einem Falle für viele zu zeigen, inwiefern eine solche Konkordanz mehr Nutzen zu stiften imstande ist als ein Studium der kanonischen Texte ohne ein derartiges Hilfsmittel. Für die Verse von Ud. v. 4 wäre mit Hilfe bloßer Einsicht in die Gāthā-Register der Ausgaben wohl keine Parallele festzustellen gewesen (wie ja tatsächlich, so viel ich weiß, bisher noch keine festgestellt worden ist), denn sie beginnen mit einem Schluß-Pāda, und in den Gāthā-Registern stehen nur die Gāthā-Anfänge. Und doch ist es in diesem Falle von ganz besonderem Interesse zu wissen, ob es eine Parallelstelle gibt. Kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß ein Verskomplex, der mit einem Versschluß beginnt, nicht original sein kann, sondern aus einem an-

[1] Das Verzeichnis der Abkürzungen und technischen Buchstaben s. unten nach dem Vorwort unmittelbar vor der Konkordanz.

Digitized by Google

deren Zusammenhang herausgerissen sein muß. Die Konkordanz zeigt uns eine solche Parallele, denn

Ud. v. 4 *sace vo dukkhaṃ appiyaṃ*
mā kattha pāpakaṃ kammaṃ
āvi vā yadi vā raho.
sace va pāpakaṃ kammaṃ
karissatha karotha vā
na vo dukkhā mutty atthi
upeccāpi palāyataṃ.
(vgl. Netti 131 $^{4+5}$)

entspricht Thīg. $^{246\,d-248\,b}$:

sace te dukkham appiyaṃ 246.
mā kāsi pāpakaṃ kammaṃ
āvi vā yadi vā raho
sace ca pāpakaṃ kammaṃ
karissasi karosi vā 247
na te dukkhā pamuty atthi
upeccāpi palāyato.

Ich will vorläufig keine Erörterung anstellen über das Originalitätsverhältnis dieser beiden Stellen, denn es ist nicht so einfach, entscheidend darüber zu urteilen, da auch die Thīg. schon sehr sekundär sind. Mag es aber damit wie immer bestellt sein, so viel scheint aus dem tatsächlichen Vorhandensein eines parallelen Verskomplexes, in welchem der dem ersten Udāna-Pāda entsprechende Pāda wirklich einen Gāthā-Schluß bildet, doch mit Sicherheit hervorzugehen, daß Udāna v. 4 ein sekundäres Literaturstück ist. Eine Arbeit, die mehr, oder gar viele, derartige wertvolle Schlüsse ermöglicht, erweist wohl zur Genüge ihre Existenzberechtigung.

Diese Parallele zeigt zugleich einen der zahlreichen Widersprüche innerhalb des Kanons auf, die die Mähr von dessen einheitlichem Ursprung und einheitlicher Redaktion als falsch erkennen lassen. In Ud. spricht nämlich Buddha die Verse zu fischenden Knaben (*kumārake macchake bādhente*) auf dem Wege vom Jetavana nach Sāvatthi, in Thīg. die Nonne Puṇṇikā zu einem den religiösen

Digitized by Google

Waschungen ergebenen Brahmanen. So sehr verschieden indessen die Situation ist, so ist doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Elementes in beiden Kapiteln nicht zu leugnen: hier wie dort ist nämlich von Wassertieren die Rede. In Thīg. [240+241] wendet Puṇṇikā dem wasserliebenden Brahmanen ein: ‚Welcher Urteilslose hat dir Urteilslosem das vorgeredet, daß man von böser Tat rein würde mit Hilfe von Wasserwaschungen? Dann würden ja sicherlich (auch) alle Frösche und Schildkröten, Wasserschlangen und Krokodile und alle anderen Wassertiere in den Himmel kommen.‘ Aber gerade diese Übereinstimmung zweier ganz verschiedenen Situationen in einer nebensächlichen Kleinigkeit spricht nur noch mehr gegen einen einheitlichen Ursprung und für die sekundäre Entstehung von Ud. v. 4. Denn es scheint mir klar, daß hier eine dunkle Erinnerung an Thīg. oder eine verwandte (uns nicht mehr erhaltene) Literaturstelle im Kopfe des Udāna-Verfassers nachspukte, die ihn veranlaßte, seine nichtssagende Prosa zu dem Verskomplex zu erfinden.

Beispiele stereotyper Gāthā-Stücke, die in verschiedenen Werken wiederkehren, die also geprägt sein müssen vor der Entstehung der meisten der Werke, in denen sie erscheinen, und demnach gegen einen einheitlichen Ursprung derselben zeugen (vgl. *ZDMG*. 63 S. 2), sind aus dem Vinaya (s. unten die Konkordanz) MV. I. 6. 8 [3d] etc., I. 6. 8 [4a] etc., I. 11. 2 [1b] etc., I. 11. 2 [2d] etc., I. 11. 2 [4a] etc., VI. 28. 11 [1d] etc., X. 3 [5d] etc.; CV. VI. 1. 5 [3b] etc., VI. 1. 5 [4a+b] etc., VI. 1. 5 [5d] etc., VI. 4. 3 [d] etc., VI. 4. 3 [f] etc., XII. 1. 3. [3d] etc.; Sekhiya 69 [2a+b] etc. und [b] etc.; Parivāra VIII. 1 [4d] etc., VIII. 2. 48 [b] etc.

Grammatische Abweichungen finden sich z. B. in folgenden kongruenten Stücken: MV. I. 6. 8 [3d] etc. *smi* neben *mhi*, I. 6. 8 [4d] *āhañhi* neben *āhañcham* und *dudrabhi* neben *dundubhi*, CV. IX. 1. 4 etc. *evan* neben *evaṃ*, Sekhiya 69 [1b] etc. *passare* neben *passanti*, v. l. zu *passati*, [1d] etc. *adhiyyati* neben *adhīyati*, Parivāra VIII. 2 [1a] etc. *tvaṃ* neben *taṃ*, VIII. 2 [1c] etc. *tam* neben *tad*, *iṅgha* neben *iṃgha* etc. Es kann doch aber in solchen parallelen Stücken immer nur eine von beiden Formen richtig sein, da die Stücke ja nur Reproduktionen eines Originalstückes sind. Die Konkordanz weist uns die

Digitized by Google

Parallelstellen nach und verhindert es so, daß derartige verschiedene Formen selbständig, ohne Beziehung auf die Parallelstellen als solche, gebucht würden. Mit ihrer Hilfe gelingt es uns also, eine richtigere Bilanz der Formen aufzustellen.

Grammatische und metrische Verstöße lehrt uns die Konkordanz gelegentlich aus einer literarischen Abhängigkeit heraus begreifen. Ohne diese Aufklärung würden wir die betreffenden Fehler entweder als sprachliche, bezw. metrische Sonderbarkeiten gelten zu lassen oder als Korruptelen zu betrachten haben. So erklärt sich aus der Abhängigkeit von Pāc. XXII. 1 (Vin. IV. 54), wo sich *munino* findet, der falsch gebildete Acc. *muninaṃ*[1] von J. 421 [9] und *munināṃ* Mvu III. 195. 4, vgl. unten; aus der Abhängigkeit von MV. I. 6. 8 [4a] *dhammacakkaṃ pavattetuṃ gacchāmi Kāsinaṃ puraṃ* oder von einer der Parallelstellen dazu die metrisch falsche Zeile

B. XX [2c+d] *dhammacakkaṃ pavattetum pakkāmi Bandhumatim puraṃ*,

und, um bei B. zu bleiben, aus der Abhängigkeit z. B. von:

B. III [4a+b] *Dhammacakkappavattente Koṇḍaññe lokanāyake*

die metrisch falsche Zeile

B. XXIII 3 [a+b] *Dhammacakkappavattente Kakusandhe lokanāyake*

und die grammatisch falsche Zeile

B. XXII [3a+b] *Dhammacakkappavattente Vessabhū lokanāyako.*

Bald nahm der Verfasser die Metrik auf die leichte Schulter, bald der Metrik zuliebe die Grammatik, denn *Vessabhū* erscheint an der zuletzt angeführten Stelle doch wohl nur, weil der Loc. nicht ins Metrum gepaßt hätte, der Nom. *Vessabhū* aber zog natürlich den Nom. *lokanāyako* nach sich.

J. 539 [115 c+d] *kāmasaṃyojane checchaṃ ye dibbe ye ca mānuse* zeigt im letzten Pāda eine Kontamination zweier Ausdrucksweisen, die der Erklärung bedarf, denn man sollte entweder *dibbe mānuse ca* oder

[1] Dem Zusammenhange nach muß es ohne allen Zweifel Acc. sein; daß der Komm. ihn in künstelnder Weise als partitiven Gen. deutet und übersetzt ‚einen unter den Muni's', wobei er doch notgedrungen den Acc. wieder ergänzt, ist Notbehelf. Mvu ist denselben Weg gegangen und hat die Form noch mehr als Gen. Plur. zu charakterisieren gesucht. Das zeigt nur, wie sehr der Acc. *muninaṃ* beide frappierte.

Digitized by Google

yāni dibbāni . . . erwarten. Das Phänomen ist zu erklären aus der Abhängigkeit der Stelle von MV. I. 11. 2 [1a+b]

Baddho 'si sabbapāsehi
ye dibbā ye ca mānusā,

oder wohl vielmehr von den Parallelstellen hierzu:
It. 95 [2c+d] *sabbe pariccaje kāme ye dibbā ye ca mānusā,* oder
Thīg. [350a+b] *vantā mahesinā kāmā ye dibbā ye ca mānusā,* oder
Thīg. [47a+b] *sabbe kāmā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusā,* oder
Thīg. [76a+b] *sabbe yogā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusā.*

Es ist durchaus berechtigt, wenn dieser Erklärung gegenüber die Frage erhoben wird, was denn den J.-Verfasser veranlaßt habe, sich in Schwierigkeiten zu stürzen, nur um das Vergnügen zu haben, an eine beliebige Stelle sich anlehnen zu können, da ihm doch genügend viele andere ebenso gemeinplatzartige Stellen zur Verfügung gestanden hätten, deren Einverleibung nicht mit solchen Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre. Die Antwort ist: Die Entlehnung erfolgte gar nicht dem Pāda *ye dibbā* . . . selbst zuliebe, sondern um benachbarter Worte willen. Die angeführte J.-Stelle hat in [a] das Wort *kāma* gemeinsam mit It. 95 [2c], Thīg. [350a], und *kāma* und *checcham̦* entspricht dem *kāmā samucchinnā* von Thīg. [47a], und °*sam̦yojane checcham̦* dem *yogā samucchinnā* von Thīg. [76a], d. h. also, der Verfasser jener J.-Gāthā geriet, als er die Worte *kāma sam̦yojana* und *checcham̦* gebrauchte, in befahrene Geleise, in denen er dann seine Karre weiterlaufen ließ.

Wir treten damit in einen anderen höchst beachtenswerten Kreis häufiger Erscheinungen ein, von denen ich noch einige weitere anführen will.

Schon die eben berührte Parallelenkette enthält noch andere Beispiele. Die Vergleichung von
MV. I. 11. 2 [1a+b] *Baddho 'si sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā*
resp. von MV. I. 11. 2 [2a+b] *mutt' aham̦ sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā*
und ihrer Parallelen mit
J. 547 [630c+d] *sabbe jitā te paccūhā ye dibbā ye ca mānusā*
und mit

Mvu II. 366. 1 *sarve 'sya arthā vartanti ye divyā ye ca mānuṣāḥ* zeigt, daß im J. das Wort *sabbe* und in Mvu *sarve* den identischen Pāda automatisch nach sich gezogen hat. Auch in der oben angeführten Stelle It. 95 [2 c+d] und Thīg. [47 a+b] und [76 a+b] kann *sabbe* gewirkt haben. — Wenn in MV. I. 6. 8 und den Parallelstellen (s. die Konkordanz) auf G. [2 c+d] *sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi me paṭipuggalo* die Pādas [3 a+b+c] *ahaṃ hi arahā loke ahaṃ satthā anuttaro eko 'mhi sammāsambuddho* folgen und wenn auf der anderen Seite in D. XXI. 2. 9 [9] *Tuvam ev' asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro*
sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo

analoge Wendungen ganz ähnlich zusammengruppiert sind und doch in einer ganz anderen Situation und von einem ganz anderen Wesen (Sakka) gesprochen werden, so scheint es mir klar, daß der Anlaß, sie in ähnlicher Weise zusammenzustellen, kein sachlicher, sondern ein ganz formaler, literarischer gewesen ist, daß nämlich eine Phrase im Kopfe des Nachdichters die Erinnerung an die schon von einem Vorgänger ausgesprochene Versgruppe geweckt hat. Welcher von beiden der Nachdichter gewesen ist und ob überhaupt einer direkt vom anderen abhängig ist oder ob beide von einem Dritten beeinflußt sind, soll hier nicht erörtert werden. Ganz ähnliche Wortverbindungen finden wir SN. III. 6 [35 c+d+36 a] ([544 c+d+545 a])

sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo.
Tuvaṃ Buddho tuvaṃ Satthā.

Hier spricht der Wandermönch Sabhiya zu Buddha. Es ist zu beachten, daß schon D. a. a. O. [6 b] *vicikicchā-vitāraṇaṃ* (mit bezug auf Buddha gesagt) verwandt ist mit SN. a. a. O. [31] ([540]) [b] *vicikicchaṃ maṃ atārayi*, womit da Sabhiya sich an Buddha wendet. Es entspricht sich ferner D. a. a. O. [7 c+d] *ahaṃ vande mahāvīraṃ vandām' ādicca-bandhunaṃ* und SN. a. a. O. [34] ([543]) [b] *mahāvīrassa* und [31] ([540]) [c+d] *namo te . . . ādiccabandhu . . .* Die Zeile MV. I. 6. 8 [2 c+d], von der wir ausgingen, entspricht auch A. IV. 23. 3 [7 c+d] = It. 112 [7 c+d] (s. unten die Konkordanz). Aber auch diese Stellen sind noch durch weitere Kongruenzen verbunden. MV. I. 6. 8 [1 a] etc. (s. die Konkordanz) *Sabbābhibhū . . . 'ham asmi*:

Digitized by Google

A. a. a. O. [2a] *Sa ve sabbābhibhū dhīro* = It. 112 [2a], wo aber *Sabbe* statt *Sa ve* steht; MV. a. a. O. [3b] und Parallelstellen *ahaṃ satthā anuttaro*: A. a. a. O. [4b] = It. a. a. O. [4b] *esa sīho anuttaro*; MV. a. a. O. [4a] und Parallelen *dhammacakkaṃ pavattetuṃ*: A. a. a. O. [4d] = It. a. a. O. [4d] *brahmacakkaṃ pavattayī*; MV. i. 6. 9 [b] und Parallelen *ye pattā āsavakkhayaṃ*: A. a. a. O. [3c] = It. a. a. O. [3c] *sabbakammakkhayaṃ patto.*

Auch die Parallele zwischen MV. a. a. O. und SN. a. a. O. ist mit der oben gegebenen Kongruenz nicht erschöpft, es finden sich noch folgende Anklänge: MV. a a. O. [1b] und Parallelen *sabbesu dhammesu anupalitto*: SN. a. a. O. [38] ([547]) [d] *ubhaye tvaṃ na lippasi.* MV. a. a. O. [3a+c] und Parallelen *Ahaṃ hi arahā loke*

eko 'mhi sammāsambuddho

: SN. a. a. O. [30] ([539]) [b] *arahāsi sammāsambuddho.*
MV. a. a. O. [3d] und Parallelen *sītibhūto 'smi nibbuto*:
SN. a. a. O. [33] ([542]) [c] *sītibhūto damappatto.*

Hinwiederum ist auch die angeführte mit MV. a. a. O und Parallelen verwandte A.-Partie mit SN. a. a. O. außer durch die angeführte kongruente Zeile noch durch andere Entsprechungen verknüpft: A. a. a. O. [3a] = It a. a. O. [3a] *Esa khīṇāsavo Buddho*: SN. a. a O. [30] ([539]) [b] *khīṇāsavaṃ taṃ maññe*; A. a. a. O. [5a+c] = It. a. a. O. [5a+c] *Iti devamanussā ca* (It. *devā m° ca*) . . . *saṅgamma* (It. *saṃg°*) *taṃ namassanti* vgl. SN. a. a. O. [34] ([543]) [c] *sabbe devā anumodanti*; A. a. a. O. [6d] = It. a. a. O. [6d] *tiṇṇo tārayataṃ varo*: SN. a. a. O. [36] ([545]) [d] *tiṇṇo tāres' imaṃ pajaṃ*; A. a. a. O. = It. a. a. O. [1d] *anūpayo* (It. *anūpamo* mit v. l. *anupayo*) + [3d] *vimutto upadhisaṅkhaye* + [4b] *sīho anuttaro* + [5d] *vītasāradaṃ* vgl. teils dem Inhalt, teils dem Wortlaut, teils auch dem bloßen Anklang nach mit SN. a. a. O. [37] ([546])

Upadhī te samatikkantā āsavā te padālitā
sīho si anupādāno pahīnabhayabheravo.

Die angeführten Partien, in denen diese Anklänge uns aufstoßen, sind nicht etwa verschiedene Versionen desselben Berichtes. Die Situationen und meist auch die Sprecher sind ganz verschieden. Sachlich oder durch Personalidentität des Sprechers sind also die

Digitized by Google

Kongruenzen nicht begründet. Und doch muß es eine Ursache für ihr Erscheinen gegeben haben, denn, um für zufällig gelten zu können, sind sie zu dicht gesät. Diese Ursache kann nur das Wirken von Erinnerungen der verschiedenen Verfasser sein, von Erinnerungen entweder an einen uns unbekannten Text, der allen bekannt oder wenigstens dunkel erinnerlich war und aus dem in jedes Gedächtnis hier und dort eine Reminiszenz wie ein Lichtchen aufblitzte, oder von Erinnerungen verschiedener der betreffenden Autoren an die Stellen einiger der anderen in Betracht kommenden Werke. Und zwar wird sich in beiden Fällen eine Reminiszenz immer an der anderen entzündet haben. Ganz sicher aber ist das eine, daß das Vorhandensein dieser Partien nicht im Sinne der Überlieferung zu erklären ist. Sie sind irgendwie literarisch abhängig und entstammen weder einem einzelnen Kopfe noch sind sie durch einen einheitlichen Sammlungsakt festgelegt worden.

Die zu MV. I. 6. 8^{3d} angeführten parallelen Pādas sind in der manigfachsten Weise noch durch eine benachbarte Wortentsprechung verknüpft, und das Auftauchen des betreffenden Wortes im Kopfe der Verseschmiede wird wie der Druck auf einen elektrischen Knopf gewirkt haben, der prompt die Wirkung auslöst, d. h. die Wortentsprechung zog überall den von mir angeführten identischen Pāda nach sich. Über eine Reihe von Parallelen aus dieser Parallelenkette habe ich später noch in besonderem Sinne zu sprechen. Zu MV. I. 11. 2^{2d} *nihato tvam asi Antaka* ist unten in der Konkordanz eine längere Parallelenreihe angeführt. Innerhalb dieser sind alle Stellen von S. IV. 1. 2^{4} bis Mvu III. 417. 4 noch durch das Wort *pāpima* bezw. *pāpīmaṃ* unter sich verbunden. Es ist also zu vermuten, daß dieses Wort überall den letzten Pāda nach sich gezogen hat, nachdem es einmal in dieser Verbindung ausgesprochen und geläufig geworden war.

S. IV. 1. 2^{4c+d} = IV. 1. 3. 5^{1c+d} *alan te tena pāpima nihato tvam asi antaka.*

Thīg. $^{59c+d}$ = $^{62c+d. \ 142c+d. \ 188c+d. \ 195c+d. \ 203c+d. \ 235c+d}$ *evaṃ jānāhi pāpima nihato tvam asi antaka.*

Mvu III. 417. 4 *evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihato tvam asi antaka.*

Digitized by Google

MV. i. 22. 5 [1] *ettha ca te mano na ramittha*
rūpesu saddesu atho rasesu
atha ko carahi devamanussaloke
rato mano . . .

vgl. J. 505 [14 b+c] *pubbe v' ahaṃ devaloke ramissaṃ*
rūpehi saddehi atho rasehi.

ramittha: ramissaṃ und *devamanussaloke: devaloke* ist die Brücke gewesen, über die der verwandte Pāda eingedrungen ist.

MV. i. 22. 4 [1 c] *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ*
+ 5 [1 c+d] *atha ko carahi devamanussaloke*
rato mano Kassapa brūhi me taṃ

vgl. SN. v. 4 [5 (1047) c+e] *atha ko carahi devamanussaloke*
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ
= SN. v. 8 [5 (1081) f+h].

Hier hat beim MV.-Verfasser die Erinnerung an einen der beiden Pādas des SN. (oder eines uns unbekannten anderen alten Werkes, in dem sie einander benachbart standen) sogleich auch die Erinnerung an den anderen geweckt.

MV. i. 24. 6 . . . *Tena hi bhikkhave ye tumhe imāya gāthāya codenti:*
Āgato kho mahāsamaṇo Magadhānaṃ Giribbajaṃ
sabbe Sañjaye netvāna kaṃ su dāni nayissatīti,
te tumhe imāya gāthāya paṭicodetha:
Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā
dhammena nayamānānaṃ kā usuyyā vijānatan ti.

Vgl. S. iv. 3. 5. 19 *Atha kho Ragā ca Māra-dhītā Bhagavato santike imaṃ santi* (sic) *gātham abhāsi:*
Acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅghavārī
addhā carissanti (SS. *tarissanti*) *bahū ca sattā*
bahuṃ vatāyaṃ janatam anoko
acchijja nessati maccurājassa pāran ti.

20. *Nayanti ve mahāvīrā saddhammena Tathāgatā*
dhammena nīyamānānaṃ kā usūyā vijānatan ti.

Man fragt sich, wie es kommt, daß Buddha dieselbe Gāthā *Nayanti ve* . . . im MV. zu seinen Jüngern gesprochen haben soll,

Digitized by Google

als von der Fortführung der Sañjaya-Anhänger durch ihn die Rede war, und andererseits zu der Māra-Tochter, als diese ihm vorwarf, er hätte sich vom Begehren freigemacht und würde auch viele andere Wesen vom Tode erlösen. Der Haken, an dem in S. diese G. angehängt worden ist, ist das Wort *nessati* in [d] der vorhergehenden. Dieses erinnerte den S.-Verfasser an *nayissati* von MV. I. 24. 6 [1d]. Von da aus glitt seine Erinnerung zur unmittelbar folgenden MV.-Gāthā hinüber, und er nahm infolgedessen diese herüber.

In MV. v. 1. 27 [2d+3a+b] *sammā cittaṃ vimuccati*
tassa sammāvimuttassa
santacitassa bhikkhuno

und in Dhp. [373b+d] *santacittassa bhikkhuno*
sammā dhammaṃ vipassato

ist dem identischen Pāda das Wort *sammā* benachbart.

MV. VI. 28. 11 [1] *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
sīlavantettha bhojetvā saññate brahmacariye

vgl. mit A. IV. 61. 14 [1e+f] (II. 68)

Uppaṭṭhitā sīlavanto saññatā brahmacarayo (BK °*cariyā*).
+ [2a+b] *Yadatthaṃ bhogaṃ iccheyya paṇḍito gharam āvasaṃ.*

Diese beiden Stellen enthalten nicht nur einen parallelen Pāda, sondern auch die Entsprechungen *vāsaṃ: gharam āvasaṃ, paṇḍita: paṇḍito, sīlavante: sīlavanto, bhojetvā: bhogaṃ.* Die können schwerlich zufällig sein. Nun haben aber die beiden Stellen nach Grundgedanken und Zusammenhang, in dem sie stehen, nicht das Geringste miteinander zu tun, ja in A. verteilen sich die entsprechenden Stücke auf zwei verschiedene Sätze und Gāthās. Denn der Sinn der MV.-Gāthā ist: ‚wenn wo ein kluger Mann wohnt, der die Tugendhaften, Bezähmten, Frommen speist . . .‘; die A.-Stelle aber bedeutet: ‚Beistand geleistet ist den Tugendhaften, Bezähmten, Frommen. Der Zweck, um dessentwillen ein kluger Hausherr (Bürger) sich Besitz wünscht, . . .‘. Das Vorhandensein der Kogruenzen läßt sich also nur so erklären, daß sie aus äußerlichen Gründen, die den Inhalt nichts angehen, sich eingestellt haben. Und da ist eben nur denk-

Digitized by Google

bar, daß der eine Gāthāverfasser seine Diktion durch Reminiszenzen hat bestimmen lassen, und daß diese Reminiszenzen immer eine durch die andere geweckt wurden, während er die einzelnen in seiner Gāthā festhielt. Der Gāthā-Komplex von A. iv. 61 kehrt wieder in v. 41 (iii. 46). Das ist natürlich nur eine Verdoppelung von iv. 61.

Dem identischen Pāda CV. vi. 1. 5 ^{5b} (und Parallelen) = D. xxxii $^{4c+d}$ (203) *sabbadukkhāpanūdanaṃ* geht in CV. und Parallelen voran ^{a} *Te tassa dhammaṃ desenti*, in D. ^{c} *yo imaṃ dhammam adesesi.*

CV. vi. 1. 5 $^{5c+d}$ (und Parallelen)

yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo

vgl. S. xxxv. 136 $^{8c+d}$ *Yam padaṃ sammad aññāya parinibbanti anāsavā.*

Hier geht dem verwandten Pāda beiderseits *aññāya* voran.

Komposita mit *sahassāni* wurden als oft an folgendes *āmuttamaṇikuṇḍalā* gekuppelt empfunden. Das beweist die Parallelenreihe

CV. vi. 4. 3 $^{c+d}$ (und Parallelen)

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.

J. 506 $^{8a+b}$. 529 $^{54a+d}$. 546 $^{221a+b}$

Soḷas' itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā (und Parallelen).

PV. ii. 9 $^{52a+b}$ *Saṭṭhi parisasahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.*

Von CV. vii. 4. 8 (und Parallele)

Aduṭṭhassa hi yo dubbho pāpakammaṃ akubbato
tam eva pāpaṃ phusati duṭṭhacittaṃ anādaraṃ

ist ^{c} identisch mit ^{e} von

S. xi. 1. 7. 7 *Yam musā bhaṇato pāpaṃ yam pāpam ariyūpavādino*
mittadduno ca yam pāpaṃ yam pāpam akataññuno
tam eva pāpam phusati yo te dubbhe Sujampatī ti.

Außerdem aber entspricht sich *dubbho* dort und *mittadduno* und *dubbhe* hier. Sachlicher Zusammenhang kann nicht vorliegen, denn der Inhalt der beiden Gāthās im ganzen wie der zugehörigen Kapitel ist so verschieden wie nur denkbar. Und doch kann es auch nicht zufällig sein, daß auf beiden Seiten genau von demselben Vergehen gesagt wird, seine Wirkungen fielen auf den Verüber zurück, da ja von hundert anderen Schlechtigkeiten dasselbe gesagt werden

Digitized by Google

kann. So scheint die Annahme plausibel, daß der spätere Verfasser entweder durch seine Erwähnung des Wortes *dubbho* an den benachbarten Pāda oder durch diesen an jenes erinnert worden ist. CV. vii. 5. 4[2] *Sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānañ c'anuggaho*
samaggarato dhammaṭṭho yogakkhemā na dhaṃsati etc.
hat doch einen ganz anderen Grundgedanken als
Dhp. [194] *Sukho buddhānaṃ uppādo sukhā saddhammadesanā*
sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānaṃ tapo sukho.

Daß diese beiden Gāthās einen identischen Pāda enthalten, ist also schon auffällig. Aber Pādas als rhythmisch abgeschlossene Einheiten sind leichtbeschwingt und die indische Luft war voll von solchen. Zwei Gāthās, die denselben Pāda enthalten, brauchen noch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu stehen. Hier schließt sich aber noch das Wort *samaggānaṃ* auf beiden Seiten an. Von einer leichten Beflügelung eines derartigen Wortkomplexes kann keine Rede mehr sein. Hier muß ein konkreter Satzzusammenhang vorausgesetzt werden, und also ist gedächtnismäßige Abhängigkeit der einen Gāthā von der anderen (oder einer verwandten dritten) zu erschließen.

Wenn wir CV. i. 3[1] *Rāgadosaparikkiliṭṭhā eke samaṇabrāhmaṇā*
avijjānivutā posā piyarūpābhinandino
(= A. iv. 50. 3[1]) vergleichen mit Ud. vi. 4
Imesu kira sajjanti eke samaṇabrāhmaṇā
viggayha naṃ vivadanti janā ekaṅgadassino,
so scheint mir der Anklang des Gāthā-Schlußes außer der Identität des Pāda [b] nicht zufällig sein zu können, sondern so erklärt werden zu müssen, daß der Nachdichter durch Aufnahme des identischen Pāda auch für das weitere in eine gewisse Abhängigkeit seines Gedächtnisses von der Gāthā geriet, der jener Pāda zuerst angehörte. CV. xii. 1. 3[5] (= A. iv. 50. 3[5])
andhakārena onaddhā taṇhādāsā sanettikā
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ.
hat mit Thag. [575] *Ye 'maṃ kāyaṃ mamāyanti andhabālā puthujjanā*
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ

Digitized by Google

nicht nur die ganze zweite Zeile gemein, sondern auch *andha-* als Anfang eines zusammengesetzten Wortes in der ersten, und doch sind die Gāthās im übrigen noch genügend verschieden, daß man die eine nicht für eine beabsichtigte Nachahmung der anderen zu halten braucht. Auch hier weckte wohl der Gebrauch des Wortes *andha-* die Erinnerung an die vorhandene Gāthā mit der Zeile *vaḍḍhenti* . . ., oder umgekehrt. Thag.[575] wurde dann wohl wieder die Vorlage von

Thag.[456] *Ye etā upasevanti rattacittā puthujjanā*
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ācinanti punabbhavaṃ.

Es hat kein Bedenken, in demselben Werke auch eine Wirkung nach rückwärts anzunehmen. Da mit dem Gedächtnis operiert wurde, gibt es eigentlich kein Rückwärts und Vorwärts.

In Pāc. xxii. 1 (Vin. iv. 54)
Adhicetaso appamajjato munino monapathesu sikkhato
sokā na bhavanti tādino upasantassa sadā satīmato.

und J. 421[a] *Mā kiñci avacuttha Gaṅgamālaṃ*
muninaṃ monapathesu sikkhamānaṃ
eso hi atarī aṇṇavaṃ
yaṃ taritvā vicaranti vītasokā

entspricht sich nicht nur der Pāda [b], sondern auch *sokā na* und *vītasokā.* Da aber der Grundgedanke beider Gāthās verschieden ist, so würde man in der Annahme eines doppelten Zufalles schwerlich Befriedigung finden können. Vielmehr wird wiederum eine der Entsprechungen das Gedächtnis des Nachdichters auch auf die andere gebracht haben. Welches der Nachdichter ist, ist hier schon deshalb sehr leicht zu bestimmen, weil im Jāt. der Acc. *muninaṃ* falsch gebildet und nur aus der Anlehnung an *munino* von Pāc. zu erklären ist. Mvu ist dann, wie oft, noch weiter vom Ursprung abgeirrt, insofern er *munināṃ* (BM *muninā*) für *muninaṃ*, *maunapadehi* für *monapathesu* und *vītarāgāḥ* für *vītasokā* eingesetzt hat:

iii. 195. 3—6 *Mā kiṃci vadatha Gaṃgapālaṃ*
munināṃ maunapadehi śikṣamāṇaṃ

Digitized by Google

eṣo atare tam arṇavoghaṃ
yaṃ taritvāna bhavanti vītarāgāḥ.

Fälle dieser Art beweisen, daß Mvu inhaltlich nicht gleich alt oder gar älter als der Pāli-Kanon sein kann, sondern diesen voraussetzt.

In der angeführten Pāc.-Gāthā stimmen die Schlußworte von *tādino* an überein mit denjenigen von

Ud. III[7] *Piṇḍapātikassa bhikkhuno attabharassa anaññaposino*
devā pihayanti tādino upasantassa sadā satīmato.

Auch diese Worte lagen also im Gedächtnis des Nachdichters offenbar so dicht beieinander, daß der Gebrauch von *tādino* auch den folgenden Pāda nach sich zog. Ähnlich stehen wenigstens *upasantassa tādino* zusammen S. VII. 1. 2. 12[1d] = Dhp.[96d].

In Sekhiya 69 (Vin. IV. 204) folgt auf

G[3] *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhañ ca brāhmaṇa*
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā

als G[4] *Paribbaja mahābrahme pacant' aññe pi pāṇino*
mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iva bhidā ti.

Die ganze Geschichte samt Gāthās kehrt wieder als J. 309. Nur sind dort G 3 und 4 umgestellt. Sekhiya 69[3] = J. 309[4] findet sich aber ferner auch als J. 287[2]. 310[2]. 433[3]. An allen diesen drei Stellen schließt sich als nächstfolgende G. (287[3]. 310[3]. 433[4]) an

Api ce pattam ādāya anāgāro paribbaje
esā vā (310[3] und 433[4] *sā eva*) *jīvikā seyyā* (310[3] *seyyo,* B[d] *°ā*) *yā cādhammena esanā.*

Es ist nun sehr auffällig, daß auch diese G. *paribbaje* enthält, wie die in Sekhiya = J. 309 folgende *Paribbaja,* ferner *pattam* entsprechend dem *kumbham* und *adhammena* entsprechend dem *adhammo* der in Sekhiya = J. 309 folgenden. Da aber dieses Zusammentreffen wiederum nicht in einer sachlichen Verwandtschaft begründet sein kann — denn die Erzählungen der J.-Gruppe 287. 310. 433 hängen zwar unter sich mehr oder weniger zusammen, aber nicht mit Sekhiya 69 = J. 309 — so ist es wieder das Plausibelste anzunehmen, daß für die Produktion von J. 287[3], 310[3], 433[4], oder vielmehr derjenigen unter

Digitized by Google

ihnen, die zuerst da war (denn die anderen sind davon nur Verdoppelungen), eine Reminiszenzen-Assoziation der Anlaß war. Die Prosa dieser drei Gāthās ist dann natürlich erst recht sekundär, denn sie ist inhaltlich unlösbar mit der G. verbunden. In Parivāra xi. 5 [4c+d] entspricht außer dem Pāda [d] *ubho* und die Schlußsilbe °*tvā* des Absolutivs dem *ubhinnaṃ* und °*tvā* von J. 332 [2c+d] (und dem *ubhābhyām* und °*tvā* von Mvu i. 275. 2), s. die Konkordanz. Es ist wiederum höchst wahrscheinlich, daß dieser Doppelanklang den Nachdichter an die betreffende andere Stelle erinnerte und daß er dann den folgenden Pāda ganz herübernahm.

Zum Schluß noch ein Beispiel, das beinahe den Humor weckt. Die G. Parivāra xiii. 4 [1] ist auch sonst gut belegt, s. unten die Konkordanz. Als der Verfasser von J. 443 seine G. [12] dichtete, rief das Schlußwort von [b] *pavaḍḍhati* eine dunkle Erinnerung hervor an *ativattati,* das Schlußwort von [b] jener älteren G., und die Folge davon war, daß er einfach im Wortlaute derselben fortfuhr!

Eine besondere Kategorie bilden die Fälle der Identität eines Pāda verbunden mit der weiteren Entsprechung dieses oder jenes Wortes, die in einer zusammenhängenden Kette ein und dasselbe Werk durchziehen. Auch diese beweisen natürlich den genetischen Zusammenhang der betreffenden Gāthās unter sich. Das besondere hierbei ist die Häufung solcher Parallelen in einem und demselben Werk. Und aus dieser Häufung geht, wie mir scheint, hervor, daß alle Gāthās der betreffenden Parallelenkette von einem und demselben Verfasser herrühren, mit anderen Worten, daß das betreffende Werk nicht eine Sammlung, sondern ein einheitlich verfaßtes Werk ist.[1] Eine solche Kette, beginnend mit Thīg. [15], gehört den Thīg. an. Es sind auch andere Werke an dem identischen Pāda beteiligt, s. unten die Konkordanz zu MV. i. 6. 8 [3d] und oben S. 3, und der Pāda ist also von außerhalb in die Thīg. übernommen worden. Innerhalb derselben ist er dann aber in so spezieller Weise noch mit weiteren Wortentsprechungen in je zwei Gāthās verbunden worden, daß man

[1] Wobei natürlich zugegeben wird, daß eine Anzahl schon vorhandener Gāthās mit verarbeitet ist.


Digitized by Google

erkennt, ein einheitlicher Dichter habe hier mit dem von außen übernommenen Pāda weiter operiert. Wären die Thīg. wirklich die aufgezeichneten Strophen von vielen Nonnen und nicht ein einheitliches Werk, dann ließen sich, nach Analogie des früher Bemerkten, zwar gelegentliche Entsprechungen in den Strophen zweier oder mehrerer Nonnen begreifen, man würde aber nicht verstehen können, wie auf diese Weise so lange einheitliche Parallelenketten hätten zustande kommen können. In meiner Untersuchung über die SN.-Gāthās habe ich eine solche Kette aus den Thag. nachgewiesen und wenigstens angedeutet, daß diese selbe Kette auch in die Thīg. hineinreicht. Jetzt sehen wir aufs neue, daß Thag. und Thīg. dieselbe Eigenart zeigen.

Thīg.[15] *Kāyena saṃvutā āsiṃ vācāya uda cetasā*
samūlaṃ taṇham abbuyha sītibhūta mhi nibbutā.

(Angeblicher Ausspruch der Uttarā.)

Mit dieser G. ist außer durch die Analogie des letzten Pāda durch das unmittelbare Benachbartsein verbunden

Thīg.[16] *Sukhaṃ tvaṃ vuḍḍhike sehi katvā coḷena pārutā*
upasanto hi te rāgo sītibhūtā si (v. l. LC °*tā mhi*) *nibbutā.*

(Angeblicher Ausspruch der Sumanā vuḍḍhapabbajitā.)

Mit dieser G. ist außer durch d noch durch *rāgo* enger verbunden

Thīg.[34] *Evaṃ viharamānāya sabbo rāgo samūhato*
pariḷāho samucchinno sītibhūta mhi nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Abhayamātā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch Pāda d noch durch *samucchinnā* verbunden

Thīg.[76] *Sabbe yogā samucchinnā ye dibbā ye ca mānusā*
khepetvā āsave sabbe sītibhūta mhi nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Vimalā purāṇagaṇikā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda d noch durch *āsave sabbe* verbunden


Digitized by Google

Thīg. [101] *Saṅkhāre parato disvā hetujāte palokine*
pahāsiṃ āsave sabbe sītibhūta mhi nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Sakulā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda [d] noch durch *disvā* und °*āsavā* verbunden

Thīg. [66] *Disvā ādīnavaṃ loke ubho pabbajitā mayaṃ*
ty amha khīṇāsavā dantā sītibhūta mha nibbutā.

(Zum angeblichen Ausspruch der Bhaddā Kapilānī gehörig.)

Die Thīg., an Zahl zusammen 522, sind ein verhältnismäßig kleines Werk, und im Verhältnis dazu ist die Kette lang genug, wenn sie auch nicht so lang wie die aus den Thag. in *ZDMG* 63. 16 f. angeführte ist.

Ein weiterer Gewinn aus der Konkordanz ist der Nachweis von Widersprüchen im Kanon. Natürlich wird eine eindringende Vergleichung auch ohne ein solches Hilfsmittel schon viele aufzufinden vermögen, aber die Sicherheit, daß wir in dieser Beziehung möglichst alles getan haben, kann uns doch nur eine solche Konkordanz verschaffen. Ich will auf einige solche Widersprüche hinweisen, bei denen Vinaya-Gāthās mit in Betracht kommen, ohne Rücksicht darauf, ob ich sie durch gewöhnliche Textvergleichungen oder mit Hilfe der Konkordanz gefunden habe, was ich nicht für jeden Fall mehr feststellen kann, und auch ohne Rücksicht darauf, daß die eine oder andere Entsprechung der Stellen, in denen die Widersprüche liegen, schon von anderen festgestellt ist. Auf einen Widerspruch zwischen Thīg. [246d–248b] und Ud. v. 4 habe ich oben S. 2 schon hingewiesen. Daß beträchtliche Stücke des Berichtes über Buddhas Erleuchtung und über die nachfolgenden Ereignisse in MV. I und des Berichtes über die Erleuchtung des mythischen Buddha Vipassī und die nachfolgenden Ereignisse in D. XIV. 2. 21 bis 3. 8 übereinstimmen, war natürlich schon bekannt, s. D. ed. Rhys Davids and Estlin Carpenter II. p. 35. Wem von beiden Buddhas sind nun auch nur nach der Meinung von Buddhas Jüngern und ältesten Nachfahren diese Dinge wirklich passiert? D. ist im ganzen ein sehr respektables Werk, aber dieser sein Bericht ist historisch insofern wertlos, als er sich auf ein

Digitized by Google

mythisches Wesen bezieht. Der MV. auf der anderen Seite erzählt diese Dinge vom ‚historischen' Buddha, und das würde zunächst dafür sprechen, daß ihm mehr zu vertrauen wäre. Aber der MV. ist wahrscheinlich jünger als D. und von ihm abhängig. Sein Bericht über den angeblich historischen Buddha ist also möglicherweise oder gar wahrscheinlich nur die Kopie einer mythischen Erzählung. Zwar verknüpft auch M. 26 denselben Bericht mit dem historischen Buddha, aber auch der M. scheint von D. abhängig und von MV. benutzt zu sein.

Über den Widerspruch von MV. i. 24. 6 und S. iv. 3. 5. 19 + 20 habe ich mich oben, S. 9 f., geäußert.

Die Gāthā MV. x. 3[6] = M. 128[6] (iii. 154) = J. 428 Einl.[6] ist Buddha in den Mund gelegt (ob auch Dhp.[6], ist nicht zu ersehen), die damit identische G. Thag.[275] soll aber Sabhiya Thera gesprochen haben und die wiederum identische Thag.[498] Mahākaccāyana Thera.

Den Schlangenzauber von CV. v. 6 (= A. iv. 67) trägt Buddha seinen Mönchen vor, in J. 203 aber eben denselben in der mythischen Vorzeit ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) anderen Einsiedlern.

Der G.-Komplex von CV. vi. 1. 5 kehrt wieder vi. 9. 2 bei ähnlicher, aber doch verschiedener Gelegenheit, so daß wir also eine Inconcinnität sogar in einem und demselben Werke anzuerkennen haben. Kehren wir aber den Standpunkt um und betonen statt der Verschiedenheit beider Stellen das Übereinstimmende in ihnen, so müssen wir sagen: Der eine Bericht ist nur eine Verdoppelung des anderen und auf einen anderen Fall zugeschnitten. Für die Frage der Authentizität des Kanons ist es ziemlich unerheblich, ob wir die Tatsache so oder so formulieren. Die Bedenklichkeit der traditionellen Annahme von der Authentizität ergibt sich in jedem Falle. Jede beider Parallelstellen leidet außerdem noch an einem Widerspruch in sich. Obwohl an beiden Stellen Buddha die Gāthās spricht (vi. 1. 5 *Atha kho bhagavā Rājagahakaṃ seṭṭhiṃ imāhi gāthāhi anumodi*; vi. 9. 2 *Atha kho bhagavā Anāthapiṇḍikaṃ gahapatiṃ imāhi gāthāhi anumodi*), heißt es doch beide Male in der zweiten derselben

Digitized by Google

vihāradānaṃ saṃghassa aggaṃ buddhena vaṇṇitaṃ, d. h. in Wirklichkeit hat nicht Buddha, sondern irgendjemand anders vor der Entstehung von CV. vi. 1. 5 und vi. 9. 2 diese Gāthās gesprochen, an den angeführten Orten des CV. stehen sie an sekundärer Stelle, und die beiden CV.-Berichte sind willkürlich zurechtgemacht.

Die Gāthās erscheinen noch einmal in einem anderen Werke, Nidānakathā [294–298]. Die Erzählung, in die sie da eingefügt sind, ist im ganzen die von CV. vi. 9, aber doch ausführlicher.

Die 2 Gāthās von CV. vi. 4. 4 sind = S. x. 8. 15 (i. 212) und = A. iii. 34 (i. 138), und bilden an allen drei Stellen übereinstimmend entweder Buddhas Antwort auf die Frage *Kacci bhante bhagavā sukhaṃ sayitthā ti* oder (in A.) einen Teil dieser Antwort. Während aber in CV. und S. Anāthapiṇḍika im Sītavana von Rājagaha jene Frage an den Erhabenen richtet, ist in A. Hatthaka Āḷavaka der Fragende, die Örtlichkeit ist der Siṃsapa-Wald Gomagga von Āḷavī, und die Prosaeinkleidung von A. hat nichts zu tun mit derjenigen von CV. = S.

CV. vii. 2. 5 spielt im Veḷuvana von Rājagaha, das damit identische Stück S. xvii. 35 (ii. 241) und A. iv. 68 (ii. 73) in Rājagaha auf dem Berge Gijjhakūṭa. Das ist der erste, zwar unerhebliche Widerspruch, aber immerhin doch ein Widerspruch. Nun findet sich die Gāthā aller drei Stellen noch einmal in S. vi. 2. 2, und daß diese Stelle mit den vorhin genannten auch im übrigen in Beziehung steht, beweist der Anfang *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Rājagahe viharati Gijjhakūṭe pabbate acirapakkante Devadatte*, der Wort für Wort übereinstimmt mit dem von S. xvii. 35 und A. iv. 68. Im übrigen ist aber die Prosaeinkleidung von S. vi. 2. 2 eine ganz verschiedene, und es ist Brahmā Sahampati, der die Gāthā spricht, und zwar zu Buddha, während in CV., S. xvii. 35 und A. Buddha den Mönchen die G. vorträgt.

Die identische G. Pār. iv. 1. 3 [1] (Vin. iii. 90) und S. i. 4. 5. 3 [1] (i. 24)

Aññathā santaṃ attānaṃ aññathā yo pavedaye
nikacca kitavasseva bhuttaṃ theyyena tassa taṃ

bildet an ersterer Stelle einen Teil einer Ansprache Buddhas an

Digitized by Google

seine Mönche, an letzterer dagegen der Rede einer Gottheit zu Buddha.

In Saṃgh. vi. 1. 5 (Vin. iii. 148) erzählt Buddha, daß in der Vorzeit *(bhūtapubbaṃ)* der Vater des Raṭṭhapāla zu diesem die G. *Ap' ahaṃ te na jānāmi* ... gesprochen und der Sohn dem Vater mit der G. *Yācako appiyo hoti* ... geantwortet habe. Mit beiden Gāthās sind die beiden ersten Gāthās des J. 403 identisch oder fast identisch. Da aber bilden sie den Dialog des Königs Brahmadatta von Benares und des brahmanischen Einsiedlers Aṭṭhisena (des Bodhisattva).

Die G. von Pāc. xxii. 1 *Adhicetaso appamajjato* macht die ganze Predigt aus, die der Mönch Cūḷapanthaka den Nonnen hält. Die Nonnen mokieren sich darüber, daß er immer ein und dasselbe Udāna vortrüge *(tañ ñeva .. udānaṃ ayyo Cūḷapanthako punappunaṃ bhaṇissati)*. Die damit identische G. Thag. [68] wird entsprechend dem Ekuddāniya Thera zugeschrieben (der, wie wir dank der Konkordanz nunmehr behaupten können, Ekudāniya Th. heißen sollte). In Ud. iv. 7 aber spricht sie Buddha mit Bezug auf Sāriputta!

Die G. *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ* (resp. *yasalābhaṃ*) ... Sekhiya 69 [3] (Vin. iv. 204) = J. 309 [4] ist einem Caṇḍāla (dem Bodhisattva) im Gespräch mit einem Brahmanen in den Mund gelegt. Die damit identische G. J. 287 [2] aber dem Schüler eines brahmanischen Lehrers von Takkasilā (des Bodhisattva) im Gespräch mit dem Lehrer. J. 310 [2] = J. 433 [3], wiederum dieselbe G., spricht ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) zum Minister des Königs von Benares.

Ich glaube, es bedarf keiner weiteren Belege, um die Richtigkeit meiner Ansicht zu erhärten, daß die Vinaya-Gāthā-Konkordanz, wie überhaupt die Konkordanz der Pāli-Gāthās im ganzen, für die Zukunft ganz unentbehrlich ist, sowohl wenn man über die Sprache wie wenn man über die Literaturgeschichte des Kanons und seinen religionshistorischen Gehalt urteilen will.

Ich schließe nur noch einige kurze redaktionelle Bemerkungen an, indem ich auch hier für das meiste, was zu sagen wäre, auf meine Auseinandersetzungen zur SN.-Konkordanz in *ZDMG* 63. 1 ff. verweise.

Digitized by Google

Die Konkordanz kann nicht bis in alle Kleinigkeiten erschöpfend sein. Es gibt zweifellos auch Kongruenzen und Abhängigkeitsspuren, die unterhalb des Grenzumfanges eines Pāda bleiben. Ich habe darauf verzichten müssen, auch diese alle nachzuweisen. Die Konkordanz wäre uferlos, ihre schriftstellerische Gestaltung verworren und ihre Straffheit und Beweiskraft verwaschen geworden, wenn ich es zu tun versucht hätte. Man betrachte also die Konkordanz nicht als ein bis in jede kleine Einzelheit informatorisches Reisehandbuch, sondern nur wie einen Wegweiser. Zu suchen und nachzutragen wird noch so manches übrig bleiben.

Die Entsprechungen zwischen Parivāra und Samantapāsādikā, die ihn benutzt hat, habe ich nicht mit notiert. Da der Parivāra so spät und sozusagen Gelehrtenarbeit ist, schien er mir der Ehre einer gleichen Behandlung wie die eigentlich kanonischen Werke nicht wert zu sein, um so weniger, als ich nicht einmal für diese alle Gāthā-Zitate in der Kommentarliteratur habe verwerten können.

Ein Stern am Rande bedeutet, daß der Wortlaut des betreffenden Parallelstückes schon in *ZDMG* 63. 23 ff. aufgeführt ist.

Abkürzungen und technische Buchstaben.

$^{a, b}$ etc. bezeichnen den 1., 2. etc. Pāda einer Gāthā. Wo ein Kapitel nur eine G. enthält, stehen sie ohne Gāthā-Nummer und bedeuten dann ‚den und den Pāda der Gāthā‘ des angegebenen Stückes, z. B. CV. vii. 1. 6^{a+b} = die Pādas 1 und 2 der Gāthā von CV. vii. 1. 6.

A. = Aṅguttaranikāya ed. PTS. 1885—1900, Bd. 1 und 2 von Morris, Bd. 3—5 von Edm. Hardy. (Ich zitiere die Zahlen der Bücher und ihrer Unterabteilungen, in Klammern Zahl des Bandes und der Seite.)

Ap. = Apadāna. Die in Par. Dīp. v zitierten Ap.-Stücke sind mit Ap. in ParDīp. v gekennzeichnet. (Die arabische Zahl bezeichnet die Seite dieses Bandes und die Zahl über der Linie die Nr. der Gāthā innerhalb des betreffenden Ap.-Stückes.)

Digitized by Google

Asl. = Atthasālinī, Buddhagosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇi ed. Edw. Müller, London 1897. PTS. (Zahl des Paragraphen und der Gāthā des betreffenden Paragraphen, in Klammern Seitenzahl.)

Av. = Avadānaśataka ed. J. S. Speyer, Bibliotheca buddhica III. Vol. I St. Pétersbourg 1906. (Zahl des Avadāna und der Gāthā innerhalb desselben.)

B. = Buddhavaṃsa ed. R. Morris, London 1882. PTS. (Zahl des Kap. und der G. innerhalb eines Kap.)

D. = Dīghanikāya, Bd. 1 und 2 ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, London 1890. 1903. PTS. Bd. 3 zitiert nach der Ausg. im Siamesischen Tripiṭaka, Abt. II., Bd. 3. (Von Bd. 1 und 2 zitiert Zahl des Sutta, der Unterabteilung davon und der Gāthā innerhalb der Unterabteilung, von Bd. 3 Zahl des Sutta und der durch das ganze Sutta durchgezählten Gāthā, in Klammern Seitenzahl.)

Dhp. = Dhammapada ed. Fansböll, 1. Ausg. Hauniae 1855, 2. Ausg. London 1900.

DhpA. = Dhammapada-Aṭṭhakathā ed. W. Dhammananda Thera and M. Ñanissara Thera. Colombo 1898. 2. Aufl. 1899. (Zahl der Seite dieser Ausg. und der Gāthā je einer Seite. Angaben aus Fausbölls Dhp.-Comm. werden besonders bezeichnet mit ‚Fausböll'.)

Divy. = Divyāvadāna ed. Cowell & Neil. Cambridge 1886.

Dīp. = Dīpavaṃsa ed. H. Oldenberg. London 1879.

Dutr. = Manuscript Dutreuil de Rhins ed. Senart J. As. IX. Sér. T. 12. 193—308.

G. = Gāthā. Die Zahlen über der Zeile bezeichnen die G.-Nummern.

It. = Itivuttaka ed. E. Windisch. London 1889. PTS. (Durchgezählte Zahl des Sutta und Zahl der Gāthā innerhalb des Sutta.)

J. = Jātaka ed. Fausböll, Bd. 1—6. London 1877—1896.

KV. = Kathāvatthu ed. Arnold C. Taylor, Bd. 1 und 2. London 1994. 1897. PTS. (Zahl des Vagga, der Kathā, des Para-

Digitized by Google

graphen und der Gāthā innerhalb des Paragraphen, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

LV. = Lalitavistara ed. Lefmann Bd. 1 Text, Halle a. S. 1902. (Zahl des Kapitels und der Gāthā innerhalb des Kapitels.)

M. = Majjhimanikāya, Bd. 1 ed. V. Trenkner. London 1888. Bd. 2 und 3 ed. R. Chalmers. London 1898—1899. PTS. (Zahl des Sutta und der Gāthā innerhalb desselben, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Mbh. = Mahābhārata.

Mil. = Milindapañha ed. V. Trenckner. London 1880. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

Mpū. = Manorathapūraṇī singhales. Ausg. von Dharmārāma 1893 ff. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)

MV. = Mahāvagga (Vinayapiṭaka ed. Oldenberg, II.).

Mvu. = Mahāvastu ed. Senart. 3 Bände. Paris 1882, 1890, 1897. (Band-, Seiten- und Zeilenzahl.)

N[c]. = Cūḷa-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Siames. Tripiṭaka Abt. II, Bd. 19.)

Nid. = Nidānakathā (d. i. Jātaka ed. Fausböll I., S. 1—94).

N[m]. = Mahā-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe. Abt. II, Bd. 18.)

P. = Paṭisambhidāmagga ed. Arn. C. Taylor. Vol. I. London 1905. PTS. (Seitenzahl in Klammern.)

Pāc. = Pācittiya (Vin. IV).

Par. Dīp. = Paramatthadīpanī. Bd. 3 und 4 ed. E. Hardy. London 1894, 1901. Bd. 5 ed. Edw. Müller. London 1893. PTS. (Zahl des Bandes, der Seite und der Gāthā auf der betreffenden Seite.)

Pār. = Pārājika (Vin. III).

PV. = Petavatthu ed. Minayeff. London 1888. PTS.

Digitized by Google

Pv. = Parivāra (Vin. v).

Rs. = Rūpasiddhi.

S. = Saṃyuttanikāya. Bd. 1—5 ed. L. Feer. London 1884—1898. PTS. (Zahl des Saṃyutta, des Kap. innerhalb eines Saṃyutta, des Paragraphen innerhalb eines Kap., des Absatses innerhalb eines Paragraphen, der G. innerhalb eines Absatzes, in Klammern Band- und Seitenzahl.)

Saṃgh. = Saṃghādisesa (Vin. iii).

Smp. = Buddhaghosa's Samantapāsādikā ed. S. S. Dhammakitti. Heft 1—3. Colombo 1897, 1898, 1900 = Teil i (413 Seiten) und Teil ii S. 1—72. Ein Stück auch ed. in Vin. iii, 283—343.

SN. = Suttanipāta ed. Fausböll, Part i Text. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga, des Sutta innerhalb eines Vagga, der Gāthā innerhalb des Sutta, in Klammern die durch den ganzen SN. durchgezählte Gāthā-Nummer.)

Sum. = Sumaṅgalavilāsinī ed. T. W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter. Part i. London 1886. PTS. (Zahl der Seite und der Gāthā auf je einer Seite.)

Thag. = Theragāthā ed. H. Oldenberg. London 1883. PTS.

Thīg. = Therīgāthā ed. R. Pischel. London 1883. PTS.

Ud. = Udāna ed. P. Steinthal. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga und des Ud. innerhalb eines Vagga.)

Vibh. = Vibhaṅgappakaraṇa. Ausgabe im Siamesischen Tripiṭaka. Abt. iii. Bd. 2. (Zahl des Kap. und der G., in Klammern die der Seite.)

Vin. = Vinayapiṭaka ed. H. Oldenberg. Bd. 1—5. London 1879—1883.

VV. = Vimānavatthu ed. E. R. Gooneratne. London, ohne Jahreszahl. (Durchlaufende Zahl des Vimāna und der Gāthā innerhalb eines Vimāna, in Klammern Zahl des Buches, des Vimāna innerhalb eines Buches, der Gāthā innerhalb eines Vimāna nach der Zählung in Par. Dīp. iv.)

Digitized by Google

Vinayapiṭaka Bd. I (Mahāvagga).

I. 1. 3+5+7 = Ud. I. 1+2+3. KV. II. 3. 20 [1-3] (I. 186). Asl. 45. MV. I 1.3.
Mvu II. 416. 16—19 + 417. 1—4. 9—12.*

* Die Herausgeber des Ud. und der Asl. haben die Entsprechung mit MV. schon notiert.

I. 1. 3+5+7+I. 2. 3 = Ud. I. 1+2+3+4.

I. 1. 3 [a+b] etc. = I. 1. 5 [a+b] etc. = I. 1. 7 [a+b] etc. (s. I. 1. 3, I. 1. 5, I. 1. 7).

I. 1. 3 [a+b+c] etc. = I. 1. 5 [a+b+c] etc. (s. I. 1. 3, I. 1. 5).

I. 1. 3 *Yadā have pātubhavanti dhammā* ([a+b] und [a+b+c] s. bes.)
ātāpino jhāyato brāhmaṇassa
ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā
yato pajānāti sahetudhammaṃ.
Keine Abweichung in Ud., KV.
In Asl. gedruckt *sa hetudhammam* (sic).
Mvu II. 416. 16—19 *Yadā ime prādurbhavanti dharmā*
ātāpino dhyāyato brāhmaṇasya
athāsya kāṃkṣā vyapanenti (C °*panayanti,* B °*pananti*) *sarvā*
yadā prajānāti sahetudharmā.

I. 1. 5 [a+b+c] = I. 1. 3 [a+b+c] etc. (s. dort).
[d] *yato khayaṃ paccayānaṃ avedi.*
Keine Abweichung in Ud., KV.
Mvu II. 417. 1—3 = 416. 16—18 (s. unter MV. I. 1. 3).
4 *kṣayaṃ pratyayānāṃ avaiti.*

I. 1. 7 [a+b] = I. 1. 3 [a+b] etc. (s. dort).
[c+d] *vidhūpayaṃ tiṭṭhati Mārasenaṃ*
suriyo 'va obhāsayam antalikkhaṃ.
Ud. *sūriyo,* das übrige ebenso.
KV. *suriyo* (v. l. M. *sūriyo*) *va obhāsayaṃ.*
In Asl. keine Abweichung von MV.
Mvu II. 417. 9+10 = 416. 16+17, s. unter MV. I. 1. 3
11+12 *vidharṣitā tiṣṭhati Mārasainyā*
sūryeṇaiva obhāsitam antarīkṣaṃ.

Digitized by Google

MV. i. 2. 3. i. 2. 3[a] etc. (s. nächste und zweitnächste Parallele) vgl. Dhp. [388a] *Bāhitapāpo ti brāhmaṇo.*

Vgl. auch S. vi. 1. 3. 8[3c] (1. 141) *bāhitvā* (SS *bāhetvā*) *pāpāni anupalitto* (S[2] *anūpal°*).

SN. iii. 6 [10] ([519])[a] *Bāhetvā* (B[ai] *bāhi°*) *sabbapāpakāni* = N[m]. iv [6a] (81). N[c]. v [34a] (74) = vi [6a] (83), überall ohne v. l. *bāhi°*.

i. 2. 3 *Yo brāhmaṇo*[1] *bāhitapāpadhammo* ([a+b+d] s. auch bes.)
nihuhuṅko nikasāvo yatatto
vedantagū vusitabrahmacariyo ([c] s. auch bes.)
dhammena so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeyya
yass' ussadā n'atthi kuhiñci loke.

Ud. i. 4 abweichend nur: *nīhuhuṅko nikkasāvo.*

* *brāhmano* in Ud. wird Druckfehler sein.

i. 2. 3[a+b+d] etc. (s. vorige Parallele) vgl. auch Mvu iii. 325. 6—9
Yo brāhmaṇo bāhitapāpadharmo
nihuhuṃko niṣkaṣāyo (B *°kāṣāyo*, M *kāpāyo*) *yatātmā*
kṣīṇāśravo antimadehadhārī
dharmeṇa so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeya.

i. 2. 3[c] etc. (s. i. 2. 3) auch = S. vii. 1. 9. 9[2b] (i. 168) *vedantagū vūsitabrahmacariyo* =

SN. iii. 4[9]([463])[b] *v° vusitabr°.*

Das Verbindende ist der gemeinsame Gedanke, daß nicht die Kastenzugehörigkeit den Wert des Menschen ausmacht.

i. 2. 3[e] etc. (s. i. 2. 3) auch = SN. iv. 3[4]([783])[d],* wo außerdem das unmittelbar vorangehende *vadanti* dem *vadeyya* entspricht, = N[m] iii [8d = 10d] (65. 67).

* Die Parallele von MV. und SN. schon notiert von Fausböll SN. p. xviii.

i. 3. 4[1+2] = Ud. ii. 1[1+2]. KV. ii. 8. 8[1+2] (i. 212).* LV. xxiv [81+82] (380).
[1]*Sukho viveko tuṭṭhassa sutadhammassa passato*
*avyāpajjhaṃ sukhaṃ loke pāṇabhūtesu*** *saṃyamo* ([c] s. auch bes.).

In Ud. *avyāpajjhaṃ* nach D, mit v. l. AB *°jjaṃ.*

In KV. *viveko* mit v. l. P *vipāko*; *abyāpajjhaṃ*; *saññamo.*

Digitized by Google

LV. XXIV [81] *Sukho vivekas tuṣṭasya śrutadharmasya paśyataḥ* MV. I. 3. 4.
avyābadhyaṃ sukhaṃ loke prāṇibhūteṣu saṃyataḥ.

[2]*Sukhā virāgatā loke kāmānaṃ samatikkamo*
asmimānassa (B om. *yo*) *vinayo etaṃ ve paramaṃ sukhaṃ* ([d] s. auch bes.).

Ud. und KV. genau damit übereinstimmend, ohne die v. l.

LV. XXIV [82] *Sukhā virāgatā loke pāpānāṃ samatikramaḥ*
asmin mānuṣyaviṣaye etad vai paramaṃ sukhaṃ.

* Die Entsprechung von Ud. und MV. ist vom Herausgeber des Ud. schon notiert worden.

** *pānabh°* in KV. ist wohl Druckfehler.

I. 3. 4 [1c] etc. (s. I. 3. 4 [1+2]), vgl. A. IV. 40. 3 [5c] (II. 44) = VI. 37. 3 [4c] (III. 337) = VIII. 37. 2 [2e] (IV. 244) *avyāpajjhaṃ sukhaṃ lokaṃ* (in VI. 37 mit v. l. Ph. *loke*). It. 22 [2c] *abyāpajjhaṃ* (BM. *°jjaṃ*) *sukhaṃ lokaṃ* = It. 60 [2c] (ohne v. l.).

I. 3. 4 [2d] etc. (s. I. 3. 4 [1+2]) auch = KV. II. 8. 8 [3d] (I. 212).

I. 5. 3 [1a+b] etc. (s. folgende Parallelen) auch = ParDīp. IV. 25.*

* E. HARDY ParDīp. IV. 25 hat die Entsprechung mit MV. schon notiert.

I. 5. 3. [1+2] + 7 [1–3] + 12 + I. 6. 8 [1–4] + 9 = M. 26 [1–11] (I. 168—171).

I. 5. 3 [1+2] + 7 [1–3] + 12 außerdem = S. VI. I. 1. 4 [1+2] + 9 [1–3] + 13 (I. 136—138).

I. 5. 3 [1+2] + 7 [2+3] + 12 (außer den Genannten) auch = D. XIV. 3. 2 [1+2] (= 3. 4 [1+2]) + 3. 7 [1–3].

I. 5. 3 [1+2] + 7 [1+3] + 12 + 6. 8 + 9 vgl. (außer den Genannten) Mvu III. 314—327.

I. 5. 3 [1+2] + 7 [3] + 12 + I. 6. 8 [2–4] + 9 vgl. (außer den Genannten) auch LV. XXV. 19 + 20 + 18 + 34 + XXVI [1–4].*

* Die Entsprechung von M. und LV. ist schon notiert M. I. 544 f., die von MV., Mvu, LV. in Mvu III. 506 f.

I. 6. 8 [1–4] + 9 auch = KV. IV. 8. 7 (I. 289).

I. 6. 8 [1+2+4] auch = ParDīp. V. 220 (schon gegeben von Pischel Thīg. 203).

Und zwar gestalten sich die Entsprechungen samt den noch hinzutretenden Einzelparallelen Gāthā für Gāthā so:


Digitized by Google

MV. i. 5. 3.

i. 5. 3 [1+2] *Kicchena me adhigataṃ halaṃ dāni pakāsituṃ*
([a+b] s. oben auch bes.)
rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambudho
([c+d] s. unten bes.)
(v. l. AC *susaṃbuddho,* C auch *susampuddho* und *susambuddho.*)
Paṭisotagāmi nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ
rāgarattā na dakkhanti tamokhandhena āvuṭā.
(C corr. zu *paṭisotagāmiṃ.* D *paṭisotegāmin ti.* E *paṭisotagāmin ti.* D *dakkhinti.*)

D. xiv. 3. 2 abweichend: *halan . susambuddho.*
Paṭisotagāmiṃ . dakkhinti (B[m]K *dakkhanti*). *°kkhandhena āvaṭā* (B[m] *āvuṭā,* K *āvutā*).

M. 26 [1+2] (i. 168) abweichend: *halan . susambudho* mit v. l. ABMa* *°buddho.*
Paṭisotagāmiṃ mit v. l. NM* *°gāmi . dakkhinti* mit v. l. NM* *°anti.*
tamokkhandhena āvaṭā mit v. l. NM[2] *tamokh°,* N *āvuṭā,* M *āvuṭā* und *āvutā.*

S. vi. 1. 1. 4 abweichend: *halan . susambuddho.*
Paṭisotagāmiṃ . duddasam . dakkhinti* mit v. l. B *dakkhanti.*
tamokkhandhena āvutā mit v. l. S[2] *āvatā,* S[3] *āvaṭā,* C *āvuttā.*

* *gambhīram* ist augenscheinlich nur Druckfehler, vielleicht auch *duddasam.*

Mvu iii. 314. 9—12 *Pratiśrotagāminaṃ mārgaṃ gambhīraṃ durdṛśaṃ* [*mama*]
na rāgaraktā drakṣyanti alaṃ dāni prakāśituṃ.
Kṛcchreṇa me adhigato alaṃ dāni prakāśituṃ
anuśrotaṃ hi vuhyanti kāmeṣu grasitā narāḥ.
([d] s. auch bes.)

316. 20 + 21 *Pratiśrotagāmiko mārgo gambhīro durdṛśo* [*mama*] (BM *anu*)
rāgaraktā na drakṣyanti alaṃ brahme prakāśituṃ.

Digitized by Google

LV. xxv [19+20] *Pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛśo mama* MV. i. 5. 3.
(^b s. auch bes.)
na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāsituṃ.
. . . . *kāmeṣu patitā prajāḥ* (^b s. auch bes.)
kṛcchreṇa me 'yaṃ saṃprāptaṃ alaṃ tasmāt prakāsituṃ.
Mvu iii. 314. 12^b und LV. xxv [20b] vgl. SN. iv. 7 [10] (823)^d
kāmesu gathitā pajā.
LV. xxv [19b] vgl. auch v. 34^b *gambhīradurdarśaduropagamaṃ* und xxvi [52a] *gambhīraṃ durdṛśaṃ sūkṣmaṃ.*

i. 5. 3 [1c+d] etc. (s. i. 5. 3 [1+2]) vgl. auch S. xxxv. 136. 4 [7a+d] (iv. 128)
Bhavarāgaparetehi
nāyaṃ dhammo* (B [1] *maggo*) *susambuddho* (B [1—2] °*budho.*)
= SN. iii. 12 [41] (764) [a+d] (*susambudho*, v. l. B[ai] °*buddho.* Ohne v. l. *maggo.*)

* *nāyam* ist Druckfehler.

i. 5. 7 [1] *Pāturahosi Magadhesu pubbe*
dhammo asuddho samalehi cintito
apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ (^c s. auch bes.)
* *suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ* (^d s. auch bes.).
= M 26 [3], mit v. l. AE *avāpur'.*
= S. vi. 1. 1. 9 [1], aber *avāpur — etaṃ* mit v. l. BC *apāpuretaṃ.*
Vgl. Mvu iii. 317. 15—18 *Prādurahosi samalehi cintito*
dharmo aśuddho magadheṣu pūrvaṃ (^b auch = 319. 7)
apāvṛtaṃ te amṛtasya dvāraṃ
śṛṇontu (M °*ṇvantu*) *dharmaṃ vimalānubuddhaṃ* (BM °*lenānu*°).
LV. xxv [21] *Vādo babhūva samalair vicintito*
dharmo 'viśuddho magadheṣu pūrvaṃ
amṛtaṃ mune tad vivṛṇīṣva dvāraṃ
śṛṇvanti dharmaṃ vimalena buddhaṃ.

i. 5. 7 [1c] etc. (s. vorige Parallele und vgl. i. 5. 12^a) vgl. auch
It. 84 [2c] [*apāvuṇanti*]* (B *apāmuṇanti,* A *apāpunenti,*

Digitized by Google

MV. I. 5. 7.

M *apāpurenti*, CDEPPa *apāpuranti*) *amatassa dvāraṃ*.

VV. 64 [27c] (V. 14 [27c]) *apāpurantaṃ amatassa dvāraṃ*.

* Nur Coniectur.

*I. 5. 7 [1d] etc. (s. I. 5. 7 [1]) auch = SN. II. 14 [9] ([384]) [c] und vgl. * S. VIII. 8. 6 [2a+b] (I. 192) *suṇanti dhammaṃ vimalaṃ sammāsambuddhadesitaṃ* = Thag. [1239a+b] *s° dh° vipulaṃ sammāsambuddhadesitaṃ*. Cfr. *ZDMG* LXIII. 284.

I. 5. 7 [2a] etc. (s. I. 5. 7 [2]) vgl. Sum. I. 61 [2d] *Sīho yathā pabbatamuddhani ṭṭhito*.

I. 5. 7 [2] *Sele yathā pabbatamuddhini ṭhito* ([a+d+e+f] s. auch bes.)
yathāpi passe janataṃ samantato
tathūpamaṃ dhammamayaṃ sumedha ([c] u. [c+d] s. auch bes.)
pāsādam āruyha samantacakkhu
sokāvatiṇṇañ janataṃ apetasoko
avekkhassu (so AE, *apekkh°* CD, dann aber C *av°*) *jātijarābhibhūtaṃ*.

= D. XIV. 3. 7 [1], da aber *°muddhani ṭṭhito*,
sokāvatiṇṇaṃ,
avekkhassu ohne v. l.

= M. 26 [4] (I. 168), mit v. l. ABCDE *Selo* für *Sele*,
mit *°muddhani ṭṭhito*,
sokāvatiṇṇaṃ janatam,
avekkhassu ohne v. l.

= S. VI. 1. 1. 9 [2] (I. 137), mit *°muddhani ṭhito*,
janataṃ in [e], mit v. l. S [1—2] *jantum*, S [3] *jantam*, korr. zu *janataṃ*,
avekkhassu ohne v. l.*

= It. 38 [3], mit v. l. CDE *Selo* für *Sele*, mit *°muddhani ṭṭhito* (BPPa *°ṭhito*),
dhammamayaṃ mit v. l. C *dhammavaraṃ*,
mit *sumedho*, v. l. BMP *sumedha*,

Digitized by Google

āruyha mit v. l. B *ārūyha*, °*cakkhu* mit v. l. BEM °*ū*, C °*uṃ*, MV. i. 5. 7.

sokāvatiṇṇaṃ mit v. l. DE °*kiṇṇaṃ*, *janataṃ ap*°, mit v. l. DEMPPa °*tam ap*°,

C °*taṃ mapetaṃ soko*,

avekkhati mit v. l. DE *apekkhati*.**

= N^m. xiv [14] (337) = xvi [5] (431), beide mit °*muddhani ṭṭhito*, *sokāvatiṇṇaṃ janatammapetasoko*, *avekkh*° (xiv [14] *avekkhasu*).

= N^c xvi [2] (179), mit °*muddhani ṭṭhito*, *sokāvatiṇṇaṃ janatammapetasoko*, *avekkhassu*.

* *tathūpamaṃ* von S. ist natürlich Druckfehler.

** Die Entsprechung von D., S. und It. schon notiert D. ii. 39.

i. 5. 7 [2a+d+e+f] etc. (s. i. 5. 7 [2]) vgl. auch Dhp. [28c–f] = Mil. 387 [2c–f]

paññāpāsādam āruyha asoko sokiniṃ (Mil. °*nim*) *pajaṃ*

pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe (Dhp. v. l. B^r *bhūma*°, Mil. v. l. M *bhūma*°)

dhīro bāle avekkhati.

= Dutr. A [3] 16 [c–f] *prañaprasada aruyu aśoka śoino jana pravataṭho va bhumaṭha dhiru bala avechiti*.*

Vgl. auch Mbh. xii. 17 [20] (Calc. xii. 530):

prajñāprāsādam āruhya aśocyān (Calc. *na śocyān*) *śocato janān*

jagatīsthān ivādristho mandabuddhir na cekṣate.

* MV., Dhp., Dutr. und Mil. schon verglichen von Fausböll Dhp. 2. Ausg. S. 8 f., Mil. und Dhp. auch schon von Trenckner Mil. p. 430.

*i. 5. 7 [2c] etc. (s. i. 5. 7 [2]) vgl. SN. ii. 1 [12] ([233])[c] *tathūpamaṃ dhammavaraṃ adesayi* (C^{kb} °*yī*)

= Kh P. vi [12c] (*adesayī*).

i. 5. 7 [2c+d] etc. (s. i. 5. 7 [2]) auch = Sum. i. 183* (gedruckt *dhammam ayaṃ Sumedha*).

* Schon verglichen in D. ii. 39.


Digitized by Google

MV. i. 5. 7. i. 5. 7 [3a+b] etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch S. xi. 2. 7. 4 [a+b] (i. 233)

Uṭṭhāhi (B *uṭṭhehi*) *vīra vijitasaṅgāma*
pannabhāra anaṇa vicara loke

= Mvu iii. 315. 14 *Uttheḥi vijitasaṃgrāma pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke*

= LV. xxv [17a+b] *Uttiṣṭha vijitasaṃgrāma prajñākārā timisrā vivara loke.*

i. 5. 7 [3] *Uṭṭhehi vīra* (B *dhīra* korr. zu *vīra*) *vijitasaṃgāma*
satthavāha anaṇa vicara loke ([a+b] s. auch bes.)
desetu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissanti.

= D. xiv. 3. 7 [2], mit *vīra* ohne v. l., *°saṃgāma*, *anaṇa* mit v. l. S[cd] *anana*, S[t] *aṇaṇa*, *vicara* mit v. l. K *vivara*

= M. 26 [5] (i. 169), mit *vīra*, *°saṅgāma*, *desassu* (NM * *desetu*).

= S. vi. 1. 1. 9 [3] (i. 137), nur in B, mit *Uṭṭhehi vīra °saṅgāma*, *dhammam.*

= S. xi. 2. 7. 5 (i. 234),* mit *Uṭṭhāhi vīra vijitasaṅgāma*, *dhammam.*

= Mvu iii. 316. 4 + 5 = 17 + 18 *Uttheḥi vijitasaṃgrāma*
pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke
deśehi sugata dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti

= LV. XXV [18] *Uttiṣṭha vijitasaṃgrāma*
prajñākārā timisrā vivara loke
deśaya tvaṃ mune dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti.

* Die Entsprechung von M. und S. auch notiert M. Bd. i. 544; die von MV., D., S. und It. in D. ii. 39; die von MV. und S. in S. i. 234.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Die Weisheit der Sibylle.

Ein kritischer Beitrag

von

J. Schleifer.

Die von mir in den *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* veröffentlichten orientalischen Versionen der Sibylle[1] sind bereits von R. Basset im 10. Bändchen seiner *Les apocryphes éthiopiens*[2] teilweise ins Französische übersetzt worden. Er übersetzte die äthiopische sowie die von mir mit Arab. II und Arab. III bezeichneten arabischen Versionen. Der Übersetzung der äthiopischen Version legte er aber die schlechteste von den uns erhaltenen Handschriften (Bibliothèque Nationale, Paris, Eth. 123, in meiner Ausgabe mit Z_2 bezeichnet) zugrunde. Außerdem weist diese, sowie die Version Arab. II und Arab. III infolge falscher Lesungen und sonstiger Versehen manche Irrtümer auf, die einer Berichtigung bedürfen. Da nun die Texte jetzt vollständig gedruckt vorliegen und die Versionen Arab. II und Arab. III von mir nicht übersetzt worden sind, möge es mir gestattet sein, mein in der Erzählung der Sibylle S. 1, Anm. 2 gegebenes Versprechen, auf die Arbeit Bassets noch zurückzukommen, hier einzulösen.

---

[1] Vgl. ‚Die Erzählung der Sibylle, ein Apokryph, nach den karschunischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom', veröffentlicht von Dr. J. Schleifer (*Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Klasse,* Band LIII, I. Abhandlung, Wien 1908).

[2] Vgl. *Les apocryphes éthiopiens,* traduits en français, par René Basset, X. La sagesse de Sibylle. Paris 1900.

Digitized by Google

Ich beginne mit der äthiopischen Version, die sich bei Basset an erster Stelle findet, wobei ich bei den verderbten Stellen der Bassetschen Vorlage bloß auf Seite und Zeile meiner Ausgabe und Übersetzung verweise.

Die äthiopische Version.

S. 27, Z. 1 ‚Sagesse de la femme . . . à la même heure, après la sortie d'Égypte des enfants [d'Israel]'; vgl. Text S. 6, Z. 1—7 und Anm. 11, dann Übers. S. 50, Z. 1—15.

Z. 5 v. u. ‚Lorsque le péché se fut multiplié chez eux, qu'ils se prosternèrent devant les démons'; Text S. 6, Z. 2 v. u.: ወሶበ፡ በዝኀት፡ ኀጢአት፡ ኀቤሆሙ፡ በአምልኮ፡ ጣዖት፡ ወሰገዱ፡ ለአጋንንት፡ ‚als aber die Sünde unter ihnen sich mehrte durch ihren Götzendienst und sie die bösen Geister anbeteten'.

S. 28, Z. 2 ‚aux magiciens', vgl. Text S. 8, Z. 5 und Übers. S. 50, Z. 1 v. u. und S. 51, Z. 1.

Z. 9 ‚en 1020 de l'ère d'Alexandre', vgl. Text S. 8, Z. 7 v. u. und Anm. 19, dann Übers. S. 51, Z. 13.

Z. 20 ‚dans l'eau', vgl. Text S. 14, Z. 2 und Übers. S. 53, Z. 8.

Z. 21 ‚Elle était âgée de 137 ans . . . tout ce qui est connu et tout ce qui est visible' (dann S. 11, Z. 10 ‚elle même est âgée de 137 ans [éthiopien]'), vgl. Text S. 14, Z. 3—6 und Übers. S. 53, Z. 10—15.

Z. 6 v. u. ‚Dieu la rendit supérieure à tous ses contemporains'; Text S. 14, Z. 4 v. u. ወአንኀ፡ (Z_2 ወአንኃ = ወአንኀ፡, ā bloß wegen des Gutturals, vgl. Prätorius, *Äthiop. Gramm.* S. 18) እግዚአብሔር፡ (Z_2 noch ላዕለ፡) መዋዕሊሃ፡ (= Arab. III واطال الله حياتها) ‚Und Gott verlängerte ihre (Lebens-) Tage'.

Z. 5 v. u. ‚Il s'était écoulé 102 ans et 40 (sic) mois depuis qu'elle expliquait . . .', vgl. Text S. 14, Z. 9—11 und Übers. S. 54, Z. 2—6.

S. 29, Z. 8 ‚Qu'est-ce que ce rêve et qu'arrivera-t-il?' vgl. Text S. 10, Z. 3—5 und Übers. S. 51, Z. 30—32.

Digitized by Google

S. 29, Z. 11 ‚pour lui demander de venir à Rome'; Text S. 12, Z. 2 ከመ፡ይሕትትዋ፡እስከ፡ትመጽእ፡ኀቤሆሙ፡ ‚um sie zu bitten, daß sie zu ihnen komme'.

Z. 19 ‚alors réunnissez-vous . . .; nous demanderons au Seigneur, notre maître'; Text S. 16, Z. 3 ወበሳኒታ፡ተጋብኡ፡ . . . ወትቤሎሙ፡ንስአሎ፡ለአምላከ፡አማልክት፡ ‚und morgen versammelt euch . . . Und sie sagte ihnen, bitten wir den Gott der Götter'.

Z. 4 v. u. ‚je vous raconterai les choses extraordinaires que présage ce songe'; Text S. 16, Z. 4 v. u. ከመ፡እንግርክሙ፡ዘይከውን፡በዝ፡ዓለም፡መንክራተ፡ ‚damit ich euch sage das Wunderbare, das in dieser Welt sein wird'.

S. 30, Z. 5 ‚Le cinquième était lumineux', vgl. Text S. 18, Z. 8—9 und Übers. S. 55, Z. 28—30.

Z. 7 ‚il était traversé par des images de scorpions'; Text S. 18, Z. 5 v. u. ወየዐውድዋ፡አምሳለ፡ዐቃርብት፡ (= Arab. III وحوله شعاع يشبه العقارب) ‚und es umgaben sie skorpionenähnliche (Strahlen)'.

Z. 8 ‚dans ce soleil était une grande lumière', vgl. Text S. 18, Z. 4 v. u. und Übers. S. 56, Z. 1—3.

Z. 10 ‚il y avait du sang', vgl. Text S. 18, Z. 2 v. u. und Übers. S. 56, Z. 6—7.

Z. 12 ‚et contenait beaucoup de scorpions et du sang'; Text S. 18, Z. 1 v. u. ወብዙኃ፡ዐቃርብት፡ባቲ፡ወደም፡ (Z_2 ወባቲ፡ደም፡) ወውስቴታ፡መጣብሕ፡ ‚und sie hatte viele Skorpionen und Blut; und in ihr befanden sich Messer'. Vgl. noch Text S. 20, Z. 2 und Übers. S. 56, Z. 13.

Z. 8 v. u. ‚sans montrer entre eux d'hostilité ni de trouble. Ils réussiront'; Text S. 20, Z. 2 v. u. አልበ፡በኀቤሆሙ፡አድልዎ፡ወዐመፃ፡ወኢድንጻዌ፡ (Z_2 ወኢድንጋጼ፡) ወዳእሙ፡ይሣርሩ፡ (Z_2 እድ፡ይሠርሩ፡) ‚es wird unter ihnen keine Heuchelei und Ungerechtigkeit und keinen Neid geben; und sie werden nur Gebäude aufführen'.

Digitized by Google

S. 30, Z. 5 v. u. ‚ils sauront que quand ils seront morts, quelqu'un les enterrera' (dann S. 12, Z. 14 v. u.: ‚sachant que quand ils mourront, quelqu'un les enterrera [éthiopien])', vgl. Text S. 22, Z. 2—3 und Übers. S. 57, Z. 19—22.

S. 31, Z. 8 ‚ils aimeront à verser le sang', vgl. Text S. 22, Z. 12—13 und Übers. S. 58, Z. 2—4.

Z. 10 ‚et à verser le sang', vgl. Text S. 22, Z. 14—15 und Übers. S. 58, Z. 7—9.

Z. 11 ‚une lumière [émanée] de la lumière supérieure qui réside au haut des cieux apparaîtra'; Text S. 22, Z. 2 v. u. ያስተርኢ ፡ ብርሃን ፡ እምብርሃነ ፡ ልዑል ፡ ዘየኀድር ፡ በአርያም ፡ ‚wird ein Licht vom Lichte des Erhabenen, der in den Höhen wohnt, erscheinen'.

Z. 13 ‚dans le sein sacré d'une vierge et naîtra', vgl. Text S. 22, Z. 17 und S. 23, Z. 1—2, dann Übers. S. 58, Z. 13—16.

Z. 6 v. u. ‚Ceux qui n'ont pas cru en lui bis il leur aurait donné ce' vgl. Text S. 26, Z. 2—5 und Übers. S. 59, Z. 23—28.

S. 32, Z. 1 ‚il ne les nominera pas', vgl. Text S. 26, Z. 7 und Übers. S. 60, Z. 1—2.

Z. 10 ‚Ensuite viendra un roi exterminateur qui détruira les églises, qui tourmentera les hommes libres et les adorateurs du crucifié; beaucoup seront couverts de honte; devant ce roi, un homme fera périr un peuple considérable'; Text S. 28, Z. 1 (9a) ወእምድኅሬሁ ፡ ይከውን ፡ ንጉሥ ፡ ዘይቀትል ፡ ወያመዘብር ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናተ ፡ አግዓዝያን ፡ (Z_2 አግዓዝያኒ ፡) ወለእለ ፡ (Z_2 ወኵሎሙ ፡ እለ ፡) ያመልኩ ፡ ለዘተሰቅለ ፡ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ በእሳት ፡ ወበሰይፍ ፡ ይኬንኖመ ። (in Z_2 fehlt በእሳት ፡ ወበሰይፍ ፡, für ይኬንኖሙ ፡ hat diese Hs. ይኩንዎመ ፡) ወይትኀፈሩ ፡ ብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ (Z_2 ሕዝብ ፡ ወሰብእ ፡) በቅድሜሁ ፡ ለውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ (= Arab. III ويذهب اناس كثير من بين يدى ذلك الملك) (9b) ይቀትል ፡ ሕዝበ ፡ ብዙኃነ ፡

(9a) ‚Und nach ihm wird ein König sein, der töten und die Kirchen der Freien zerstören und jene, die den am Kreuzesholz Gekreuzigten anbeten werden, mit Feuer und Schwert

Digitized by Google

züchtigen wird. Und viele Leute werden von (vor) diesem Könige beschämt werden; (9b) er wird viele Leute töten‘. Vgl. noch S. 28, Anm. 5 und 6 zur äthiop. Version.

S. 32, Z. 5 v. u. ‚quatre ans . . . dix comme lui‘, vgl. Text S. 28, Z. 1 v. u. und S. 30, Z. 1, dann Übers. S. 61, Z. 9—13. Danach ist auch die Bemerkung S. 14, Z. 12: Il régnera quatre ans (arabe [1]) ou un certain nombre d'années (éthiopien), et après il y en aura dix (arabe [1]) ou un (éthiopien) comme lui, wobei übrigens die Version Arab. III mit der äthiopischen verwechselt wird, zu berichtigen.

S. 33, Z. 2 ‚pays d'El-Baser‘, vgl. Text S. 30, Z. 8. — ‚l'île de la mer sera conquise et pillée‘; Text S. 30, Z. 5 (14b) ወደሴት ፡ ባሕር ፡ ትትማህረክ ፡ ወይትዔወዉ ፡ ሰብእ ፡ ‚Und eine Insel des Meeres wird geplündert und die Einwohner (Leute) werden in die Gefangenschaft geführt werden‘.

Z. 7 ‚la Syrie sera ravagée ainsi qu'une grande ville. En Orient, un roi régnera‘, vgl. Text S. 30, Z. 15—16 und S. 32, Z. 1, dann Übers. S. 62, Z. 18—22.

Z. 10 ‚Il recevra des présents‘; Text S. 32, Z. 3 (16c) ትመጽእ ፡ አምኃ ፡ (16c) ‚Es werden Geschenke kommen‘.

Z. 11 ‚la crainte ne viendra pas‘, vgl. Text S. 32, Z. 4 und Übers. S. 63, Z. 5—6.

Z. 15 ‚il établira l'un d'entre eux comme gouverneur de la Syrie et du rivage de la mer; elle sera ruinée‘; Text S. 32, Z. 1 v. u. (16h) ወይሠየም ፡ ፩ ፡ እምኔሆሙ ፡ ላዕለ ፡ ሶርያ ። (17a) ወሐይቀ ፡ ባሕር ፡ ትትመዘበር ፡ (= Arab. III [17a] عند ذلك تخرب السواحل) (16h) ‚Und einer von ihnen wird zum Herrscher über Syrien eingesetzt werden. (17a) Und die Meeresküste wird zerstört werden‘. Nach der Version Arab. III ist es Muhammed (el-Emîn), der zum Herrscher über Syrien ernannt wird; die äthiopische Version läßt es unbestimmt (፩ ፡ እምኔሆሙ ፡). Die Behauptung von B. S. 16, Z. 14 v. u.: ‚l'éthiopien dit que ce roi (Haroun) établira un de ses deux fils

Digitized by Google

— celui qui n'est pas appelé Moh'ammed — comme gouverneur de la Syrie' ist daher unrichtig.

S. 34, Z. 7 ,Le désert sera privé des ermites qui y vont', vgl. Text S. 36, Z. 4—5 und Übers. S. 64, Z. 1 v. u. und S. 65, Z. 1—2.

Z. 8 ,il n'y aura dans les montagnes personne qui erre çà et là'; Text S. 36, Z. 5 ወእልበሙ፡ እለ፡ ይነብሩ፡ ወስተ፡ አድባር፡ ዘእንበለ፡ ዘያንጌግዩ፡ ,und von jenen, die in den Bergen wohnen, wird es keinen geben, der nicht herumirren wird'.

Z. 14 ,[les esclaves] s'élèveront contre leur maîtres', vgl. Text S. 36, Z. 9—10 und Übers. S. 65, Z. 14—16.

Z. 11 v. u. ,les moines, les orphelins'; Text S. 36, Z. 6 v. u. ወመነከሳት፡ ወእጓለ፡ ማውታ፡ ወመበለታት፡ ,und Mönche und Waisen und Witwen'.

Z. 1 v. u. ,Nous allons vers l'Ouest'; Text S. 38, Z. 2 ንፈቅድ፡ ለምዕራብ፡ ,wir wollen nach dem Westen'.

S. 35, Z. 6 ,la terre', vgl. Text S. 38, Z. 10 und Übers. S. 66, Z. 20.

Z. 13 ,de l'Orient'; Text S. 38, Z. 5 v. u. እምዕራብ፡ ,vom Westen'.

Z. 16 ,près des morts qui habitent les tombeaux'; Text S. 38, Z. 1 v. u. እንተ፡ ላዕለ፡ መቃብረ፡ ሙታን፡ ,über die Gräber der Toten'.

Z. 4 v. u. ,se multiplieront même sur les arbres du désert', vgl. Text S. 40, Z. 9—11 und Übers. S. 67, Z. 19—25.

Z. 1 v. u. ,Quand la 49e année sera accomplie . . .'; Text S. 40, Z. 2 v. u. (25a) ወበተፍጻሜተ፡ ፵ ዓመተ፡ በ ፱ ዘመን፡ (25a) ,Und am Ende von vierzig Jahren im neunten Zeitalter'. Zur Lücke nach accomplie vgl. Text l. c., Z. 1 v. u. und Übers. S. 67, Z. 33—35.

S. 36, Z. 5 ,pleine d'erreur . . . de quelque part . . . celui qui prendra une forme', vgl. Text S. 42, Z. 5—8 und Übers. S. 68, Z. 8—14.

Z. 11 ,il recevra le pouvoir . . . sa méchanceté', vgl. Text S. 44, Z. 2—3 und Übers. S. 69, Z. 3—8.

Z. 15 ,[mais il ne voudra pas] afin que s'accomplisse [la parole de celui qui a été suspendu à] la croix . . . [Il jugera en faveur

Digitized by Google

de la veuve] de peur que cette vieille femme ne le tourmente, ne vienne à lui et ne s'attache à lui continuellement'; Text S. 44, Z. 6 ከመ ፡ ይትፌጸም ፡ ዘይቤ ፡ ዘተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ (ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል fehlt in Z_2) . . . (25 k) ከመ ፡ ኢታንጥየኒ ፡ ዛቲ ፡ እቤር ፡ እኰንና ፡ (እኰንና ፡ fehlt in Z_2) ከመ ፡ ኢትምጻእ ፡ ወኢታስርሐኒ ፡ ዘልፈ ፡ ,Damit in Erfüllung gehe das, was gesprochen hat, der da gekreuzigt worden auf dem Kreuzesholz . . . (25 k) Damit mir dieses alte Weib nicht zudringlich werde, werde ich ihr Recht schaffen, damit sie nicht komme und mich belästige' (Lukas xviii 5 ist von der äthiopischen Version wörtlich wiedergegeben).

S. 36, Z. 8 v. u. ,En ce temps-là la royauté, le sacerdoce et les miracles seront finis. Cet homme aura la tête grande'; Text S. 44, Z. 7 v. u. (25 l) ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ትትፌጸም ፡ ትንቢት ፡ (ትንቢት ፡ fehlt in Z_2) ወመንግሥት ፡ ወክህነት ። (25 m) ወትእምርቱ ፡ ለውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ዐቢይ ፡ ርእሱ ፡ ,Und in diesen Tagen werden das Prophetentum und das Königtum und die Priesterwürde aufhören. (25 m) Und die (das) Kennzeichen dieses Mannes sind (ist): er wird haben einen großen Kopf'.

Z. 5 v. u. ,l'œil droit joyeux', vgl. Text S. 44, Z. 15—17 und Übers. S. 70, Z. 1 v. u. und S. 71, Z. 1—2.

Z. 3 v. u. ,Quatre hommes', vgl. Text S. 46, Z. 3 und Übers. S. 71, Z. 7.

Z. 1 v. u. ,[Ils lui diront: Tu n'es pas Dieu, mais] un imposteur'; Text S. 46, Z. 4 ወይቤልዎ ፡ ኢክንከ ፡ አምላከ ፡ አላ ፡ ሐሳዊ ፡ (in Z_2 fehlen bloß ኢክንከ ፡ und አላ ፡) ,und sie werden zu ihm sprechen: Nicht bist du ein Gott, sondern ein Lügner'.

S. 37, Z. 6 ,viendra', vgl. Text S. 46, Z. 1 v. u. und Übers. S. 72, Z. 1.

Z. 7 ,tous ceux qui auront cru en lui, seront anéantis'; Text S. 48, Z. 1 ወይፌጽሞሙ ፡ ለእለ ፡ አምኑ ፡ ቦቱ ፡ ,Und jene, die an ihn glaubten, wird er vernichten'.

Digitized by Google

S. 37, Z. 8 ‚La face de la terre sera renouvelée'; Text S. 48, Z. 3 ወይሔድስ፡ ገጸ፡ ለምድር፡ ‚und er wird die Oberfläche der Erde erneuern'.

Z. 10 ‚à une [profondeur] de sept [coudées]' (dann S. 24, Z. 2 v. u.: ou de 7 coudées [éthiopien]), vgl. Text S. 48, Z. 4 und Anm. 4, dann Übers. S. 73, Z. 5.

Z. 9 v. u. [‚il se réjouira; s'il a fait le mal'] vgl. Text S. 48, Z. 10—11 und Übers. S. 73, Z. 18—20.

Am Schlusse weist das Ms. Eth. 123 noch einen größeren Zusatz auf, der aus mehreren Stücken zusammengesetzt ist. Der Text ist schlecht erhalten und bietet der Übersetzung manche Schwierigkeiten, aber eine größere Anzahl von Stellen müßten, wie sie uns jetzt vorliegen, doch anders als bei Basset übersetzt werden:

S. 37, Z. 4 v. u. ‚il y aura des prêtres impiés, paresseux'; Text S. 78, Kol. II, Z. 4 v. u. ወይከውኑ፡ ክሀናት፡ ክሑድያን፡ ሀኬያን፡ ለቤተ፡ ክርስቲያን፡ ‚und die Kirche wird ungläubige, träge Priester haben'.

Z. 1 v. u. ‚tous ceux qu'ils auront jetés dans l'habit religieux ne seront pas sauvés et ne sauveront pas les uns les autres; on abolira le Sabbat; on ne croira pas au jour de la Nativité ni au baptême'; Text S. 78, II, Z. 1 v. u. ወኵሎ፡ ያገብኡ፡ እስከ፡ ውስተ፡ እስኬማ፡ ዘላሌሆሙ፡ ኢይድኅኑ፡ ወኢያድኅኑ፡ ወይስዕሩ፡ ሰንበታተ፡ ወይክሕዱ፡ በዓላተ፡ ልደት፡ ወጥምቀት። ‚und einen jeden werden sie verraten, so daß sie (sogar) in dem Priesterkleide (σχῆμα), das sie anhaben (ዘላሌሆሙ፡ = ዘላዕሌሆሙ፡), nicht werden gerettet werden und auch (andere) nicht werden retten (können); und sie werden die Sonntage entweihen und an die Feste (pl. v. በዓል፡ ‚festum' und nicht በእለት ‚die') der Geburt und Taufe nicht glauben'.

S. 38, Z. 6 ‚on aimera la croix et la vie érémitique; toutes les créatures, hommes et femmes, seront joyeuses'; Text S. 79, I, Z. 4 ይትፌሥሑ፡ ዕፀወ፡ ገዳም፡ ወይትሐሠዩ፡ ኵሉ፡ ፍጥ

Digitized by Google

ረት ፡ ሰብእ ፡ ወእንስሳ ፡ ,werden die Bäume des Feldes frohlocken (vgl. hebr. Ps. xcvi, 12 אז ירננו כל עצי יער) und alle Geschöpfe, Menschen und Tiere (hebr. אדם ובהמה) werden erfreut sein‘. (B. verwechselt እንስሳ ፡ ,pecus‘ mit እንስት ፡ oder እንስቲያ ፡ ,feminae‘; ሰብእ ፡ bedeutet auch nie ,hommes‘ im Gegensatze zu ,femmes‘ wie ብእሲ ፡, sondern ,homines, genus humanum.‘)

S. 38, Z. 12 ,Ensuite il aura trente ans (dazu Anm.: Passage altéré). Puis viendra un faux Messie‘; Text S. 79, i, Z. 10 ወእምድኅረ ፡ ከነ ፡ ሎቱ ፡ ፵ዓመት ፡ ይመጽእ ፡ ሐሳዊ ፡ መሲሕ ፡ ,Und nachdem er (d. i. der friedliebende Herrscher) vierzig (es steht nicht ፴) Jahre regiert (verbracht) haben wird, wird der falsche Messias kommen‘. Vgl. noch dazu ,Die Erzählung der Sibylle‘ S. 40, Z. 5—6 und 14—15 und S. 79, Anm. 3.

Z. 6 v. u. ,Des bandes de moines, de diacres, d'évêques . . . et revêtu le froc se rassembleront. Il dit à . . . Prends tout cela. Il le prit et monta vers les cieux‘; Text S. 79, i, Z. 4 v. u. ወይትጋብኡ ፡ ጉባኤ ፡ ካህናት ፡ ወዲያቆናት ፡ ወመነኮሳት ፡ ወኤጲስ ፡ ቆጸሳት ፡ . . . ወአስኬማ ፡ ወክርስትና ፡ ወይቤሉሙ ፡ (l. ወይቤልዎ ፡ ?) ለጸልበ ፡ ንሣእ ፡ ኵሉ ፡ ዘንተ ። ወነሥአ ፡ ወዐርገ ፡ ውስተ ፡ ሰማያት ፡ ውእቱ ፡ ጸልበ ። ,Und eine große Schar von Priestern und von Diakonen und von Mönchen und von Bischöfen ... und das Priesterkleid (σχῆμα) trägt und sich zum Christentume bekennt, werden sich versammeln; und sie (?) werden zum Kreuz sagen: Nimm dies alles. Da nahm (es) und stieg in den (die) Himmel, (nämlich) das Kreuz‘. Es handelt sich hier um das Wiedererscheinen des Kreuzes beim jüngsten Gericht. Vgl. Bousset, *Der Antichrist* (Göttingen 1895), p. 155—158.

S. 39, Z. 6 ,avec lui mille et soixante seize hommes; ils arracheront les rochers comme un roseau‘; Text S. 79, ii, Z. 7 ምስሌሁ ፯ እልፍ ፡ ፸ወ፯ ወይበልዑ ፡ ጸላእተ ፡ ከመ ፡ ብርዕ ፡ ,und mit ihm werden siebentausend und siebenundsiebzig Menschen sein; und sie werden die Feinde wie einen Stroh-

Digitized by Google

halm verzehren (ጸላእት፡ ist plur. von ጸላኢ፡ ,hostis, inimicus' und nicht von ጸላዕ፡ [plur. ጸላዕት፡] = hebr. סלע ,rupes'). Vgl. noch Joel II, 5 ከመ፡ እሳት፡ እንተ፡ ትበልዕ፡ ብርዐ፡ = hebr. כ(קול להב)אש אכלה קש.

S. 39, Z. 12 ,Ensuite Michel soufflera dans une trompe pendant 30 ans; tous les os se rejoindront et toutes les chaires se rassembleront'; Text S. 79, II, Z. 12 ወእምድኅሬሁ፡ ይነፍኅ፡ ሚካኤል፡ ቀርነ፡ መጠነ፡ ፵ ዓመተ። ወይትጋብኡ፡ ኵሉ፡ አዕፅምት። ወእምዝ፡ ይነፍኅ፡ ሚካኤል፡ መጠነ፡ ፵ (sic) ወይሰፈዩ፡ ኵሉ፡ አዕፅምት፡ ወይትጋብኡ፡ ኵሉ፡ ሥጋት። ,Und hernach wird Michael in ein Horn vierzig Jahre lang blasen. Und alle Knochen werden sich vereinigen. Und hernach wird Michael vierzig [Jahre] lang blasen und alle Knochen werden zusammengefügt werden und alle Fleischteile werden sich vereinigen'. BASSET dürfte die Worte ወእምዝ፡ ይነፍኅ፡ ሚካኤል፡ መጠነ፡ ፵ ወይሰፈዩ፡ ኵሉ፡ አዕፅምት፡ deswegen in der Übersetzung weggelassen haben, weil sie schon in der vorangehenden Zeile erwähnt werden und dann bloß eine Wiederholung wären; er übersieht aber dann die auf ወይትጋብኡ፡ ኵሉ፡ ሥጋት፡ folgenden Worte ወበሣልስ፡ ንፍኀተ፡ ቀርን፡ ሶበ፡ ይነፍኅ፡ ሚካኤል፡ መጠነ፡ ፵ ዓመተ፡ ወይትነሥኡ፡ ሙታን፡ ከመ፡ ቅጽበተ፡ ዐይን፡ (,Und beim dritten Hornblasen, sobald Michael vierzig [nicht: dreißig] Jahre lang geblasen haben wird, werden sich die Toten in einem Moment [wie in einem Augenblinzeln] erheben'), dann ወይሰፈዩ፡ ኵሉ፡ አዕፅምት፡ an zweiter gegenüber ወይትጋብኡ፡ አዕፅምት፡ an erster Stelle. Der Erzengel Michael wird also drei Mal ins Horn blasen. Beim ersten Male werden die Knochen sich vereinigen, beim zweiten die Knochen mit den Fleischteilen und beim dritten werden die Toten auferstehen. In der Baruch-Version und in der Liturgie Jakobs von Sarug heißt es: በዳግም፡ ንፍሐተ፡ ቀርን፡ ይሰፈያ፡ አፅፅምት፡ ምስለ፡ ሥጋ፡ (zitiert DILLMANN, *Lexikon* s. v. ሰፈየ፡).

Z. 5 v. u. ,l'éclat du soleil s'affaiblira; de même dans les

Digitized by Google

étoiles, les unes auront leur clarté diminuée et resteront dans l'abaissement; d'autres conserveront leur splendeur'; Text S. 79, II, Z. 6 v. u. ወበ ፡ ፀሐይ ፡ እምፀሐይ ፡ ይኄይስ ፡ ክብሩ ፡ ወበ ፡ ከዋክብት ፡ እምከዋክብት ፡ ይኄይስ ፡ ክብሩ ፡ ወይቀውሙ ፡ በኀሳር ፡ ወበ ፡ በክብር ። ‚Und es wird eine Sonne geben, die an Pracht die (jetzige) Sonne übertrifft, und Sterne, die an Pracht die (jetzigen) Sterne übertreffen. Und manche (d. i. die Sünder) werden mit Schmach bedeckt sein, andere wieder der Ehre teilhaftig werden'. Vor ወይቀውሙ ፡ dürfte was ausgefallen sein. Sirach v, 13 δόξα καὶ ἀτιμία wird in der äthiopischen Übersetzung durch ክብር ፡ ወኀሳር ፡ wiedergegeben (v. Dillmann, *Lexikon*, s. v. ኀሳር ፡).

Version Arab. III (= Version Arabe[1] bei Basset).

S. 41, Z. 1 ‚Ceci est l'interprétation donnée par Sibylle (Sibillâ) la prophétesse fille d'Hercule (Harqal), chef des sages d'Éphèse (Efésis), du songe que virent cent philosophes de la ville de Rom (Roum) la même nuit'; Text S. 7, Z. 1 هذه حكمة الامراه المعروفه سبيلا النبيه بنت هرقل راس حنفا (حنفا ist wahrscheinlich aus حكما verderbt) افسس وتفسيرهـــا (fehlt in B.s Ms. وتفسيرها) المنام الذى راه المائة رجل الحكما من اهل مدينة روميه فى ليلة واحده وساعه واحده (in B.s Handschrift fehlt واحده وساعه im Text, وساعه ist aber am Rande dann hinzugefügt) ‚Dies ist die Weisheit der bekannten Frau, der Prophetin Sibylle, der Tochter des Heraklius, des Hauptes der Frommen (der Weisen) von Ephesus und ihre Erklärung des Traumes, den die hundert weisen Männer von den Leuten der Stadt Rom an einer (und derselben) Nacht und an einer (und derselben) Stunde gesehen haben'.

S. 43, Z. 3 ‚que ne surpasse en mérite aucun prophète'; Text S. 15, Z. 6 v. u. الذى لا شى افضل منه ‚von dem es nichts Besseres gibt'.

Digitized by Google

S. 44, Z. 1 ‚pour qu'il nous fasse connaître le sens de ce rêve'; Text, S. 17, Z. 7 ان يلهمنا تفسيرة (19) ثم انصرفوا كما امرتهم ‚daß er uns seine (des Traumes) Erklärung eingebe. (19) Dann entfernten sie sich, wie sie es ihnen sagte'.

Z. 18 ‚avait une lune'; Text, S. 19, Z. 9 له نور ‚hatte Licht'.

Z. 19 ‚avec des rayons'; Text S. 19, Z. 7 v. u. وحوله شعاع ‚und rings um sie waren Strahlen'.

Z. 7 v. u. ‚au venin foudroyant', vgl. Text S. 19, Z. 2 v. u. und Anm. 17.

S. 45, Z. 3 ‚Dieu très glorieux, dont la mention habite les cieux élevés'; Text S. 21, Z. 8 الله جل ذكرة ساكن السما العلـــيـــا (جل ذكرة entspr. ܚܠܐ ܕܐܬܡܩܕ der karschunischen Rezension der Version Arab. III und hebr. יתברך שמו) ‚Gott, (sein Andenken sei erhaben,) der die (den) höchsten Himmel bewohnt'.

Z. 12 ‚il n'y aura chez eux ni agitation, ni erreur, ni querelle'; Text S. 21, Z. 1 v. u. ليس فيهم مراياة ولا ضلال ولا محال ‚es wird unter ihnen keine Heuchelei, keine Verirrung und keine Schlauheit geben'.

S. 46, Z. 1 v. u. ‚il leur donnera ce que l'oreille n'a jamais entendu'; Text S. 27, Z. 6 يعطيهم ما لم ترة عين ولم تسمع به اذن ‚wird er geben was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat'.

S. 47, Z. 16 ‚ensuite, celui qui a été suspendu au bois [de la croix] le châtiera par le feu et par l'épée'; Text S. 29, Z. 4 ومن يعبد ذلك الذى علق على العود يعذب بالنار و السيف ‚und jene, die den ans (Kreuzes-)Holz Gehefteten verehren werden, wird er (der König) mit Feuer und Schwert züchtigen'. (B. liest also وبعد für ومن يعبد oder verwechselt diese Stelle mit der Version Arab. I [vgl. diese S. 29, Z. 3 und Anm. 2 meiner Ausgabe]). Danach ist auch die Bemerkung B.s S. 14, Z. 3: ‚La version arabe [2] (l. arabe [1]) mentionne seule (inexactitude historique) le châtiment que lui fera subir celui qui a été suspendu sur la croix' zu berichtigen.

Digitized by Google

S. 47, Z. 6 v. u. ‚qu'on appellera Mâmâdious (Moh'ammed) ... nombre d'années 48 et 44 ...' (und dazu Anm.: Passage altéré); Text S. 29, Z. 3 v. u. يقال له ماماديوس اربعين وثمانيه واربعين واربعه عدد اسمه ‚genannt Mâmâdius, 48 (مح) und 44 (مد) ist der Zahlenwert seines Namens', also محمد.

S. 48, Z. 11 ‚et tueront d'abord une foule considérable'; Text S. 31, Z. 3 v. u. ويقتلون قتل كثير ‚und sie werden viele töten'.

Z. 16 ‚Il lui viendra des présents des îles de la mer, de la France, et à cette époque, aucun de ces maux n'existera en France. En ce temps-là et en ces jours, la Syrie sera prospère'; Text S. 33, Z. 4 وتجيه الهدايا من جزاير البحر ومــــن (16 c) الافرنجيه (16 d) ولا يكون فى الافرنجيه شيًا من هذا الشر فى ذلك الزمان (16 e) وفى ايامه تكون سوريه فى عمران (16 c) ‚Und es werden Geschenke an ihn kommen von den Inseln des Meeres und vom Frankenlande. (16 d) Und im Frankenlande wird es zu dieser Zeit nichts von diesem Bösen geben. (16 e) Und in seinen Tagen wird Syrien sich des Wohlstandes erfreuen'.

Z. 10 v. u. ‚celui qui est venu de Théman'; Text S. 33, Z. 4 v. u. الذى جا من التيمن (16 h) ويلى سوريا (16 i) ... منه شدايد كثيره ‚der vom Süden gekommen ist. (16 h) Und er wird über Syrien herrschen. (16 i) ... durch ihn werden viele Unglücksfälle (kommen)'. Vgl. noch S. 33, Anm. 10 zu Arab. III.

Z. 5 v. u. ‚Les esclaves serviront les chefs'; Text S. 35, Z. 6 والعبيد يرون انهم الروسا والولاة ‚und die Sklaven werden sich als Herren und Herrscher ansehen'.

S. 49, Z. 7 ‚ils seront orgueilleux', vgl. Text S. 35, Z. 8 v. u. und Anm. 10.

Z. 8 ‚Ils seront jugés à cause de leur actions'; Text S. 35, Z. 6 v. u. وهم يبكتوا منه ومن اعمالهم يدانون ‚Und sie werden deswegen gezüchtigt und infolge ihrer Taten gerichtet werden'.

Z. 10 v. u. ‚ils s'empareront de la ville qui est en Orient'; Text S. 37, Z. 11 وتملك البلاد قومًا لا يعرفون ويملكوا المدينه التى بالمشرق (20 b) (20 b) ‚Und Leute, die man nicht kennt,

Digitized by Google

werden sich der Städte bemächtigen und sie werden sich der Stadt, die im Osten liegt, bemächtigen'.

S. 50, Z. 10 ,Où allez-vous? . . . Nous allons en Occident! . . . Et vous, où allez-vous? . . .'; Text S. 39, Z. 2 الى اين تريدون (= ለእይቴ፡ ትሬቅዱ፡ der äthiopischen Version) . . . نريد المغرب . . . الى اين تريدون انتم ,wohin wollet ihr (gehen)? . . . wir wollen nach dem Westen . . . wohin wollet ihr (gehen)?'

Z. 12 v. u. ,Il y aura sur eux une grande affliction'; Text S. 39, Z. 11 ويكون فى البحر حزنًا كثيرًا (24 c) (24 c) ,Und auf dem Meere wird es viel Trauer geben'.

Z. 4 v. u. ,de l'Orient'; Text S. 39, Z. 5 v. u. من المغرب ,vom Westen'.

S. 51, Z. 10 ,on ne trouvera personne pour la recevoir, à cause de l'abondance des biens et de la quantité des récoltes de la terre; tous les arbres donneront des fruits'; Text S. 41, Z. 9 فلا يجد من ياخذها منه لكثرة الخيرات (25 e) وتكثر غلة الارض والاشجار جميعها تعطى اثمارها ,und es wird niemand zu finden sein, der sie von ihm nimmt wegen der vielen Güter. (25 e) Und die Erträgnisse der Erde werden viel sein und alle Bäume werden Früchte hervorbringen'. Vgl. dazu noch die äthiop. Version 24 e ወይበዝኅ፡ ፍሬያተ፡ ምድር፡ (S. 40, Z. 9).

Z. 14 ,la dévotion continuera dans le désert'; Text S. 41, Z. 8 v. u. وتمكث العباد فى البريه ايضا ,und auch die Frommen werden sich in der Wüste aufhalten'.

Z. 16 ,le monde sera rempli de gens bénissant l'apparition des biens purs'; Text S. 41, Z. 7 v. u. ويكون العالم كله اناس مباركين اطهار انقيا اخيار ,und in der ganzen Welt wird es (nur) gesegnete, reine, heilige und gute Menschen geben'.

Z. 11 v. u. ,les maisons', vgl. Text S. 41, Anm. 13.

Z. 6 v. u. ,, . . . sera enceinte dans le péché . . " (und dazu Anm.: Passage altéré); Text S. 41, Z. 2 v. u. تحبل بنت بكر عذرى من اخزى بالخطيه (والسكات فى ذلك اجل) ,wird eine Jung-

Digitized by Google

frau (عذرى ist Erklärung zu بنت بكر) schwanger werden von dem Verworfensten (Schändlichsten) in(folge) der Sünde (und es ist besser, darüber zu schweigen)‘. Vgl. noch dazu die karschunische Version S. 40, Z. 3 v. u. ܘܬܚܒܠ ܡܢܗ. . . . ܡܢ ܪ̇ܓܠ ܡܣܩܒܚ ܡܠܥܘܢ.

S. 51, Z. 4 v. u. ‚Elle enfantera un fils‘; Text S. 43, Anm. 1 (26 c) وتمكث حامل تسعة شهور وتلد ابنا (26 c) ‚Und sie wird neun Monate schwanger sein und einen Sohn gebären‘.

S. 52, Z. 2 ‚à la chevelure abondante‘; Text S. 45, Z. 3 v. u. جيد الشعر ‚mit schönem Haar‘ (جيد dürfte aber verderbt sein; die äthiopische Version hat allenfalls ወውኁድ፡ ሥዕርተ፡ ርእሱ፡; es würde auch nicht zur sonstigen Schilderung des Antichrist, als eines menschlichen Ungeheuers, passen).

S. 52, Z. 16 ‚mais il ne voudra pas‘; Text S. 45, Z. 6 ولم يكن يشا الى زمان ‚und er wird eine Zeitlang nicht wollen‘.

Z. 12 v. u. ‚Il jugera en faveur des veuves pour qu'elles n'insistent pas près de lui constamment, qu'elles ne le suivent et le contraignent pas‘; Text S. 45, Z. 8 v. u. فحكم للارمله لانها كانت تتردد اليه فى كل حين وخشى ان تتعبه وتلزمه (26 m) ‚Da sprach er der Witwe Recht zu, weil sie ihn stets besuchte und er fürchtete, daß sie ihn belästigen und verfolgen würde‘.

Z. 9 v. u. ‚la prosperité‘; Text S. 45, Z. 6 v. u. النبوة ‚die Prophetie‘.

S. 53, Z. 3 ‚la parole de David‘; Text S. 47, Z. 4 v. u. قول داوود اذ يقول ‚das Wort Davids, der da spricht‘.

Z. 11 ‚il s'enfoncera‘; Text S. 49, Z. 5 وتقوض ‚und es wird zerstören‘.

Z. 6 v. u. ‚Les croyants iront avec lui dans la vie des délices éternelles‘; Text S. 49, Z. 7 v. u. ويذهب المومنين به الى النعيم الابدى ‚und die an ihn glauben werden ins ewige Paradies kommen‘.

Digitized by Google

Die Version Arab. II (= Version Arabe [2] bei Basset).

S. 54, Z. 7 v. u. ‚mais la force leur fut enlevée par Dieu très haut'; Text S. 9, Z. 3 واخذت منهم القوة وانقطعت عنهم من سر الله ‚da wurde ihnen die Macht (der Prophetie) genommen und entzogen infolge eines Geheimnisses Gottes'.

Z. 6 v. u. ‚Lorsque Titus ... les emmena en captivité', vgl. Text S. 9, Z. 5 und Anm. 3.

S. 55, Z. 8 ‚pour nous apprendre ce qui arrivera jusqu'à la fin des temps, afin que nous en informions la ville de Rome et ses grands. Ils rapportèrent cela à César, roi de Rome'; Text S. 11, Z. 4 لنعلم ما يكون فى اخر الازمان (4) و ان علما روميه مع عظمايها فرفعوا ذلك الامر الى قيصر ملك الروم ‚damit wir wissen, was am Ende der Zeiten geschehen wird. (4) Da brachten die Gelehrten und Großen Roms diese Angelegenheit vor den Kaiser, den Herrscher Roms'.

Z. 16 ‚un des grands de Rome ... pour informer ses philosophes de ce songe', vgl. Text S. 11, Z. 12—15 und Anm. 4.

Z. 2 v. u. ‚la marche du soleil et de la lune', vgl. Text S. 15, Z. 1 und Anm. 1.

S. 56, Z. 3 ‚Chamalou', vgl. Text S. 15, Z. 6 und Anm. 2.

Z. 7 ‚jusqu'à ce qu'elle atteignit l'âge de 294 ans'; Text S. 15, Z. 3 v. u. الى ان بلغت مايتين [و]اربعه وتسعين سنه وثلثه شهور ‚bis sie ein Alter von 294 Jahren und 3 Monaten erreichte'.

Z. 11 v. u. ‚le premier était d'une lueur éclatante, plain de rayons; son éclat remplissait le monde entier d'une lumière brillante'; Text S. 19, Z. 1 (1) الاوله فانها كثيرة الضوا وشعاع ضوها فى (1) الدنيا كلها لتورى بهجه جدا ‚Die erste hatte viel Licht, und die Strahlen ihres Lichtes entfalteten einen prächtigen Glanz in der ganzen Welt'. Für لتورى wird aber vielleicht لنورة zu lesen sein, so daß dann diese Stelle zu übersetzen wäre: ... und die Strahlen ihres Lichtes waren in der ganzen Welt; ihr Licht hatte einen prächtigen Glanz.

Digitized by Google

S. 56, Z. 3 v. u. ‚mêlé de cendres'; Text S. 19, Z. 11 مملوا رماد ‚voll von Asche'. Vgl. noch T. l. c., Anm. 4.

S. 57, Z. 4 ‚couvert de nuages et était agité', vgl. Text S. 21, Z. 1—2 und Anm. 2 und 3.

Z. 10 v. u. ‚aimant la honte; ils verseront le sang'; Text S. 23, Z. 8 يحبون الهوان و اراقت الدما (= Arab. III واهراق الدما) ‚werden sie das Gemeine und das Blutvergießen lieben'.

Z. 6 v. u. ‚le monde sera ruiné de leur temps'; Text S. 23, Z. 4 v. u. وتخرب الدنيا على يديهم ‚und die Welt wird durch sie vernichtet werden'.

Z. 5 v. u. ‚une lumière descendra bis à Bethléem', vgl. Text S. 23, Z. 13—14 und S. 25, Z. 1 und Anm. 1.

S. 59, Z. 12 ‚dont le règne sera accompli en 27 ans'; Text S. 33, Z. 1 ويكون ملكه تامًا اثنين وعشرين سنه ‚und seine Herrschaft wird volle zweiundzwanzig Jahre währen'. Danach ist auch die Bemerkung BASSETS S. 15, Z. 4 v. u.: Le chiffre de 27 donné par la version arabe [2] est sans doute une erreur zu berichtigen.

Anm. I, Z. 2 ‚Et ensuite . . . . ceux qui l'adoreront, formeront un peuple nombreux'; Text S. 33, Z. 7 (14) ومن بعد . . . ويعرفونه الامم (Hs. بالامم) ويكون الذى يعبدونه خلق كثير (14) ‚und hernach werden . . . die Völker erkennen, und jene, die ihn verehren werden, werden zahlreich sein'. Vgl. noch S. 32, Anm. 3 zu Arab. II.

Z. 3 v. u. ‚En ce temps-là le péché se multipliera; les prêtres aimeront la nourriture et la boisson'; Text S. 35, Z. 8 (17 c) وفى ذلك الزمان تكثر الخطيه ويظهر الزناة (17 d) ويمشون ورا الخطيه ويحبون الطعام والشراب (17 c) ‚Und zu dieser Zeit wird die Sünde zunehmen und die Ehebrecher werden erscheinen; (17 d) und sie werden (nur) der Sünde folgen und das Essen und das Trinken lieben'.

S. 60, Z. 6 ‚quand vous verrez la nation chez laquelle tout cela arrivera soyez certain que ce que Dieu a dit au prophète sera confirmé'; Text S. 37, Z. 3 واذا رايتم الامه النجسه (19)

Digitized by Google

تدخل الهياكل وتاكل قربان الله حينيذ يتم ما قال له النبى ,Und sobald ihr gesehen haben werdet, daß das unreine Volk die Tempel betritt und das Opfer Gottes verzehrt, da wird das, was der Prophet gesprochen, in Erfüllung gehen'.

Z. 13 ,de l'Orient . . . de l'Occident'; Text S. 37, Z. 1 v. u. من المشارق . . . من المغارب ,von den Gegenden des Ostens . . . von den Gegenden des Westens'.

Z. 7 v. u. ,qui anéantiront toute la terre'; Text S. 43, Z. 4 ويملكون الارض كلها ,und sie werden sich der ganzen Erde bemächtigen' (B. liest also ويهلكون für ويملكون).

Z. 5 v. u. ,dans la montagne qu'on appelle le Mont des Monts'; Text S. 43, Z. 6 فى الجيل الذى يقال له جيل الاجيال ,im Zeitalter, das Zeitalter der Zeitalter genannt wird'. (جيل ist also in جبل verlesen.) Danach ist auch die Behauptung B.s S. 21, Z. 6: La version arabe [2] dit que la femme l'enfantera dans la montagne des montagnes zu berichtigen.

S. 61, Z. 11 ,les prêtres, les docteurs et les rois'; Text S. 45, Z. 6 v. u. الاحبار و الكهنه و الملوك ,die Gelehrten und die Priester und die Könige'.

Z. 7 v. u. ,à cause de cette idolâtrie'; vgl. Text S. 47, Anm. 1.

Z. 1 v. u. ,Alors arrivera l'heure inévitable'; Text S. 49, Z. 6 (22 u) عند ذلك تكون الساعة الكبيرة التى لا بد منها (22 u) ,da wird die große Stunde kommen, der man nicht entgehen kann'.

S. 62, Z. 9 ,de Monseigneur Pierre (Mâr Bat'ros), l'apôtre saint et puissant, de Monseigneur Georges (Mâr Djirdjis) et de tous les saints'; Text S. 49, Z. 5 v. u. ومار بطرس الرسول و القديس العظيم مار جرجس و جميع القديسين ,und des Mâr Petrus, des Apostels und des großen Heiligen Mâr Gregorius und aller Heiligen'.

Z. 13 ,Que Dieu pardonne à celui qui a écrit et lu [ce livre]'; Text S. 49, Z. 2 v. u. غفر الله لمن كتب وقرا وسمع ,Möge Gott jenen verzeihen, die [dieses Buch] geschrieben und gelesen und es (vortragen) gehört'.

Digitized by Google

Neues aus Arabia Petraea.

Von

Alois Musil.

Unter dem Titel ‚Ausflüge in der Arabia Petraea‘ faßte B. Moritz in den Mélanges de la Faculté orientale, Beyrouth (Syrie) 1908, S. 387—436[1] die Ergebnisse der im Frühsommer 1905 und 1906 von einzelnen Stationen der Ḥeǵâzbahn aus nach einigen Ruinen unternommenen Exkursionen zusammen.

Der erste Besuch galt der Stadt Maʿân und der Ruine al-Muṭrâb, der zweite dem Stadtgebiete von Petra, der dritte der nabaṭäischen Anlage al-Ḳrejje und der vierte dem ḳuṣejr ʿAmra. Über die Entstehungszeit des letzteren äußert Moritz kurz seine Meinung. Im Anhange bespricht er einige arabische Inschriften an der syrischen Pilgerstraße und die Stammeszeichen der Beduinen.

Seine topographischen und ethnographischen Beobachtungen sind nicht immer zutreffend, und ich würde mich mit ihnen nicht beschäftigen, wenn sie meine in der *Arabia Petraea* niedergelegten Ausführungen nicht tangieren und nicht diesen öfters widersprechen würden. Moritz tritt als Fachmann in der toponymischen Rechtschreibung auf, bemängelt die Orthographie von Burton und Wallin (S. 399, Anm. 3) und schreibt (S. 397, Anm. 2): ‚Auch Musils Transkriptionen sind bisweilen nicht verständlich z. B. in dem obigen Namen Harabt هرابة en Naṣâra; Aila als Ila (Brünnow ii, 333); el Qerên ist arabisch

[1] Diesen Aufsatz bekam ich erst jetzt nach meiner Rückkehr aus Arabien zu Gesicht.

Digitized by Google

nicht القران, sondern القرين, Moje(t el Ḫalde) nicht مية, sondern موية eigentlich مويه; El Ma'êsret el Kebîre etc. ist unmöglich, ebenso Harabt el Faṭûme, Faṭṭûme فطّومة hat keinen Artikel und هرابة soll wohl خرابة sein. Nachträglich finde ich bei MUSIL *Edom* (II, 217) den Namen Sîq für zwei Lokalitäten.'

Wenn man meine Transkription bemängeln will, so ist doch zunächst die unumgängliche Voraussetzung, daß man meine Publikationen zitiert und genau wiedergibt.

MORITZ beanständet ‚Harabt هرابة en Naṣâra', aber ich schreibe immer (WZKM S. 394 et passim, Umgebungskarte von Wâdi Mûsa und A. P. II Edom) harâba(t).

A. P. II Edom 1. Teil S. 260 steht: ‚Etwa 20 Minuten nordöstlich von el-'Aḳaba . . . ist ein ausgedehntes Ruinenfeld, das Îla heißt . . . '. So hat man mir den heutigen Namen der Ruine genannt und so habe ich ihn verzeichnet. Übrigens ist das î dialektologisch vollkommen gerechtfertigt. Daß der alte Name Ajla lautete, wußte ich ebensogut wie MORITZ; führe ich doch die gesamte geographisch-historische Literatur über ايلة an.

‚El Qerên ist arabisch nicht القران, sondern القرين'. Wo schreibe ich el Qerên? A. P. II Edom 2. Teil S. 283 steht doch al-Ḳrên القرين und dieses Verzeichnis ist maßgebend. Auf meiner Karte liest man al-Ḳrên. In der WZKM l. c. S. 401 steht freilich al-Ḳrên القران, aber S. 402 wieder al-Ḳrên und jeder, der arabisch lesen kann, erkennt sofort, daß es ein Druckfehler sein muß. Übrigens schreibe ich in ‚Edom-Voranzeige' über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom (Anzeiger d. phil.-hist. Kl. 1904, S. 6) ebenfalls al-Ḳrên القرين.

‚Moje(t el Ḫalde) nicht مية, sondern موية eigentlich مويه'. In der WZKM l. c. Seite 402 steht immer el-Ḫâlde الخالدة, A. P. Edom ebenfalls immer el-Ḫâlde, auf der Karte el-Ḫâlde; wo schreibe ich elḪalde? Und nun gar die Bemerkungen über ‚mojet' موية، مويه?! In A. P. Edom 2. Teil S. 262 liest man doch موية الخالدة, S. 261 موية الخفيرة, S. 259 موية جوزا, S. 271 موية شرة u. s. f.

Digitized by Google

In der WZKM S. 402 schrieb ich freilich مية, aber ich tat es aus guten Gründen: Das و ist nämlich im Dialekt gar nicht hörbar, und das Wort lautet: Moje = مُيَّة.

,El Ma'êsret el Kebîre etc. ist unmöglich.' Woher Moritz el-Ma'êsret المعيسرة hat, weiß ich nicht; ich schreibe immer el-Ma'êṣre المعيصرة, oder Ma'êṣret معيصرة. Die Hügelreihen nordöstlich von ed-Dêr heißen al-Ma'êṣrât; in ihnen entspringen drei Täler; das erste (von Westen an) heißt al-Ma'êṣret aṭ-Tarfâwijje = das Tal Ma'êṣre mit dem Ṭarfa'-Gebüsch; das zweite Ma'êṣrêt al-Wasṭa = das Tal Ma'êṣre das mittlere, und das dritte tel'e oder šaṭnet al-Ma'êṣre al-Kebîre, das Tal Ma'êṣre, das Große. Ich wäre begierig die Gründe zu vernehmen, warum der Name far'at, tel'et, šaṭnet al-Ma'êṣret al-Kebîre unmöglich sein sollte. Das ist mir vollkommen unbegreiflich. Das Diminutivum kann doch in diesem Falle keine Rolle spielen.

,Ebenso Harabt el Faṭûme, ,Faṭṭûme فطّومة hat keinen Artikel'. **Wo** fand Moritz in meinen Werken ,Harabt', wo Faṭûme? Kann er nachweisen, daß Faṭûma keinen Artikel hat und auch keinen haben kann? Ich glaube nicht. Ich notierte es mit und ohne Artikel und schreibe auch dementsprechend im Anzeiger (l. c. S. 9) ohne Artikel فطومة und sonst mit Artikel. Die Verdoppelung des ط habe ich nie wahrgenommen; der erste Vokal ,a' wird nur flüchtig ausgesprochen, man hört ,^{e}f^{a}ṭûma'.

,هرابة soll wohl خرابة sein.' Durchaus nicht. Moritz kennt die dialektologische Bedeutung des هرابة nicht und will es mit dem vulgären ,ḫarâba' خرابة ersetzen. Der einheimische Beduine wird die künstlichen Felsenhöhlen, um die es sich hier doch handelt, nie خرابة nennen, gleichwie er die sanften Abhänge, die nördlich das Wâdi Mûsa abschließen, nicht mit ,ǵebel' bezeichnen wird, wie es Moritz tut (l. c. S. 396).

Ich schreibe die Ortsnamen grundsätzlich so, wie ich sie höre, ohne mich, abgesehen von wenigen Ausnahmen, auf die Etymologie derselben einzulassen, die oft selbst den Einheimischen unverständlich ist. Dies bewahrt vor willkürlicher, oft unbewußter Beeinflussung und verleiht den Ortsverzeichnissen den Wert einer Originalquelle,

Digitized by Google

schließt aber freilich Gehörfehler nicht aus. Moritz geht anders vor. Um seine Transkription el Muṭrâb (l. c. S. 391) zu rechtfertigen, schreibt er Anm. 1: ‚Die Namensform Umm el trâb, die sich bei manchen Reisenden dafür angegeben findet, ist für einen Steinhaufen unmöglich. Bekri ١٢٥ erklärt المُطْرَبَة als: الطريق الضيق فى الجبل لايكون الّا به او بالحرّة.‘

Nun liegt die Ruine el Muṭrâb in einer ausgedehnten, sandigen, mit grobem Schotter bedeckten Ebene, und nach Bekri bedeutet ‚al-Muṭraba einen eingeklemmten (engen) Weg, wie solcher nur im Gebirge oder in der vulkanischen Landschaft vorkommt‘. Diese Bedeutung kann also auf elMuṭrâb unmöglich passen. Ich habe den Namen dieser Ruine mit Umm et-trâb wiedergegeben. Dieser Name braucht ‚für einen Steinhaufen‘ nicht unmöglich zu sein; er kommt sowohl in Arabia Petraea als auch in Nordarabien öfters vor und kann nicht nur ‚Staubhaufen‘ bedeuten (wie Moritz anzunehmen scheint), sondern auch ‚Ruine, in oder bei der die Trâbpflanzen wachsen‘. Die Moritz unbekannte Pflanze Umm at-trâb امّ التراب gehört nach Dr. Wagner, dem ich ein Exemplar zeigte, zu der Zygophyllaceengattung Fogonia.

S. 396, Anm. 1 schreibt Moritz ‚seinen (des Unterlaufes des Baches von Wâdi Mûsa) Namen el Sîaq (Brünnow) kann ich gegen el Sîaqh (Musil) verbürgen‘. Ich hörte und notierte as-Sijjaṛ oder aṣ-Ṣijjaṛ السيّغ او الصيّغ (siehe Arabia Petraea, Edom 1. T. S. 120, 150, und die Umgebungskarte von Wâdi Mûsa). Meine Gewährsmänner waren fast immer Angehörige der im Wâdi Mûsa selbst lagernden Bdûl und ʿAmârât, nicht die Fellâḥîn von el-Ǧi (Moritz falsch Elgi), deren Kenntnisse der lokalen Nomenklatur von Wâdi Mûsa sehr mangelhaft sind. Übrigens werden die Laute س und ص sowie ق und غ öfter verwechselt. (Vergl. zu letzterem Fellâḥîn: Ḳišla قشلة, Bedw: Ṛašla غشلة.)

‚Die von ihren Abhängen herunterkommenden und in den Bach von Wâdi Mûsa sich ergießenden Wâdis heißen von West nach Ost: ‚Wadi il Maʿaiṣra, Wadi Turkmân oder Turkmânîje (5), Wadi il Ḥîsch, Wadi Cherâb il Naṣârâ‘ und in der Anm. 5: ‚Wie Brünnow

Digitized by Google

gibt. Da MUSIL (bei BRÜNNOW II, p. 329 zu 135, 13) die Richtigkeit bezweifelt, so fragte ich ausdrücklich danach‘. MORITZ selbst hat die Täler nicht besucht und sein Gewährsmann war gar nicht zuverlässig. Nicht 4, wie MORITZ angibt, sondern nur 3 Täler münden von Norden in den Bach Wâdi Mûsa. Es gibt nicht eins, sondern drei Täler Maʿêṣre, und das östlichste kann drei verschiedene Namen führen, wie aus meiner Karte ersichtlich ist.

S. 397: ‚Der Name el Mêr bei BRÜNNOW ist richtig (gegen MUSILS Nemêr)‘. In der WZKM l. c. S. 395, 398, in A. P. II Edom 1. T. 396 ff. und auf der Karte schreibe ich immer en-Nmêr und begreife nicht, wie mir MORITZ das Nemêr imputieren kann. In Wirklichkeit hört man ‚harâbten’mêr‘, wobei der dialektologische Klang des auslautenden ‚n‘ vor dem anlautenden ‚m‘ dem des ‚l‘ sehr nahe kommt. Ich transkribierte 1898, 1900, 1901 immer en-Nmêr, auch án-Nmêr. 1902 hatte ich BRÜNNOWS Petra, wo el-Mêr stand, mit, und fragte meinen Gewährsmann Derâwîš von den Bdûl nach der Bedeutung dieses Namens. Er meinte: ‚Es hielt sich in ihr einige Zeit der junge Sohn eines Panthers (eben Nimr, Nmêr نمير, ابن بمر) auf. Auch auf PALMERS Karte findet sich östlich von ʿAbde der Name ḳaṣr und naḳb abu l-Mâr. Als ich die dortige Gegend erforschte, notierte ich ḳaṣr abu Nmâr und hörte die Erklärung: ‚Es wohnen hier recht oft die Panther = Nmâr نمار, انمار.‘

S. 397, Anm. 3. ‚Der Weg ist häufig weggebrochen, zerstört und unsichtbar. Die scharfe Kritik MUSILS an den Angaben BRÜNNOWS über die Wege auf die Felsen (II, p. 330 zu 173, 24 und 188, 25) berührt eigentümlich‘. BRÜNNOW (Provincia Arabia I, S. 188) schreibt: ‚Auf dem Gipfel des heiligen Berges der Nabatäer oberhalb der Obelisken liegen die Trümmer der Kreuzfahrerburg, die den einzigen Zugang von der Theaterwand her beherrschte‘.

In der WZKM l. c. S. 398 bemerkte ich: ‚Auf den Obeliskenberg führt nicht ‚ein einziger‘ Weg, sondern vielmehr folgende Wege: und zähle nachher 7 Wege auf. Das ist meiner Ansicht nach eine tatsächliche Berichtigung, die mit ‚scharfer Kritik‘ nichts zu tun hat. MORITZ ‚verschärft‘ sie eigentlich, denn er fügt noch einen achten Weg

Digitized by Google

hinzu und schreibt: ‚Den von mir oben angegebenen Weg hat auch MUSIL nicht‘. Daß die Führer des Herrn MORITZ häufig genug stritten, ob es an dem und dem Abhang eine ‚sikke‘ gäbe, glaube ich sehr gerne. Die Führer waren ja Fellâḥîn aus el-Ǧi, nicht einheimische Beduinen; auch suchten sie vergeblich eine ‚sikke‘ (bequeme Straße) auf diesen Abhängen.

S. 403 bemängelt MORITZ die Schreibung BURTONS und DUSSAUD ET MACLERS: ʿAfnán, ʿAfnan und setzt dafür ʿEṯnân. Nun werden ث und ف im Dialekte sehr oft verwechselt (vgl. felǧ, ṯelǧ, Šefâṯa, Šeṯâṯa, Dafne, Daṯne), aber der Name ʿAfnân kommt sehr oft vor. Auch der S. 401 (Anm. 5 von S. 400) genannte ǧebel Scheʿâṭe dürfte kein Ǧebel, sondern das gewöhnliche Šeʿafa شعفة sein.

S. 420. ‚Das Wadi (al-Ḫarâne) läuft in ostsüdöstlicher Richtung weiter zum Wadi el Ghadaf, und dieses ergießt sich in das Wadi Sirḥân‘ ist nicht richtig.

S. 399 schreibt MORITZ Greje (القُرَيَّة), S. 401 Grêje, S. 404 Greje, S. 411 Grêje u. s. f. Ich hörte und notierte: al-Ḳrajje, al-Ḳurejje. (Siehe Karte und Edom.)

S. 418. Lesêjîn (corg. Lesêjin) richtig al-Lusejjen اللسيّن.

S. 419. ‚Unfern östlich hiervon liegt der Ursprung des langen Wadi, das die Ebene el Ǵenâb durchzieht, an Charâne vorbeifließt und nach Ostsüdosten in den Ḥamâd auf das Wadi Sirḥân zugeht. (2.)‘ Anm. 2. ‚Die Höhengruppe östlich von Meschetta, dort Lesêjin (?), weiter in Südosten Benâje Fâris genannt, bilden die Wasserscheide zwischen dem Ḥamâd und dem Jordansystem‘, ist in den meisten Einzelheiten unrichtig. Al-Ǧenâb heißt die Hochebene westlich von der Wasserscheide; das wâdi al-Ḫarâne berührt nie al-Ḥamâd; wâdi Sirḥân befindet sich nicht im Ḥamâd; al-Lusejjen liegt über 20 *km* westlich von der Wasserscheide u. s. f.

S. 435 schreibt MORITZ: ‚جهامشة (gespr. Ǵehaûše)‘, was kaum richtig ist. Die جهامشة sind wohl Dahâmše دهامشة und die Ǵehaûše sind جهاوشة zwei verschiedene Stämme.

S. 436 verzeichnet er das Stammeszeichen der Beduinen ‚Lahâui‘. Diese existieren nicht. Gemeint ist wohl der Wasm des Herrscher-

Digitized by Google

geschlechtes der Šarârât-Flêḥân, dessen jetziges Oberhaupt Čâseb al-Ḥâwi كاسب الحاوي heißt.

S. 398, Anm. 1 ‚Âr'ar, ḥamât (Feige)', richtig: 'Ar'ar, ḥamâṭ (wilde Feige).

Aber auch in den Aufsätzen über die ‚Palmyrene', welche MORITZ wissenschaftlich erforschte, und mit der ich mich augenblicklich ebenfalls befasse, ist seine Wiedergabe arabischer Ortsnamen nicht immer richtig. So schreibt er (Über seine Reise in Syrien, Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde, Berlin 1886) S. 165: Fauâra anstatt Fawâ're فواعرة, Benî Zmêr (die übrigens gar nicht existieren), für Eben Smêr ابن سمير (das Häuptlingsgeschlecht der Wuld 'Ali), Rûala für Rwala رولا S. 166 Benî Scha'lân für Eben Ša'lân (Dynastie der Rwala).

In der Abhandlung Zur antiken Topographie der Palmyrene, Abh. d. kais. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1889, S. 14, Anm. 2 berichtigt er WETTSTEIN und BURTON; und doch hat BURTON recht, wenn er al-Maksûra المكسورة schreibt, wie die Bedw sagen, und nicht al-Maḳṣûra المقصورة, wie MORITZ meint. Übrigens stimmen die Angaben von MORITZ mit der Wirklichkeit nicht überein. Das Dorf Ḍmejr wird nie al-Maksûra genannt. Al-Maksûra oder Ḍmejr al-'Atîže nennen die Einheimischen die ausgedehnten Ruinen östlich vom Dorfe Ḍmejr.

S. 15. Chân il schami, richtig ḫân aš-Šâmât u. a. m.

Auf der Karte, und zwar bei seinen eigenen Reisewegen steht: ğ. Râtûs also راتوس für das richtige Ḳaṭṭûs قطوس; ğebel il bârdî für al-Bârde البارذة; Bîr Bosîr, richtig al-Baṣîri البصيرى; w. Mûsara, richtig w. Mûsa âṛa موسى آغا; Ḥazîm, richtig al-Hazîm; Buḥarra für al-Bḫara البخرا u. a. m.

Auch die ethnographischen und historischen Angaben des Herrn MORITZ entsprechen nicht immer der Wirklichkeit. So schreibt er (Ausflüge)

S. 417. ‚Das gegenwärtige Oberhaupt des Stammes (der Beni Ṣaḫr) ist nach dem Tode des alten Schêch Ṭallâl sein jüngerer

Digitized by Google

Bruder Fauâz.' Also im Frühjahre 1906 war nach den von MORITZ eingezogenen Erkundigungen Ṭalâl bereits tot und doch besuchte er mich am 8. Oktober 1908 noch frisch und gesund! Es ist dies umsomehr zu verwundern, als MORITZ bei und mit dem Stamme mehrere Tage zubrachte und der arabischen Sprache vollkommen mächtig ist . . . . . . Übrigens kenne ich keinen jüngeren Bruder des Fürsten Ṭalâl-Bâscha, der Fauâz (richtig Fawâẓ) hieße, und bin mit den Familienverhältnissen des Fürsten sehr wohl vertraut.

‚Durch die früheren Besucher von Qaṣr 'Amra waren die Beni Ṣachr schon etwas verwöhnt worden und verlangten für Stellung von Reittieren und Führern Preise, die weit über die landesüblichen Preise hinausgingen und nicht ohne Mühe reduziert werden konnten.'

Da mit den früheren Besuchern von ḳaṣr 'Amra nur ich gemeint sein kann, so notiere ich folgendes: 1898 hatte ich zwei Begleiter und zahlte für Mann und Tier einen halben Meǧîdi (etwa K 2·40) täglich, 1900 ebenfalls nur zwei Begleiter und zahlte dasselbe. 1901, wo mich Mielich begleitete und wir uns in 'Amra 14 Tage aufhielten, mietete ich vier Begleiter. Der ausbedungene Lohn betrug ebenfalls K 2·40 täglich. Nach dem Abschlusse der ganzen Reise, die über acht Wochen dauerte, erhöhte ich den Lohn auf 1 Meǧîdi = K 4·80 täglich. Der landesübliche Preis ist nun aber in Mâdaba 1 Meǧîdi (K 4·80) pro Mann und Tier täglich. Wieviel MORITZ bezahlt hat, der für seinen ‚Ausflug' gleich 15 Mann als Begleiter mitnahm, kann ich nicht wissen.

Was MORITZ über die ‚Renommisterei und Feigheit' der Beni Ṣaḫr schreibt, beruht auf seinen mangelhaften Kenntnissen der Verhältnisse bei den Beduinen. Die Furcht vor den Drusen (richtig vor den Ahâli al-Ǧebel) sitzt tief nicht nur in den Gliedern der Ṣḫûr, sondern aller 'Aneze, aller Šwâja-Stämme und selbst — der türkischen Regierung. Die ‚Schießerei' bei el-Mwaḳḳar war ja der gewöhnliche Trick der Beduinen, um den Europäer ‚Franǧi' einzuschüchtern. Übrigens war es für MORITZ ein Glück, daß der Šarâri nicht ein Aufklärer eines Ṛazw-Truppes war. Im Herbst 1906 (richtig im Winter 1907/8) hat gewiß eine große Schlacht stattge-

Digitized by Google

funden, aber nicht zwischen den Beni Ṣaḫr und den Drusen, sondern zwischen den Beni Ṣaḫr und den vereinigten Ḥwêṭât-ʿAṭâwne-Šarârât (ʿAzâm).

S. 421 zitiert MORITZ meine Bemerkung über den mittelalterlichen Ursprung von al-Ḫarâni aus meinem Vorberichte über ḳuṣejr ʿAmra, S. 19. Nach den genauen Aufnahmen 1901 habe ich diese ursprüngliche Vermutung fallen lassen und schreibe in der definitiven Publikation: Ḳuṣejr ʿAmra, S. 40: ‚Der ganze Bau erinnert in seinem Äußeren an die Festungen längs der Pilgerstraße (Fig. 38); die innere Einteilung ist jedoch völlig verschieden und derjenigen von aṭ-Ṭûba sehr ähnlich'. Und S. 159: ‚Desgleichen sein Bruder Ḳamr, der ein in der Nähe gelegenes Schloß, al-Ḫarâni, oder al-Mwaḳḳar bewohnte'. Ich versetze also den Bau von al-Ḫarâni in den Anfang des 8. Jahrhunderts; aber all das verschweigt MORITZ.

S. 432: ‚MUSIL (Quṣejr ʿAmra I, 156 ff.) hat sich bemüht, aus der arabischen Literatur nachzuweisen, daß ʿAmra gemeint sei, an den Stellen, wo von dem Kalifen Walîd II. erzählt wird, er habe sich im Wadi Ghadaf oder Aghdaf aufgehalten'. Dies ist mir vollkommen neu, da ich immer und überall ʿAmra vom wâdi-l-Ḳadaf (ḳaṣr aṭ-Ṭûba) unterscheide.

Wo steht, daß der Kalife (Walîd II.) drohte, den Dichter Ašʿab ‚vom Dach in den in der Ecke des Hofes von al-Ḫarâni' befindlichen Brunnen werfen zu lassen? Die arabische Quelle weiß von einer Drohung, den Dichter ‚von dem Dache in den Brunnen werfen zu lassen', nichts.

S. 428 bemängelt MORITZ die Kopien der Inschriften von ʿAmra und schreibt: ‚wenn anders die bisher bekanntgegebenen Kopien davon (von der Bilinguis) zuverlässig sind'. Nun ist er zwar Spezialist in arabischer Paläographie, aber während seines Aufenthaltes in ʿAmra hat er die Bilinguis und die Bauinschrift auffallenderweise nicht kopiert.

Digitized by Google

Unter dem Titel ‚*Griechische Inschriften aus Arabia Petraea*‘ veröffentlichte ich im ‚Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Wien 1907, unter anderen (S. 140) auch folgende Inschrift:

Sîḳ en-Namala. Auf der westlichen Felswand unter zwei im Relief ausgeführten Pyramiden (siehe Arabia Petraea, II Edom, 2. Teil, S. 219, Fig. 150). Kopie:

ΤΑΠΑΝΤΑΝΙΡΟΥΕΠΙΤΡΟΠΟΥ
ϹΠΟΥΔΗ
ΕΤΟΥϹΤΙ

τὰ πάντα Νίρου ἐπιτρόπου
σπουδῇ
ἔτους τι′ (2. vor Chr.)

Im Journal des Savants, Paris 1909, S. 292 gibt PAUL LEJAY einen kurzen Auszug aus dem Anzeiger und zitiert die Inschriften von sîḳ en-Namala und von ʿAbde.

In derselben Zeitschrift, S. 372, veröffentlicht CLERMONT-GANNEAU unter dem Titel ‚Une inscription grecque à sîk en-Namala‘ einen Aufsatz, den er mit folgenden Worten beginnt: ‚Le numéro de juin du Journal des Savants signale (p. 292) l'inscription grecque suivante, découverte par M. A. MUSIL à Sîk en-Namale et communiquée par lui, en simple transcription, à l'Académie des sciences de Vienne (séance du 6 nov. 1907): τὰ . . . . . Selon M. MUSIL la date τι′ = 310 correspondrait à l'an 2 avant notre ère, c'est-à-dire qu'elle serait à calculer d'après celle des Seleucides. Même en l'absence de tout contrôle paléographique, il est permis de mettre en doute cette conclusion‘ . . . . . Und nun polemisiert er gegen mich und beweist, daß die Inschrift nach der Aera von Bostra zu datieren sei, also nicht: 2. vor Chr., sondern 415/6 nach Chr.

Die Bemerkung von CLERMONT-GANNEAU, ich hätte die Inschrift ‚en simple transcription‘ mitgeteilt, erledigt sich durch einen Blick auf meine Originalpublikation im Anzeiger, wo die daselbst mitgeteilte paläograpische Wiedergabe m. E. wohl eher das Gegenteil lehrt, also für das hohe Alter der Inschrift zeugt. Von besonderer Be-

Digitized by Google

deutung ist, glaube ich, der Umstand, daß die Inschrift unterhalb zweier Symbole (Fig. 150) heidnischer Gottheiten angebracht ist. Gerade in der Zeit um das Jahr 400 aber, wohin Clermont-Ganneau die Inschrift setzten möchte, wurde das Heidentum in jener Gegend blutig niedergeschlagen.

Vorstehendes war ganz mein Gedanke, als ich jene Notiz für den Anzeiger schrieb. Sollte das Jahr τι′ auf die Aera von Bostra, wie auch Brünnow P. A. iii. bereits vor Clermont-Ganneau angenommen hat, zu beziehen sein, dann bleibt es jedenfalls auffallend, daß ein griechisch schreibender ἐπίτροπος ein ausgesprochen heidnisches Denkmal errichtete.

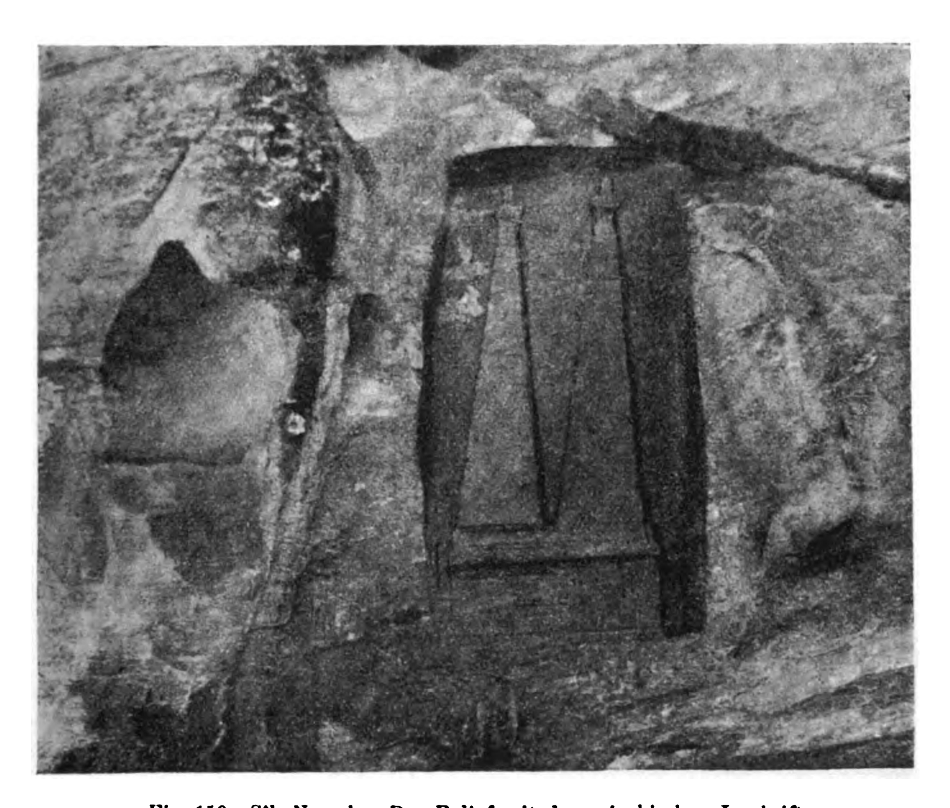


Fig. 150. Sîḳ Namala. Das Relief mit der griechischen Inschrift.

Digitized by Google

Zu Uttarajjhayaṇa XXV.

Von

Jarl Charpentier.

Daß sich zwischen der jainistischen und buddhistischen Literatur viele Beziehungen finden, ist schon längst wohlbekannt — darüber braucht man nicht weiter zu sprechen. Daß sich auch in der Literatur der beiden Sekten viele loci communes finden lassen, ist auch seit längerer Zeit bekannt und an vielen Stellen erwähnt worden.[1] Selbst habe ich in zwei kleineren Abhandlungen — *ZDMG* 62, 725 ff. und 63, 171 ff. — sowie in meinen ‚Paccekabuddhageschichten' (Upsala 1908) einige Versuche gemacht, die bisher bekannten Parallelen in jainistischer und buddhistischer Literatur — besonders Erzählungs- und Legendenliteratur — ein wenig zu erweitern. Ich mache hier noch auf einen Text aus Uttarajjhayaṇa — dieser Schatzkammer altjainistischer Spruch- und Legendenpoesie — aufmerksam, wozu aus einigen der wichtigsten Werke des Pālikanons, nämlich Dhammapada und Suttanipāta, mehrere Parallelverse herangezogen werden können. Da nun Franke in *ZDMG* 63, 1 ff., 255 ff. und 551 ff. eine noch nicht zum Abschluß geführte Konkordanz der SN-gāthās veröffentlicht hat, kann es nützlich sein, auch auf jainistische Parallelen zu diesem vielleicht zum Teil ältesten

[1] Ich erinnere z. B. an die jainistische Ṛśyaśṛṅgasage bei Hemacandra (vgl. Lüders GN 1901, s. 54 f.); die Zerstörung von Dvāravatī und damit Zusammenhängendes usw. Nicht besonders beachtet ist wohl die wertvolle Zusammenstellung, die S. von Oldenburg Girlanda Džatakъ S. 37 ff. von Jāt. 432 und einem Stück aus Saṃyaktvakāumudī usw. gemacht hat.


Digitized by Google

buddhistischen Gesangbuche anzuführen. Überhaupt wäre es wohl für FRANKE der Mühe wert gewesen, für seine Untersuchungen auch den Jainakanon zu berücksichtigen.

Das Kap. XXV des Uttarajjhayaṇa hat einen Inhalt, der in gewisser Hinsicht an den des Kap. XII — der Erzählung von Hariesa-Bala[1] — erinnert. Es handelt sich nämlich darum, daß ein jainistischer Heiliger, *Jayaghosa* genannt, auf seinen Wanderungen zum Opferplatz des stolzen Brahmanen *Vijayaghosa* in Benares gelangt. Dieser will dem wandernden Bettelmönch keine Gaben spenden; infolgedessen hält ihm Jayaghosa ein Gespräch über das wahre Brahmanentum, wodurch er ihn eines Besseren belehrt. Ich übergehe die einleitenden Verse des Kapitels, da sie nichts von besonderem Interesse enthalten, und fange mit v. 11 an[2] (Jayaghosa spricht):

na viyāṇāsi veyamuhaṃ na vi jaṇṇāṇa jaṃ muhaṃ |
nakkhattāṇa muhaṃ jaṃ ca jaṃ ca dhammāṇa vā muhaṃ ‖ 11 ‖
je samatthā samuddhattuṃ param appāṇam eva ca |
na te tumaṃ viyāṇāsī ahaṃ jāṇāmi to bhaṇa[3] ‖ 12 ‖
tassa khevassa mokkhaṃ ca acainto tahiṃ dio |
sapariso kayaṃjalī pucchaī taṃ mahāmuṇiṃ ‖ 13 ‖
veyāṇaṃ ca muhaṃ būhi būhi jaṇṇāṇa jaṃ muhaṃ |
nakkhattāṇa muhaṃ būhi būhi dhammāṇa vā muhaṃ ‖ 14 ‖
je samatthā samuddhattuṃ param appāṇam eva ca |
evaṃ me saṃsayaṃ savvaṃ sāhū kahai pucchio ‖ 15 ‖
aggihuttamuhā veyā jaṇṇaṭṭhī veyasā[4] *muhaṃ* |
nakkhattāṇaṃ muhaṃ cando dhammāṇaṃ Kāsavo muhaṃ ‖ 16 ‖

---

[1] S. Verf. *ZDMG* 63, 171 ff.

[2] Ich habe den Text aus einer sehr guten Handschrift abgeschrieben, die mir Vijaya Dharma Sūri in Benares freundlichst geliehen hat und die ich C (wegen JACOBIS A und B) nenne. Leider hat J. J. MEYER in seinen trefflichen ‚Hindu Tales' dieselbe Bezeichnung für eine andere Handschrift gewählt, was mir erst zu spät bekannt wurde. Der Text fängt p. 239 a an.

[3] So liest meine Handschrift, was aber keinen Sinn gibt. JACOBI SBE XLV, 137 übersetzt ‚but if you do, then speak out!' und hat wohl also etwa *aha jāṇāsi to bhaṇa* vor sich gehabt.

[4] C *vedasā*.

Digitized by Google

jahā cande gahāiyā ciṭṭhanti paṃjalīuḍā |
vandamāṇā namaṃsantā uttamaṃ maṇahāriṇo || 17 ||

Die vv. 16 und 17 finden in der Pāliliteratur ihre Parallelen. In Mahāvagga VI, 35, 8 (VP ed. OLDENBERG I, p. 246) = SN 568—569 lesen wir nämlich:

aggihuttamukhā yaññā Sāvitt(h)ī chandaso mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manussānaṃ nadīnaṃ sāgaro mukhaṃ ||
nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ |
puññam ākaṅkhamānānaṃ saṃgho ve jayataṃ[1] *mukhaṃ ||*

Und im Mahāvastu III, 246, 7 ff. lautet der (zum Teil zerstörte) Vers folgendermaßen:

agnihotramukhā yajñā Sāvitrī chandasāṃ mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manuṣyānāṃ nadīnāṃ sāgaro mukhaṃ ||
nakṣatrānāṃ candro mukhaṃ . . . . |
āditya tapasām ūrdhvam tiryagadhastapasvatām |
sadevakasya lokasya Sambuddho vadatāṃ varo ||[2]

Es ist offenbar, daß diese buddhistischen Versionen mindestens zum Teil besser sind als die jainistische. Daß in der ursprünglichen Fassung die Halbstrophe

nakkhattāṇaṃ muhaṃ cando

sich vorfand, darf als ganz sicher gelten. Ebenso ist es wohl ziemlich klar, daß ein Ausdruck *aggihuttamuhā jaṇṇā* besser sich bewähren dürfte als *a*° *veyā*, wie wir im Utt. lesen. Schließlich ist der Ausdruck des Utt. *jaṇṇaṭṭhī veyasā muhaṃ* äußerst unbeholfen und sinnlos und schien wohl auch dem Verfasser der *dīpikā* so, da er sich viel Mühe gemacht hat, ihn wegzuerklären.[3] Viel besser ist

[1] SN 569 *yajataṃ*.

[2] Wie der Vers auszubessern ist, ist schwierig zu sagen, da die Varianten keine Anleitung geben. Wahrscheinlich ist wohl in Z. 3 einfach zu lesen: *n. m. c. ādityo tapasām* ⟨*mukhaṃ*⟩. In den Wörtern *ūrdhvam* etc. liegt wohl irgendeine Glosse, die dazu diente, den Ausdruck *sadevakasya lokasya* näher zu erklären.

[3] Vgl. SBE XLV, 138, n. 1.


Digitized by Google

natürlich der Ausdruck des Pāliverses *Sāvitt(h)ī chandaso mukhaṃ* ‚der Hymnus an Savitar[1] ist der vornehmste aller Hymnen'. Ob sich ein dem Pāliwort *Sāvitt(h)ī* entsprechendes Wort im ersten Anfang hinter dem wunderlichen *jaṇṇaṭṭhī* versteckt, ist natürlich ganz unmöglich zu sagen; man muß aber zugeben, daß so etwas ganz gut möglich wäre.

Für v. 17 finde ich eine Parallele in SN 598, wo man folgendermaßen liest:

candaṃ yathā khayātītaṃ
pecca pañjalikā janā
vandamānā namassanti
evaṃ lokasmi Gotamaṃ.

In *khayātītaṃ* und *gahāiyā* (= *grahādikāḥ* ‚die Planeten usw.') kann sehr wohl ein ursprünglich gleichbedeutendes Wort stecken, da es bei mündlichem Vortrag des Verses sehr wohl verhört und in verschiedenen Weisen aufgefaßt werden konnte.

Danach folgt in vv. 19—35 das eigentliche Gespräch des Jayaghosa über den wahren Brahmanen. Bekanntlich findet sich ein solches Gespräch des Buddha im Vāseṭṭhasutta des Suttanipāta (SN vv. 620—647) = vv. 396—423 des Dhammapada (Brāhmaṇavagga). Hier darf man wohl die parallelen Verse zu finden erwarten; tatsächlich finden sich auch einige, leider aber nicht besonders viele, was wohl darin seinen Grund haben mag, daß ein solches Thema wie das hier behandelte in unendlich vielen Variationen behandelt werden konnte. Obwohl ich freilich glaube, bei einer Durchmusterung weiterer Werke des Pālikanons auch andere Parallelen finden zu können, gebe ich hier den Utt.-Text wieder, so wie ich ihn abgeschrieben habe, und ziehe die Parallelen aus SN und Dhp herbei.

je loe bambhaṇo vutto aggīvāmahio jahā |
sayākusalasaṃdiṭṭhaṃ taṃ vayaṃ būma māhaṇaṃ || 19 ||

[1] RV III, 62, 10.

Digitized by Google

jo na sajjai āgantuṃ pavvayanto na soyai[1] |
ramaī ajjavayaṇaṃmi taṃ — || 20 ||
jāyarūvaṃ jahāmaṭṭhaṃ niddhantamalapāvagaṃ |
rāyadosabhayāīyaṃ taṃ — || 21 ||
[2] *tase pāṇe vijāṇittā saṃgaheṇa ya thāvare* |
jo ṇa hiṃsai tiviheṇaṃ taṃ — || 23 || [22]

Der letzte Vers hat mindestens des Sinnes wegen eine gewisse Ähnlichkeit mit SN 629 = Dhp 405:

nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu[3]
tasesu thāvaresu ca
yo na hanti na ghāteti
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Da die Verse außerdem in diesen beiden Texten stehen, ist der Zusammenhang wohl nicht nur ein zufälliger. Die erste Zeile der Pāli-gāthā kann nach einem schon vorhandenen, allgemein bekannten Muster umgeformt worden sein; in der dritten Zeile stehen einander *jo ṇa hiṃsai* und *jo na hanti* gegenüber.

Ich fahre mit dem Utt.-Texte fort:

kohā vā jai vā hāsā lohā vā jai vā bhayā |
musaṃ no vayaī jo u taṃ — || 24 ||
cittamantaṃ acittaṃ vā appaṃ vā jai vā bahuṃ |
na giṇhanti[4] *adattaṃ je taṃ* — || 25 ||

Mit dem letzten Verse vergleiche man des Sinns (und zum Teil auch des Ausdrucks) wegen SN 633 = Dhp 409:

---

[1] Die Übersetzung des Kommentars (s. SBE XLV, 138, n. 2) dürfte wohl richtiger sein, als die JACOBIS; denn es scheint schwierig, soviel aus dem Texte zu entnehmen, wie JACOBI getan hat.

[2] In meiner Handschrift fehlt der v. 22 bei JACOBI. Ich habe deswegen die Zählung der Handschrift geändert.

[3] Vgl. den bekannten Versanfang SN 35: *sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ* und die dazu von FRANKE *ZDMG* 63, 28f. angeführten Parallelen.

[4] So habe ich geschrieben für das handschriftliche *giehanti.*

Digitized by Google

yo ca dīghaṃ va rassaṃ vā
aṇuṃthūlaṃ subhāsubhaṃ
loke adinnaṃ nādiyati[1]
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Ich mache besonders auf die Übereinstimmung zwischen *appaṃ vā jai vā bahuṃ* an der einen und *dīghaṃ va rassaṃ vā* | *aṇuṃthūlaṃ* auf der anderen Seite aufmerksam.

Der Utt.-Text lautet in der Fortsetzung folgendermaßen:

divvamāṇusatericchaṃ jo na sevai mehuṇaṃ |
maṇasā kāyavakkeṇaṃ taṃ — ‖ 26 ‖
jahā pommaṃ jale jāyaṃ nāvalippai vāriṇā |
evaṃ alittaṃ kāmehiṃ taṃ — ‖ 27 ‖

Für den v. 27 vergleiche man zuerst SN 625 = Dhp 401:

vāri pokkharapate va
āragge-r-iva sāsapo
yo na lippati kamesu
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Der Vergleich von dem Lotus, an dem das Wasser nicht klebt, gehört ja überhaupt zu den allerbekanntesten Gleichnissen der Pāliliteratur. Vgl. z. B. SN 392; 547 (hiezu Franke *ZMDG* 63, 586) usw.

Der Text fährt dann fort:

*aloluyaṃ *muhājīvī aṇagāraṃ akiṃcaṇaṃ* |
asaṃsattaṃ gihatthesu taṃ — ‖ 28 ‖

Wie gewöhnlich die Schlagwörter *anagāra* und *akiṃcana* in jainistischer und buddhistischer Literatur sowohl einzeln als in Verbindung miteinander stehend sind, braucht wohl nicht erwähnt zu werden. Zur zweiten Zeile stimmt die erste Zeile im Verse SN 628 = Dhp 404:[2]

---

[1] B^ai *nādeti*; vgl. Fausboll Dhp.[2] p. 91 n.
[2] Der Vers steht auch Mil. P. p. 386.

Digitized by Google

asaṃsaṭṭhaṃ gahaṭṭhehi
anāgārehi c'ūbhayaṃ
anokasāriṃ appicchaṃ
taṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

asaṃsattaṃ des Jainatextes scheint mir entschieden das bessere zu sein. — Es heißt dann weiter:

caittā puvvasaṃjogaṃ nāisaṃge ya bandhave |
jo na sajjai eesu taṃ — ‖ 29 ‖
pasubandhā savvaveyā jaṭṭhaṃ ca pāvakammuṇā |
na taṃ tāeti dussīlaṃ kammāṇi balavanti hi ‖ 30 ‖
na vi muṇḍieṇa samaṇo na oṃkāreṇa bambhaṇo |
na muṇī rannavāseṇaṃ kusacīreṇa na tāvaso ‖ 31 ‖

Zum letzten Verse vgl. Dhp 264:

na muṇḍakena samaṇo usw.

und des Inhalts wegen den ganzen Abschnitt Dhp 264—272. Weiter heißt es:

samayāe samaṇo hoi bambhacereṇa bambhaṇo |
ṇāṇeṇa u muṇī hoi taveṇaṃ hoi tāvaso ‖ 32 ‖
kammuṇā bambhaṇo hoi kammuṇā hoi khattio |
vaiso kammuṇā hoi suddo vi hoi kammuṇā ‖ 33 ‖

In diesen beiden Versen läßt sich folgendes vergleichen: zum v. 32 einzelne Worte aus SN 655:[1]

tapena brahmacariyena
saṃyamena damena ca
etena brāhmaṇo hoti
etaṃ brāhmaṇaṃ uttamaṃ.

Und zum v. 33 teils SN 136:[2]

na jaccā vasalo hoti
na jaccā hoti brāhmaṇo

[1] Wozu vgl. Therag.

[2] Vgl. FRANKE *ZDMG* 63, 44 f.

Digitized by Google

kammanā vasalo hoti
kammanā hoti brāhmaṇo

und teils SN 650 ff., wo dasselbe Thema mit vielen Variationen ausgeführt ist.

Das Gespräch des Jayaghosa endet mit folgenden Versen, zu denen ich freilich keine Parallelen anzuführen weiß:

ee pāukare buddhe jehiṃ hoi siṇāyao |
savvakammaviṇimukkaṃ taṃ vayaṃ būma māhaṇaṃ || 34 ||
evaṃ guṇasamāuttā je bhavanti diuttamā |
te samatthā tu uddhattuṃ param appāṇaṃ eva ya || 35 ||

Da ich nichts weiteres hinzuzufügen habe, ist hiermit diese bescheidene Untersuchung abgeschlossen. Möge sie nur eine Anregung für andere Forscher abgeben, die Vergleichung der Pāli- und Jainaliteratur weiterzuführen.

Digitized by Google

Neues Mehri-Materiale
aus dem Nachlasse des Dr. WILHELM HEIN.

Von

Dr. Maximilian Bittner.

Die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien veranstaltete ‚Südarabische Expedition' ist den verehrten Fachgenossen, wenn auch augenscheinlich nur eine verschwindend kleine Minderzahl mit dem einen oder anderen Bande dieser Publikation sich wirklich vertraut gemacht haben dürfte, immerhin in ihrer nicht genug hoch zu veranschlagenden Bedeutung für die Linguistik allen wohl bekannt.[1] Man weiß, daß diese Unternehmung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien uns wenig oder gar nicht gekannte noch lebende Verzweigungen des chamito-semitischen Sprachstammes näherrückt, und zwar in Gestalt von Textproben in Umschrift, die uns das betreffende Idiom in seiner Urwüchsigkeit vor Augen führen, soweit es menschenmöglich ist, mit menschlichen Ohren Gehörtes, an Bekanntes nur Anklingendes vermittelst eines, wenn auch gut gewählten und gewissenhaft angewendeten, naturgemäß nie voll ausreichenden Transkriptionssystems auf dem Papier festzuhalten. Die Männer, die sich um die Aufnahme solcher Proben aus dem Somali einerseits und aus dem Mehri, Soqoṭri und Š̱hauri andrerseits bemüht haben, wie REI-

[1] S. z. B. BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Vorrede, S. VII, Mitte, und meine Rezension zu diesem Werke, *WZKM*, 1908, S. 422—430.



NISCH,[1] D. H. MÜLLER[2] und JAHN,[3] haben sich an das gesprochene Wort gehalten. Ihre Aufzeichnungen tragen den Stempel der Originalität an sich und damit ist das Ziel derartiger Editionen erreicht. Diese Texte, die natürlich auch und vor allem in folkloristischer und ethnographischer Hinsicht äußerst wertvoll zu nennen sind, was bereits von verschiedenen anderen Seiten hervorgehoben worden ist, sollen ja vorerst nur eine gesicherte Grundlage für die wünschenswerte Durchleuchtung jener Sprachen in grammatischer und lexikographischer Beziehung bilden.

Ich verweise mit diesen wenigen Worten nur auf das Motto, das man den linguistischen Publikationen dieser Art überhaupt aufdrücken sollte und das REINISCH, der doch in dieser Hinsicht gewiß maßgebend und kompetent ist, im Vorworte zu seiner Somali-Grammatik sozusagen als seine Devise ausgesprochen hat: ,Bei sprachlichen Darstellungen' schreibt REINISCH, ,handelt es sich nicht darum, wie gewisse Formen nach unsern grammatischen Vorstellungen lauten sollten, sondern wie dieselben in der Wirklichkeit vorkommen. Sprachgesetze sind aus tatsächlich bestehenden Formen abzuleiten, nicht aber letztere nach einer eigenmächtig aufgestellten Theorie umzugestalten.' Dieser Standpunkt kommt auch in dem vor mir liegenden, erst vor kurzem erschienenen neunten Bande der Südarabischen Expedition: ,Mehri- und Ḥaḍrami-Texte, gesammelt im Jahre 1902 in Gischin von Dr. WILHELM

---

[1] Vgl. Kaiserl. Akad. der Wissensch., *Südarabische Expedition*, Bd. I, II und V, Teil I: Die Somalisprache, von LEO REINISCH, und zwar: 1. Texte, 2. Wörterbuch und 3. Grammatik — 1900, 1902 und 1903.

[2] Ebd. Bd. IV, VI und VII: Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache, von D. H. MÜLLER, und zwar 1. Texte (nämlich Mehri und Soqoṭri), 2. Soqoṭri-Texte (lediglich nur Soqoṭri) und 3. Šḫauri-Texte (auch Mehri-Texte enthaltend, die als Vorlage für die Šḫauri-Übersetzungen dienten, und zwar darunter auch die Nummern 1, 2, 4, 7—10, 25 und 105 aus der im IX. Bande publizierten Sammlung von Mehri-Texten des Dr. WILHELM HEIN).

[3] Ebd. Bd. III: Die Mehri-Sprache in Südarabien, von Dr. ALFRED JAHN: Texte und Wörterbuch. — Außerdem hat Dr. ALFRED JAHN veröffentlicht: ,Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien', *Sitzungsber. der Kaiserl. Akademie der Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl.*, Bd. CL, VI.

Digitized by Google

Hein, bearbeitet und herausgegeben von David Heinrich Müller' zum Ausdruck, und zwar auch in zweiter Linie insoferne, als der Herausgeber dieses Bandes sich nichts anderes vorgesetzt hat, als die Texte Heins möglichst getreu, sowie sie sich im Nachlasse des Verstorbenen fanden, wiederzugeben.[1]

Über die eigentümliche Sprache des Mahra-Landes in Südarabien habe ich schon an anderer Stelle geschrieben[2] und auch dort die Arbeiten verzeichnet, die uns bisher mit dem Mehri, wie sie mit ihrem einheimischen Namen heißt, bekannt gemacht haben. Ich habe dort auch auf das besondere Interesse hingewiesen, welches dieses meinem Dafürhalten nach zwischen das Arabische und das Äthiopische in die Mitte zu stellende Mehri jedem Semitisten abgewinnen muß, schon deswegen, weil es doch auch manches, das sonst nur nordsemitischen Sprachen als charakteristisch zukommt, in sich erhalten hat. So kann ich hier gleich in medias res gehen und in Übereinstimmung mit Hofrat D. H. Müller vor allem erklären, daß das ungemein wertvolle Mehri-Materiale aus dem Nachlasse des zu früh vom Tode ereilten Dr. Wilhelm Hein unser Wissen vom Bau und Geiste der Mehri-Sprache soweit zu verbreitern und zu vertiefen vermag, daß wir es für das vergleichende Studium der semitischen Sprachen heranziehen können. Das hatte auch Hofrat D. H. Müller noch vor dem Erscheinen des hier zu besprechenden Bandes der Südarabischen Expedition erkannt: er betonte mir gegenüber immer wieder die Bedeutung gerade dieser Texte und bezeichnete mir ihre Benützung für meine ‚Studien' als unerläßlich.

Mit der Persönlichkeit und der wissenschaftlichen Bedeutung des Toten macht uns Hofrat D. H. Müller, sein ehemaliger Lehrer,

[1] Da also die Vorlagen bloß tale quale zu edieren waren, verwies der Herausgeber seine Vorschläge zu Änderungen im Texte von Fall zu Fall in die Fußnoten und hob sie durch ‚für so und so' oder ‚Lies so und so' hervor, ohne natürlich einen fortlaufenden Kommentar schreiben zu wollen.

[2] Vgl. ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien. I. Zum Nomen im engeren Sinne. Von Dr. Maximilian Bittner, Wien 1909; *Sitzungsber. der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften in Wien, phil. hist. Kl.*, 162. Band, 5. Abhandlung.


Digitized by Google

in der pietätvollsten Weise bekannt. Er schildert uns in der Einleitung auch die Beschwerden, unter denen der Verstorbene die nun veröffentlichten Aufzeichnungen an Ort und Stelle zustande gebracht hat und wie dieser bis zu seinem Tode mit den Vorbereitungen der Herausgabe seiner Mehri- und Ḥaḍrami-Texte sich beschäftigt hat. Über diese selbst lesen wir im Vorwort folgendes: ,Was nun das linguistische Material aus Mehri und Ḥaḍrami betrifft, ,so bildete es seit seiner Rückkehr aus Südarabien seine stete Sorge. ,Ein großer Teil war von seiner Hand niedergeschrieben und mit ,Übersetzung und Noten versehen. Der Rest wurde von Frau Dr. ,HEIN geschrieben und von ihm revidiert. Zu manchen Stücken finden ,sich Glossen, welche einen Einblick in die Art, wie er arbeitete, ,gewähren.'

,Ich habe mich an das Manuskript HEINS gehalten und nur dort, ,wo sichere Fehler vorlagen, geändert, was freilich nicht immer in ,den Noten angegeben werden konnte. Eine durchgreifende Ände-,rung erfuhr die Schreibung mancher Wörter, die HEIN, freilich nicht ,ganz konsequent, auf *h* auslauten läßt, so z. B. *ḥamuh* Wasser, *hebreh* ,Sohn, *hoh* ich, *seh* sie, *bûh* hier, *ksûh* er fand, *bkûh* er weinte, so ,wie alle Verba tertiae *y*. In all diesen Fällen habe ich das auslau-,tende *h* gestrichen.[1] Umgekehrt hat HEIN das *h* oft weggelassen, ,wo es notwendig stehen muß, z. B. *ši* mit ihm für *ših*, *te* ihn für ,*teh* etc.[2] Wo ich sonst Änderungen vorgenommen habe, ist es stets ,in den Noten angegeben worden.'

,Ich habe mich nicht leicht entschlossen, meine dringenden Ar-,beiten bei Seite zu legen und an die Bearbeitung und Herausgabe ,der HEINschen Mehri- und Ḥaḍrami-Texte zu schreiten; aber die

[1] Auf den ersten fünfzehn Seiten streicht MÜLLER das auslautende *h* allerdings nicht, weil er, wie er mir mitzuteilen so freundlich war, sich anfangs zu dieser radikalen Abweichung vom Texte nicht entschließen konnte, und sie erst später für nötig erachtete — wenn also HEIN in solchen Fällen ein -*h* wirklich gehört haben sollte, wäre dies jedenfalls nicht ohne Interesse, z. B. 3. 2 *šerûh* zwei, 4. 6 *ksuh* er fand, 4. 17 *bukúh* er weinte, 4. 23 *ṭawúh* er kam des Nachts, 4. 28 *ḫuzúh* er verweigerte usw.

[2] Auch in dieser Beziehung wird der Leser hier und da eine Korrektur selber anbringen können, z. B. gleich 3. 3 *te* ihn, wo es nach dem Obengesagten doch *teh* heißen sollte.

Digitized by Google

,Pietät gegen den verstorbenen Freund, die Pflicht gegen die kais. ,Akademie und last not least der wissenschaftliche Wert dieser Texte ,heischten von mir das Opfer, das ich nun bringen mußte. Sehr er- ,leichtert hat mir Frau Dr. HEIN die Arbeit. Sie bewahrte die Manu- ,skripte mit größter Sorgfalt, wußte über alle Einzelheiten der Reise ,und der Sammlung Bescheid, konnte mir Kopien von schlecht ge- ,schriebenen und schlecht erhaltenen Glossen anfertigen. Sie hat sich ,wie um die Forschungsreise ihres Mannes, so auch um die Heraus- ,gabe dieser Texte wirkliche und anerkennenswerte Verdienste er- ,worben, was hier ausdrücklich und mit Dank hervorgehoben werden ,möge . . . . . ich werde es wohl kaum vermeiden können, diesem ,Textbande ein Mehri-Glossar folgen zu lassen.'

Dies vorausgeschickt, möchte ich selber gleich hier einem ceteris paribus sehr leicht möglichen und wahrscheinlichen, aber, wie wir gleich sehen werden, ungerechtfertigten Vorwurfe entgegentreten, nämlich dem, daß bei HEIN in der Transkription noch mehr Inkonsequenzen vorkommen, als bei MÜLLER und JAHN. Diese ,Inkonsequenzen' liegen in der Natur der Sache und sind im großen und ganzen für das Mehri geradezu charakteristisch: nur muß man, um sie mit in den Kauf nehmen zu können, die Lautgesetze kennen, die sie zustande bringen. Man muß wissen, daß im Mehri die Vokale den Konsonanten gegenüber eine noch mehr untergeordnete Rolle spielen, wie beispielsweise im Vulgärarabischen: im Mehri können Vokale, nur damit die Konsonanten zur Geltung kommen, verfärbt, einander angeähnelt, unterdrückt und eingeschoben werden und mit Halbvokalen, zu denen hier auch das Ayn zu rechnen ist, verschiedene Verbindungen eingehen; im Mehri können aber Vokale fallweise in gewisser konsonantischer Nachbarschaft sogar zu Diphthongen werden, auch können hier je nach dem Tone ursprünglich kurze Vokale lang, ursprünglich lange kurz werden u. dgl. m. Solche auffallende Schwankungen in der Vokalisation finden wir bei HEIN noch vervielfacht, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir bei HEIN, der seine Aufschreibungen einer größeren Zahl von Gewährsleuten verdankt, nicht einseitig in die Sprechweise

Digitized by Google

eines einzelnen Individuums eingeführt werden, sondern auch die subjektiven Eigenarten, vielleicht manchmal auch Unarten, die jeder einzelne der von ihm einvernommenen Eingeborenen beim Sprechen hatte, kennen lernen. Hierin liegt aber gerade der immense Wert des Heinschen Nachlasses und sein Vorzug gegenüber den vor diesem publizierten Mehri-Texten, für den wenigstens, der das Mehri aus den Arbeiten Jahns und Müllers kennt.

Bei der Knappheit des mir zur Verfügung stehenden Raumes muß ich mich kurz fassen und kann daher nur in großen Zügen zeigen, wie Hein mit seinen Mehri-Texten dem Forschenden beispringt, Schlüsse, die dieser auf dem Gebiete der Laut- und Formenlehre aus den Aufzeichnungen Müllers und Jahns ziehen kann, zu sichern und andrerseits Lücken, die ihm sonst bleiben müßten, ausfüllen hilft.[1]

Vor allem ist etliches aus dem Materiale Heins zu erwähnen, das als Ergänzung zu dem betrachtet werden kann, was uns Jahn in seiner Grammatik über die Laute und die Aussprache des Mehri berichtet. Interessant ist, daß Hein das ج nicht bloß wie *j*, sondern auch wie *g* gehört hat; einige seiner Gewährsmänner sprachen es immer bloß als *g*, andere, wie dies aus etlichen Texten hervorgeht, bald als *j*, bald als *g*, eine bemerkenswerte Erscheinung, auf die ich noch bei Besprechung der Transkription zurückkommen werde.[2] Zu den von Jahn unter ‚Konsonantenwechsel zwischen dem Mehri

[1] Im folgenden soll der IX. Band der Südarabischen Expedition nur im allgemeinen behandelt werden; ich behalte mir vor, in einer Fortsetzung des vorliegenden Artikels erklärende Noten zu solchen Stellen zu bringen, die unter Berücksichtigung der weiter fortgesetzten Studien des Schreibers dieser Zeilen auch eine andere Interpretation zulassen oder überhaupt einer solchen noch bedürftig scheinen.

[2] In der Einleitung finden wir diesen Umstand im Verzeichnisse der Gewährsmänner Dr. W. Heins (S. XIX—XXI) bei zweien angegeben; bei einem heißt es: ‚Niemals *j*, immer rein *g*', bei dem anderen: ‚Kein *j*, nur *g*' — dazu vgl. die auf S. 184 und 185, also zweimal abgedruckte Note: ‚In Gischin gibt es viele Leute, die *g* statt *j* sagen'. — Aus dieser Bemerkung Dr. Heins folgt, daß die gewöhnliche Aussprache des ج im Mehri wie *j* (*dsch*) ist. Bekanntlich schreibt Jahn immer *j*, Müller einigemale auch *g*.

Digitized by Google

und den übrigen semitischen Sprachen'[1] angeführten Beispielen lassen sich aus HEINS Texten noch manche andere nachtragen; ein neuer Fall ist, daß einem sonstigen *b* im Mehri ein *m* entsprechen kann, vgl. 17. 18 *mindûg* (neben *míndug*) Flinte und drei Zeilen vorher 17. 15 mit *b* im Plural *binédget*,[2] ebenso 52. 21 *bendûg*; ferner 19, 6 *gaḥáymem* sie kamen, sonst *gaḥáybem* (= *gaḥêbem*)[3] und 142. 1 *miḥílli*, das für *biḥílli* = ,in der Nacht' steht und daher nicht ,meine Wohnung' bedeuten kann. — Auch für die bereits von JAHN hervorgehobene ,Konsonanten-Assimilation',[4] die manchmal an die Sandhi-Regeln des Sanskrit erinnert, bietet HEIN eine Menge schöner Beispiele; man vergleiche dazu aber auch z. B. 5. 15 und 5. 16 *yeḥémz* (*yaḥámz*) er will sie (für *yeḥém-s* [*yaḥám-s*]), d. i. *yaḥôm* er will — vor Suffixen *yaḥám* — mit dem Pron.-Suff. der 3. P. S. g. f. *-s*), 31. 6 *gards* ihr Schlund (für *gart-s*), 35. 4 *ġódsa* und 39. 19 *ġúdse* ihre Schwestern (für *ġot-sa, ġut-se*) u. dgl. Im Anschlusse möchte ich einen Fall berühren, der mit der später zu erwähnenden Konsonanten-Elision zusammenhängt, nämlich den, daß HEIN für *r* + Dental oft ein *'d* gehört hat, z. B. 24. 33 *gâdis* ihre Kehle (für *gárt-is*; aber 31. 6 *gards* ihr Schlund und 115. 6 *gâr̄deh* sein Nacken — wohl besser ,seine Kehle', da im Ḥaḍrami *ḥalguh* steht), 26. 17 *be'dáukes* ich habe ihn schon gegessen (für *ber táuk-es*, d. i. *ber* schon, das wie ar. قد gebraucht wird, *táuk* 1. P. S. des Perf. von *towû* essen und *-es* Pron.-Suff. der 3. P. S.g. f.). — Was den Vokalismus betrifft, so ersehen wir aus den HEINschen Texten deutlich, daß dem Mehri, wie bereits angedeutet, die Selbstlauter wirklich nur Mittel zum Zweck sind, um die Konsonanten gehörig artikulieren zu können, und finden wir überall Bestätigungen für die Regeln, die man sich aus dem anderen Mehri-Materiale ableiten kann.[5] Insbesondere zeigen die HEINschen Texte,

---

[1] Vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 8—10.

[2] Vgl. meine *Studien* I, § 79 und Nachträge dazu.

[3] Das Verbum ist eig. *gaḥêb* (nach JAHN *kahêb*) ,er kam'; als mediae gutturalis nach dem Schema *ketêb* vgl. meine ,Studien I § 5 Nachträge' — sonst gilt bei den Verbis firmis die Form *ketôb* für ,Transitiva' (ar. فَعَلَ) und die Form *kûteb* für ,Intransitiva' (ar. فَعِلَ, فَعُلَ und auch pass. فُعِلَ).

[4] Vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 11 und 12.

[5] Vgl. meine *Studien* I, S. 9 und 11.

Digitized by Google

daß die sogenannte Vokalharmonie[1] im Mehri tatsächlich in auffallender Weise besteht und daß Gleitvokale[2] ungemein häufig verwendet werden. Allerdings hat diese Hein nicht immer als solche in der Umschrift kenntlich gemacht, wie z. B. 10. 8 *fárra* er flog[3] (*férre* 10. 11) beweist, wo besser *fárr^a* (*férr^e*) oder *fárr ă* (*férr ĕ*) zu schreiben wäre, da die Massiven in der 3. P. S. g. m. des Perf. konsonantisch auslauten, oder 33. 34 *ġalléga* ‚sieh'!' für *ġaléġ ă* (rsp. *ġalêġ ă*, d. i. Imp. Sg. g. m. und f. von *ġalôġ* sehen [mit *min* suchen] und Gleitvokal). Solche Gleitvokale scheint Hein sogar betont gehört zu haben; vgl. z. B. 15. 28 *miné* von (für *mín ĕ*), 48. 9 *fitté* er bestrich (für *fítt ĕ*; cf. 48. 13 *fít* = *fitt*). So ist wohl z. B. auch die Stelle 37. 27 *wa-jihêm, as sôfer. w-as sôfer* eher als *wa-jihêm a sôfer wa-sôfer* zu lesen (also = ‚und er ging fort, er reiste und reiste'). Schließlich finden sich auch bei Hein Vorschlagsvokale, z. B. 4. 13 *iṣḥátam* schlachtet und 4. 14 *isḥáṭum* sie schlachteten (für *sḥâṭam, sḥâṭum*), 8. 21 *intáuḥem* sie kämpften (für *ntáuḥem*), 39. 11 *injizôt* sie endigte (für *njizôt, nijzôt*) u. dgl. m.

Solche ‚Inkonsequenzen' betreffen außerdem auch den Akzent und die Quantität. Einigemale dürfte der Akzent nur beim Kopieren des Heinschen Manuskriptes auf eine Silbe gesetzt worden sein, wo er sonst nie steht, z. B. 26. 28 *jîhem* er ging st. *jihêm*, während gleich darauf 27. 7 und 27. 12 das gewöhnliche *jihêm* steht, 30. 20 *tẖôlilem* sie verweilten statt eig. *tẖolîlem*, wie ebd. 24/25, 29 und sonst öfter, 40. 10 *dêwi* Medizin, Arznei st. richtig *diwê* (= ar. دَوَآء), wie 40. 27 u. dgl. — Oft dürfte die Betonung wirklich schwanken; der Kenner des Mehri wird aus den Texten Heins manchen Beleg erbringen können. Auch die Quantität ist nicht immer gleich bezeichnet; wie

[1] Vgl. Jahn, *Gramm.*, S. 20 und 21.

[2] Vgl. Jahn, *Gramm.*, S. 22 und 23.

[3] Jahn vergleicht ar. فَرَّ fliehen (im Mehri heißt fliehen *fill*) — mir scheint mehri *farr* fliegen mit äth. ሰረረ፡ ‚in-, as-, prosiluit; volavit' identisch, indem ich an ar. ثَرَّ die Füße rasch bewegen (Pferd) denke, also $f = t = s$, ähnlich wie in ar. كشف gegenüber äth. ከሠተ፡ (nicht bloß = ar. كشط und قشط); vgl. zu mehri *farr* = äth. ሰረረ፡ *ZDMG*, 1908, Prätorius, in Heft 4.

Digitized by Google

aber JAHN[1] bemerkt, ‚hängt dieselbe von der Schnelligkeit des Sprechens ab, oft ist jedoch der Wechsel zwischen Länge und Kürze ganz willkürlich‘. Den certi fines, bis zu welchen solche Versetzungen des Akzentes und Änderungen der Quantität vom Standpunkte der Formenlehre statthaft sind, läßt sich wohl nachgehen, z. B. *ya'jíbem* sie lieben 2. 8 für regelrechtes *ya'jîbem*; *ḥíbiš* dein (f.) Vater 2. 9, eig. *ḥîb-iš*; *naḫdém* daß wir dienen (Subj. von *ḫadôm*) 8. 2, eig. *naḫdêm*; dafür *jâbyet* Badewanne 40, 3/4, eig. *jábyet*, *jébyet*, wie 40. 8/9 usw.

Einigemale zeigt es sich in den HEINschen Texten, daß gewisse Konsonanten auch verschwinden können. Ich beschränke mich hier auf zwei Fälle, welche *r* und *h* betreffen. Das von JAHN[2] zitierte *qôn* Horn (ar. قرن) findet sich auch bei HEIN 8. 32 in *gôneh* sein Horn (nicht ‚seine Hörner‘)[3]; daneben kommen aber auch noch interessantere Beispiele für die Elision eines *r* vor, vor allem *kôš* ‚Bauch‘ 15. 29, das entschieden = ar. كرش und mit dem von JAHN im Wörterbuch gebrachten *qôš* ‚Magen‘[4] identisch ist, ferner — außer dem schon genannten *gâdis* ihre Kehle u. dgl. — auch *ntô* sie lösten 12. 2 (für *ntôr*, vergleiche die Note dort), dann aber auch *šūǵô* (*šūǵáu*) über einen herfallen (für *šūǵôr*, *šūǵáur*), *hūmô* befehlen (für *hūmôr*), auf welche beiden Fälle ich noch gelegentlich bei Erklärung von 20. 19/20, 20. 22/23, 47. 12 und 24, rsp. 27. 36 zurückkommen möchte.[5] — Auch *h* verschwindet unter Umständen: wortanlautendes *h* kann abfallen, selbst wenn es Kausativzeichen ist, wie ich im folgenden bei Besprechung etlicher Erscheinungen im Bereiche des Verbums zu zeigen Gelegenheit haben werde.[6] Vor

---

[1] *Gramm.*, S. 24, oben.

[2] *Gramm.*, S. 13, unten.

[3] Hier ist *qôn* bestimmt = *qân* aus *qa'n* für *qarn*, vgl. meine *Studien* I, § 3—5.

[4] JAHN meint ‚für *qauš*‘; doch ist auch hier wieder *kôš* = *ka'š* aus *karš* — bei JAHN ohne Etymologie. Zu HEIN *k* = JAHN *q* vgl. den folgenden Absatz.

[5] In Beiträgen zur Erklärung dieser Texte.

[6] Das Kausativum des Mehri bildet sich, wie der hebr. Hiphil, durch Vorsetzung von *h*, schematisch *haktôb* (Impf. Ind. *yihaktôb*, Subj. *yihákteb*, Part. *mehákteþe*, Inf. *haktebôt*) — bei gewissem konsonantischen Anlaute kann *h*(*a*) abfallen,

Digitized by Google

Wörtern, die mit *h*, *ḥ* oder *ḫ* anlauten, fehlt oft auch die Präposition *h-*, mit deren Hilfe im Mehri unser Dativ umschrieben wird (= ar. لِ); HEIN schreibt aber auch oft jenes wortauslautende *-h* nicht, welches eigentlich Pron.-Suff. der 3. P. S. g. m. ist und daher nicht fehlen sollte:[1] doch erkennt man das Fehlen des *-h* immer daran, daß dann das betreffende Nomen oder Verbum (bes. 3. P. S. g. f. des Perf.) im Stat. pron. steht, z. B. *ṭarḥát* 1. 7 ,sie ließ ihn' mit der Note: ,Lies *ṭarḥáth* (MÜLLER)', wo es ohne Suffix *ṭarḥôt* heißen müßte, *ftaḥát* 38. 30 sie öffnete ihn (für *ftaḥáth*, ohne Suffix *ftaḥôt*), *wa-hamát* 55. 12 sie hörte es (für *hamáth*, ohne Suffix *hamôt*, von *hîma* hören, mit *h* = *s*, ar. سَمِعَ), *ftet* 134. 28 sie schmierte es (für *ftéth*) u. dgl. Ebenso nach Fem.-*t* beim Nomen, z. B. *ġat* seine Schwester, wie 25. 3, 7; 26. 10, 28 und nach *f*, z. B. *ḥnáf* 33. 2, sich (Dativ, also für (*h*)*ḥnáf* und dieses, da es Stat. pron. ist, für (*h*)*ḥnáf-h*) neben *ḥanáf* (für *ḥanáfh*; ohne Suffix *ḥanôf*). Daß bei HEIN die Wurzel *ltġ* ,töten', Perf. *latôġ*[2] = ar. قتل (mit Metathesis und *ġ* st. *q*) auch als *'tġ* vorkommt, z. B. 42. 11 und 12 *atôġeh* = *latôġeh*, 43, 1/2 *ma'tíġ* (für *ma'tîġ*) = *maltîġ* getötet (Part. pass.), ist schon von MÜLLER in den Noten zu den angeführten Stellen vermerkt worden.

---

z. B. bei *selûm* sich vom Unglauben zum Islâm bekennen (= ar. أَسْلَمَ) und *kafûr* vom Islâm abfallen (formell nicht mit ar. كَفَرَ identisch), welche Perfekta für *hselûm* (*heslûm*) und *hkafûr* (*hakfûr*) stehen, dazu Impf. Subj. *yihéslem* (*yihákfer*), Part. *mehésleme* (*mehékfere*, also mit *me-*, daher nicht Grundstamm), aber Ind. *yislôm* (*yikfôr*) ohne *h* (für *yiheslôm*, *yihakfôr*) — wie von einem intrans. *sîlem* (*kîfer*) — und Inf. *selmôt* (*kferôt*), deutlich für *heslemôt* (*hekferôt*). — NB. Wie ich zu konstatieren in der Lage bin, haben die Transitiven nach der Form *ketôb* im Impf. Ind. *yikôteb* — Subj. *yiktêb*, die Intransitiven nach der Form *kîteb* und ebenso alle mediae gutturalis nach der Form *ketêb* im Impf. Ind. und Subj. *yiktôb*, von welchen Formen *yikôteb* dem äth. ይቀትል፡, *yiktêb* dem äth. ይቅትል፡, *yiktôb* dem äth. ይለብስ፡ entspricht. Man beachte, daß *yislôm* (*yikfôr*) auch von einem intransitiven *sîlem* (*kîfer*) herkommen könnte und daß auch im Mehri die ,Kausativa' oft intransitiven Sinn haben, wie in anderen semitischen Sprachen.

[1] Ich nehme wohl mit Recht an, daß HEIN in solchen Fällen das *h* nicht schrieb, weil es eben nicht zu hören war.

[2] Man merke: Die Wurzel *ltġ* ,töten' kommt im Mehri vor als *letôġ* ,er tötete' also im Grundstamm, dann in zweierlei Reflexiv-Formen, nämlich *lé-t-taġ* und *le-t-tâġ* (für eig. *l-t-elâġ*) — so ist auch bei JAHN, *Gramm.*, S. 89 im Paradigma unten

Digitized by Google

HEIN umschreibt die Laute der Mehrisprache genau so wie JAHN und MÜLLER es tun, nur für ق hat jener nicht, wie diese, *q*, sondern *g*, mit welchem *g* er aber auch das ج transkribiert, wenn er es eben nicht wie *j*, sondern wie *g* gehört hat. Allem Anschein nach wird aber auch manchmal ك = *k* mehr wie *g* gesprochen und umgekehrt ق = *q* (*g*) mehr wie *k*. So erklären sich einige Divergenzen zwischen HEIN einerseits und JAHN, resp. MÜLLER andrerseits, z. B. haben diese beiden letzteren *wuqôb* eintreten (zu ar. وَقَبَ), während HEIN immer *wkb* schreibt; ebenso hat HEIN nicht *šūqôf* schlafen (Kaus.-Refl. zu *wqf*, ar. وقف), sondern *šūkôf*; desgleichen bei JAHN *qôš* Magen, bei HEIN *kôš* Bauch (= ar. كرش); umgekehrt bei JAHN *kahêb* kommen, bei HEIN *gaḥêb* (*gaḥáyb*) und bei JAHN *katwôr* (ein ‚Fluchwort', eig. Imper. Sg. g. m. eines Reflexivums der $\sqrt{kwr}$, rsp. $\sqrt{gwr}$), bei HEIN *getwôr* vgl. 29. 5;[1] einmal kommt bei HEIN die Wurzel *kfd* (bei JAHN *kafôd* herabsteigen), die HEIN sonst immer *gfd* schreibt, auch als *kfd* vor, nämlich 1. 3, wo es übrigens wohl *thekefôd* (mit *h*, wie VII. 1. 3 und nicht *tekefôd* ohne *h*) heißen sollte. — Dort, wo HEIN ج nicht mit *j*, sondern mit *g* transkribiert, sollte wohl nichts geändert werden, weil man mitunter nur bei Beibehaltung des *g* die betreffenden Formen richtig zu erklären in der Lage ist. Beiläufig gesagt, mag es auch — in vereinzelten Fällen — vorkommen, daß ein *g*, das etymologisch einem ق entspricht, gleich einem *g*, das ursprünglich ج ist, wie *j* ausgesprochen wird und dann diese Aussprache eines *g* = *q* als *j* sich verallgemeinert: so möchte ich bei-

---

statt *litâġ* ‚er wurde getötet', das sonst ἅπαξ λεγόμενον bliebe, richtig (mit HEIN worauf ich noch zurückkommen werde) *littâġ*, d. i. *li-t-tâġ* = *le-t-tâġ*, wo das erste *t* das im Mehri immer infigierte Reflexiv-*t* ist, und S. 90 oben ebenso *yelittâġ* zu lesen; daß ‚*litâġ*' kein Grundstamm sein kann, ersieht man schon aus dem Part. *melit(t)âġe* (mit *me-*). NB. Das dort bei JAHN in Klammern stehende *yehaltâġ* kann nur von einem **heltâġ* herkommen, also dem Kausativum, das im Mehri, wie ich im zweiten Teile meiner *Studien* zeigen werde, wirklich auch in passivem Sinne gebraucht wird, und zwar tale quale.

[1] Dortselbst ist die Verbesserung von *getwôr* in *yetbôr* schon deshalb nicht haltbar, weil dieses nur intransitiv sein könnte (Ind.-Subj. von *tîber*), die Übersetzung aber den Subj. des transitiven *tebôr*, d. i. *yetbêr* voraussetzen würde.

Digitized by Google

spielsweise mehri *hemâj* dumm (so bei JAHN), das HEIN etwa auch als *hemâg* gehört haben könnte, wenigstens bei den Leuten, die für ج nur *g* sprachen, mit ar. أَحْمَق, dem es formell[1] genau entspricht, identifizieren, bei mehri *debûj* verfolgen an hebr. דָּבַק ,ankleben (ar. دَبِق); hiph. ,verfolgen' denken und mehri *játfi* ,umstürzen, sich umdrehen' (wozu JAHN ,ar. اجتفى activ. wegrücken' vergleicht) für mit mehri *qôfi* ,sich umdrehen und weggehen' wurzelhaft verwandt erklären (d. i. Steig- oder Einwirkungs-Stamm, bei JAHN ohne Etymologie, ich stelle es mit ar. قَفَى, قَفَا ,Hinterkopf; Rückseite, Kehrseite, Revers' zusammen).[2]

Für die Artikulation des *ś* bezeichnend ist es, daß HEIN statt *ś* etlichemale *lś* schreibt, so gleich S. 1 und 2, wo die Radix *ḥśm* (ar. حشم) immer als *ḥ-lś-m* vorkommt (vgl. die Noten dazu dort S. 1 und 2): dieser Fall kommt aber auch sonst noch vor, so 22. 16 *ilśḫáuf* Milch, eig. *śḫáuf* (140. 22 = *śḫôf* 140, 13 und 15), also mit *lś* = *ś* und vorgeschlagenem *i* (scheint mir mit ar. شُهاب ,gewässerte Milch' zusammenzustellen zu sein; oder sollte es zur Šḫauriwurzel *śḫf* trinken gehören?), dann 28. 9 *ilśiwuôḏ* Feuer, eig. *śiwuôḏ*, rsp. *śiwôṭ* (wohl zu ar. شُوَاظ) und noch einige Male. — Eine andere Frage ist es nun freilich, ob *ś*, das etymologisch einem ش entspricht, wirklich auch einem ت *t* entsprechen kann. Wir finden nämlich bei HEIN in vereinzelten Fällen ein *ś* auch an Stelle eines solchen *t*, als dessen Vertreter wir kaum ein *ś* erwarten würden, z. B. an Stelle eines Fem.-*t*, eines Reflex.-*t*, eines Präfix-*t*, so zwar, daß die Annahme berechtigt ist, es sei vielleicht bloß etlichemale beim Kopieren *t* einfach in *ś* verschrieben und dieses Versehen der Kopistin von HEIN übersehen worden. Einigemale wird auch in den Noten auf diesen Wechsel von *ś* und *t* hingewiesen, z. B. *ḥabśîś* ,Abessynierin' 44. 1/2 mit der Note 2: ,Für *ḥabśît* (MÜLLER)', d. i. Fem. der Nisbe, *aśéśyem* ,sie speisten' 10. 3 mit der Note 1: ,Für *atéśyem* (MÜLLER)', d. i. Refl. *atôśi* (ad *'śy* = ar. عشى), *l-ekśfôl* ,er soll in Obhut nehmen' 46, 14

[1] Vgl. meine *Studien* I, § 104—107, vgl. auch ar. هَمِق ,dumm' mit *h*.

[2] Vgl. z. B. neben ar. لَزِق ankleben auch لَزِج in derselben Bedeutung.

Digitized by Google

mit der Note 2: ‚Wohl für *ektfôl* (Müller)‘, d. i. Reflexivum von *kfl* = ar. كفل, 95. 24 *šišôm* du verkaufst mit der Note 1: ‚Für *tišôm* (Müller)‘, aber auch sonst ebenso auffallend z. B. *rīsîš* Schlange 32. 3, wo es *rīšît* (Feminin-*t*), *lauyéši širît* zwei Stöcke 26. 8, wo es *lauyéti širît* (vielleicht sogar auch *tirît*) heißen sollte und dergleichen mehr. Wir finden nun aber auch umgekehrt etlichemale dort ein *t*, wo wir *š* erwarten, z. B. *tétmen* sie kauften 9. 19 und in der Note 7: ‚Lies *tešmem*; das *m* wegen des folgenden *t* zu *n* geworden‘, wo es im Texte *šétmen* und in der Note *šétmem* lauten sollte, weil ‚kaufen‘ im Mehri *šîtem* ($\sqrt{\text{štm}}$) und nicht *tîšem* ($\sqrt{\text{tšm}}$) heißt,[1] *terántse* ihre Füße 114. 7 statt *šerántse* mit *š*, weil doch auch 13. 18 *š(e)ránten* und 127. 26 *šeránten* mit *š* steht und auch Jahn so *šráyn* mit *š* hat,[2] oder *waḥitîs* sie allein 30. 10/11 statt *waḥišîs*, d. i. *waḥšî* (= ar. وَحْشِى)[3] mit dem Pron.-Suff. der 3. Pers. Sing. g. f., cf. Jahn, *Wörterbuch* s. v. Genau zu untersuchen wäre nun aber, ob bei dem Ausdrucke für zwei — nach Jahn m. *ṯrú* (*tru*) und f. *ṯrît* (*trît*) — neben *trû* und *trît* auch *šrû* und *šrît* in der Sprache wirklich vorkommen: Hein hat z. B. 130. 21 *tiró* zwei und für das Fem. meistens *širît* 30. 3 oder *šrît* 31. 2, aber auch, wie Jahn, *trît* 49. 25, *tirît* 130. 2, 131, 8; einmal sogar *širîš* 42. 24/25, wo in der Note *širît*

[1] Wenigstens lese ich bei Jahn und Müller nur *šîtem* (nach der Form *kîteb* der Intransitiven; Imperfek. *yišlôm*, Part. *šetmône*) und mit *ê* statt *î* wohl auch *šêtem*. Daß die Radikale in der Reihe *š t m* sich folgen und nicht in der von *t š m*, beweist wohl auch Jahn mit seiner, meinem Dafürhalten nach möglichen Annahme, daß *šîtem* ‚kaufen‘ eine Reflexiv-Form von *šêm* ‚verkaufen‘ ist oder, wie ich besser sagen möchte, auf eine Reflexiv-Form der Wurzel von *šêm* (*š'm* und nicht *šym* oder *šwm*) ebenso zurückgeht, wie ar. ابتاع auf باع, äth. ተሣየጠ፡ auf ሤጠ፡. Dann muß aber, falls *šîtem* eine von der Sprache nicht mehr als solche gefühlte sekundäre Bildung ist, das *t* jedenfalls an zweiter Stelle stehen, denn im Mehri wird das Reflexiv-*t* immer nur infigiert. Tatsächlich kommt auch bei M., wie bei Jahn, nur *štm* vor = kaufen, aber nie *tšm* vgl. M. 70, 24, 72, 18, 73. 25/26, 57. 28, 58. 6, 135. 3, 144. 21 usw. Auch im Šḫauri ist die Reihenfolge der Radikale *š t m* z. B. 102. 11 *štem* er kaufte; s. auch ebenda z. B. 12. 16, 117. 22, 118. 24, 119. 8, 119. 15, 119. 21, 144. 11 (immer *štm*).

[2] Vgl. meine *Studien* I, § 67 und Nachträge.

[3] Vgl. zur Bedeutung die Phrase أَوْحَشَنِى.

Digitized by Google

vorgeschlagen wird; dann wieder unmittelbar hintereinander *ṯirît* 20. 13 und zwei Zeilen darauf *śirúh* 20. 15. Zu bemerken ist, daß dort, wo *śerûh* mit *ś* zum zweiten Male in den Texten vorkommt, 7. 26, die Note steht: ‚Für *ṯerū* (Müller).‘ Für ‚drei‘ gibt Jahn m. *śaféyt*,[1] f. *śelît* an und dieses letztere *śelît* finden wir bei Hein als *śalît* 37. 23/24, *śallît* 131, 8, aber auch als *śillîś* 7. 5/6, *śalîś* 34, 31; auch *śehlîś* 40. 30, das wohl dem bei Jahn als giśinisch angegebenen *śehlît* entsprechen soll.

Beim Niederschreiben des Gehörten konnte es Hein natürlich wohl auch passieren, daß er manchmal Zusammengehöriges trennte und nicht Zusammengehöriges verband, ja vielleicht hörte er wirklich so, indem die Gewährsleute recht deutlich sprechen wollten und dabei die Worte, rsp. Silben unrichtig teilten oder verbanden. Auf einige Fälle, die zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten, werde ich noch aufmerksam machen, desgleichen auf solche, wie *bömkén-nihem* ‚an ihrem Orte‘ 102. 12 (für *bö-mkén-i-hem*), andere, die jeder Semitist als bloße Druckfehler zu erkennen vermag, wie *ṭī-rôt* ‚sie flog‘ 15. 11 (für *ṭīrôt*), *li-ḥáyten* ‚Kinnbärte‘ 36. 6 (für *liḥáyten*), *misḥ ṭáut* ‚ein Schlachttier‘ 112. 18 (für *misḥṭáut* = *misḥṭôt*) u. dgl. brauche ich nicht weiter zu erwähnen. Auch einsilbige Wörtchen, die in ar. Schrift nur durch einen Konsonanten bezeichnet würden, wie *w*(*a*) und, *ta* sobald als, *bi* mit, an u. dgl., kann der Leser wohl selber ad libitum zum folgenden Worte ziehen oder nicht, wenn er bei Hein in dieser Beziehung ihm vielleicht auffallende Inkonsequenzen beseitigen will, desgleichen wird er auch die Pronominalsuffixe, wo sie nicht durch einen Bindestrich als solche bezeichnet sind, bald selber abzutrennen imstande sein. Aber auf zwei etwas schwierigere Fälle möchte ich gleich hier verweisen, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß die von mir im folgenden vorgeschlagenen Schreibarten nur vom Standpunkte

[1] Dieses *śaféyt* setze ich = *śa*(*l*)*ṯū* mit Elision des *l* und *f* für *ṯ*; zur Dissimilation des ersten *ṯ* von *ṯlṯ* vgl. Jahn, *Gramm.*, S. 11, oben sub *ṯ* und Mitte sub *ś*, wo Jahn allerdings nicht erwähnt, daß einem *t* (*ṯ*) auch sonst ein *ś* entsprechen könnte und umgekehrt; auch Bd. vi, S. 372, finde ich den Lautwechsel von *ś* und *t* nicht notiert.

Digitized by Google

der Formenlehre beurteilt sein wollen.[1] Es handelt sich um die ungemein häufigen Verbindungen von *da* (*de*, *di*), einem Relativum, das auch konjunktionell im Sinne von ,indem' gebraucht wird, mit dem Perfekt oder Imperfekt und die von *li* (*l*) mit folgendem Subjunktiv, und zwar besonders dann, wenn diese beiden Elemente *da* und *li* eine 1. Pers. Sing. oder eine 3. Pers. Sing. oder Plur. gen. masculini[2] des Imperfektums (bei *da* Indikativ, bei *li* Subjunktiv) nach sich haben. In diesen Fällen wird das Präfix der 3. Pers., nämlich *ye*, zu *i*[3] und dieses *i* wird dann auch als *e* (*a*, *a*) gesprochen; ebenso wie vor dem Präfix der 1. Pers. Sing., welches *a* (*e*) ist, wird nun aber auch wohl vor dem aus *ye*, dem Präfix 3. Pers., hervorgegangenen *i* (*e*, *a*, *a*) der Vokal von *da* (*de*, *di*) und *li* elidiert und daher möchte ich in diesen Fällen nur *d-*, rsp. *l-* schreiben, weil der folgende Vokal nicht zu diesen Elementen, sondern zur Verbalform zu gehören scheint. Einige Beispiele zunächst, was *da* (*de*, *di*) betrifft: z. B. 4. 6/7 *ksuh*[4] *hābû di gábrem ajûz* ,er fand Leute, die eine Alte begruben', wo man, wenn man die Übersetzung liest, fürs erste wohl geneigt sein könnte, das Wörtchen *di* für ein unveränderliches Relativum und *gábrem* für eine 3. Pers. Pl. gen. m. des Perfektums zu halten; hier steckt aber in dem *i* von *di* ein *i* = *ye*, das zu *gábrem* gehört und daher möchte ich lieber *d-igábrem* abteilen; es ist nämlich *igábrem* = *yegáberem*, d. i. 3. Pers. Plur. gen. masc. des Imperfektums der Gleichzeitigkeit und *d-* hier nicht = ,welche', sondern = ,indem', wörtlich: ,er fand Leute, indem sie eine Alte begruben'; oder 16. 9 und 10 *ta hal bâl kôś di ḍayb tíwi di zâr* ,als sie beim Dickbauch waren, welcher das Fleisch einer Wildziege briet, . . .', wo ich für *di ḍayb* eher *d-iḍáyb* setzen möchte, wörtlich: ,Sobald sie beim Herrn des Bauches (*kôś* = ar. كرش), scil. waren, indem der

[1] HEIN verband und trennte eben auch in den im weiteren besprochenen Fällen so, wie er hörte, und wollte auch hier seinen Gewährsleuten nicht vorgreifen, die sich des ihm sicherlich bekannten Sachverhaltes selbstverständlich nicht bewußt waren.

[2] Die 3. Person Pluralis gen. fem. hat im Mehri *te-*, wie im Hebräischen.

[3] Also wie im Amharischen.

[4] Für *ksú* (*ksû*) ohne *h*.

Digitized by Google

briet‘ (*idáyb, yedáyb* Imperfektum von dem Perfektum *dabû* braten, wohl = ar. ضبى); oder besonders instruktiv S. 188, Spruch 1 und 3, wo Hein zuerst: *di hôfer mahfirût, yijâr birkîs*[1] ‚wer eine Grube gräbt, fällt in sie‘ und dann *di-hafûr mahfirôt, yeǵâr* (wofür *yegâr* mit *g*, nicht *ǵ* zu lesen ist, weil hier *g* = *j* ist) *berkîs* — mit derselben Übersetzung — hat. In jedem Falle möchte ich hier anders zu verbinden, rsp. zu teilen vorschlagen: statt *di hôfer* eher *d-ihôfer* und statt *di-hafûr* ohne Bindestrich *di hafûr*; denn im ersten Falle haben wir *d-* und das Imperfektum *ihôfer* = *yehôfer* (von *hafôr, hafûr* graben, ar. حفر), im zweiten *di* und das Perfektum *hafûr*. Das Ḥadrami hat beide Formen genau erkannt und wörtlich übersetzt, zuerst *d-ihôfer* durch *man yáhfur*, aber dann *di hafûr* durch *man hafar*. — Ebenso auch z. B. 10. 34 nicht *di-sôbeh*, 14. 3 nicht *di higizáymem*, 17. 15 nicht *di śîmem*, 39, 13 nicht *dilûbed*, 79. 30 nicht *di-jêr*, sondern vom Standpunkte der Formenlehre aus mit *d-* und zur Verbalform als Präfix gehörigem *i* — es sind 3. Personen gen. masc. des Imperfektums — also statt: *d-isôbeh, d-ihigizáymem, d-iśîmem, d-ilûbed, d-ijêr* (von den Perfektis *sebûh, haqazáum, śêm, lebôd, jirû*; v. Jahn, *Wörterbuch*); das *d-* in diesen Beispielen ist teils eig. Relativpronomen, teils Konjunktion (cf. syr. ܕ). — In der gleichen Weise, wie ich in den letzten Beispielen *d-* abtrennen möchte, wäre auch die Konjunktion *li* vor der 1 Pers. Sing. g. c. und der 3. Pers. Sing. und Plur. g. m. des Subjunktivs immer als *l-* abzutrennen, wie Hein so auch einigemale schreibt, z. B. 27. 11 *haum l-ejhôm* ‚ich will gehen‘, d. i. *háum* (für *aháum* von *hôm* wollen) und *ejhôm* 1. Pers. S. des Subj. von *jihêm* gehen (zu dem ich ar. v. تجشّم ‚nach einer Gegend reisen‘ vergleiche, mit *h* = *s*); ebenso sollte z. B. 3, 5 nicht *legalé*, 10. 5 nicht *laǵaléǵ*, 11. 32 nicht *lehággar*, öfter nicht *leshôt*, sondern *l-egalé, l-aǵaléǵ, l-ehággar, l-eshôt* geschrieben werden; auch in Fällen wie z. B. *hôm* (so zu lesen statt *hôm*) *hadêm la-amêlem hîni beyt* ‚ich will Diener (= ar. خدم), daß sie mir machen ein Haus‘

[1] Ebensowenig zutreffend *di hôfer* statt *d-ihôfer* auch S. 36, sub Nr. 18. (29.) Sprichwort, wo in der Note die Ḥadrami-Übersetzung der Variante angeführt wird.

Digitized by Google

könnte *l-aamêlem* gesetzt werden (rsp. *l-a^a^mêlem*; denn *a^a^mêlem* ist = *ye'mîlem*, d. i. 3. Pers. Plur. g. m. des Subjunkt. von *áymel* machen, ar. عَمِل).

Die Transkription betreffend, möchte ich noch auf einen mehr nebensächlichen Umstand aufmerksam machen, nämlich auf den, daß HEIN manchmal einen Konsonanten dort doppelt schreibt, wo dies entweder schon etymologisch oder vom Standpunkte des Mehri aus nicht statthaft erscheint, z. B. *sillîb* 34. 20 ‚warte' (st. *ṣilîb* mit *ṣ*, Imp. gen. fem. von *ṣîleb*), ähnlich *sallîb* 45. 21 (st. *ṣalîb*, idem), *saḥṭánnak* 8. 34 ‚ich werde dich schlachten' (st. *saḥṭán-ak*, d. i. Mehri-Part. auf *-ône* im Stat. pron. und Pron.-Suff. der 2. Pers. S. g. m.), *ṭallûb* 7. 24 ‚er bettelte' (st. *ṭalûb* — Grundstamm; die ‚zweite' Form wäre *ṭôleb*), *naḥḥáum* 9. 22, 10. 4 ‚wir wollen' (st. *naḥáum*, Impf. von *ḥôm* wollen); ebenso *taṣálliyen* 38. 5 ‚sie betet' (st. *taṣáliyen*, wie in dem gleich folgenden *zeliyôt* ‚sie betete' mit einem *l* zu schreiben, wenn auch *ṣôlī* (*zôlī*) er betete = ar. صَلَّى ist), *issámiḥem* 20. 12 ‚sie sind großmütig' (st. *isámiḥem* = *yisámiḥem*; wohl als von *sômeḥ* = ar. سَامَحَ zu fassen), *ḥazzû* 21. 14 ‚er verweigerte' (st. *ḥazû*; keine ‚zweite Form', die von dem defekten *ḥazû* wie *ḥôzī* lauten müßte; ebenso nicht *ḥazzáut* 7. 19 ‚sie lehnte ab', sondern *ḥazáut*, wie 7. 15 *ḥazôt* richtig mit einem *z* steht); *wa-ḥ-ḥaṭ* 38. 30 ‚und einen Brief' (st. *wa-ḥaṭṭ*), *te-l-ledâ* 53. 20 ‚bis daß ich es weiß' (st. *te l-edâ*, Subj. von *wîda* wissen), *ka-ṣ-ṣôbeḥ* 45. 11 ‚am Morgen' (st. *ka-ṣôbeḥ*, wörtl. mit dem Morgen, cf. *k-ṣôbeḥ* 15. 8 u. ö.), *'a^u^wwáris* 122. 4 ‚Bräute' (*'awárris* 122. 28; beides = *'awâris*) u. dgl. — Bei manchen Ausdrücken, die aus dem Arabischen her bekannt sind, kommt mitunter eine Aussprachebezeichnung vor, die dem Arabisten unarabisch erscheinen muß; von solchen Fällen, zu denen z. B. 32. 9 *gawwîyet*, 125. 8 *gawwîyyet* (beides statt *gawíyyet* oder *gawîyet*, weil im Arabischen doch قَوِيَّة mit einem *w* und zwei *y*) oder 38. 32 *Ḥammêd* Aḥmed (statt *Ḥamêd* mit einem *m*, wie 39. 12 richtig steht) u. dgl. gehören, kann hier wohl im weiteren abgesehen werden.

Auf dem Gebiete der Formenlehre gelangt man an der Hand der HEINschen Texte einen großen Schritt vorwärts. Wie ich schon

Digitized by Google

Gelegenheit hatte am Nomen[1] zu zeigen, findet man bei HEIN eine Menge von Grundformen, die man aus den von MÜLLER und JAHN gesammelten Mehri-Texten bloß per analogiam erschließen kann, als in der Sprache tatsächlich noch lebend an. Insbesondere erscheinen etliche Verwandtschaftsnamen in ihrer Bildung nun deutlich erklärbar. So heißt z. B. ‚Vater‘ bei JAHN und MÜLLER immer nur *ḥeyb* (*ḥayb*); wie man aus dem Plurale *ḥoub* ersieht, der für *ḥôb* stehen muß (mit Diphthongisierung des *ô* nach dem *ḥ*), ist der Singular *ḥeyb* als ursprüngliches *ḥîb* (für *ḥêb* mit imalisiertem *â* aus *ă*, also *ḥêb* = *ḥâb* = *ḥab* = *'ab* mit *ḥ* statt Hamza) anzusetzen, und nun kommt bei HEIN neben *ḥeyb* häufig auch *ḥîb* tatsächlich vor — für ‚Schwester‘ haben MÜLLER und JAHN nur *ġayt*; dieses habe ich mit Rücksicht auf *ṭayt* ‚eins‘ fem. zu *ṭâd* (aus *ṭayd-t* = *ṭîd-t*) als *ġît* angesetzt, in der Annahme, es sei aus dem Maskulinum *ġâ* durch inneren Vokalwechsel des *â* in *î* (wie beim Pronomen, cf. ar. ذا und ذي) als Femininum dazu zunächst *ġî* gebildet und diesem Femininum *ġî* noch überdies die Femininendung angehängt worden, wobei dann das *î* von *ġît* neben dem *ġ* zu *ay* werden konnte; neben *ġayt* finden wir bei HEIN wirklich öfter auch *ġît*. — Der sonderbare Plural von *ḥabrê* Sohn, nämlich *ḥabûn* (so bei MÜLLER und JAHN) kommt in der von mir erschlossenen Grundform *ḥabân* (also *ḥabûn* = *ḥabôn* = *ḥabân*) bei HEIN vor, und zwar deutlich im Stat.-pron. als *ḥabén-* (*ḥibín-*, *ḥibén-*) und stimmt zum Plural von *ḥabrît* ‚Tochter, d. i. *ḥabánten* (aus *ḥabân* + *ten*). Auch lassen sich gewisse Regeln für die Anfügung der Pronominalsuffixe feststellen, beispielsweise die, daß diese, an innere Plurale angehängt, vokalisch auf *a* oder *e* auslauten, je nachdem es die Vokalharmonie verlangt und dabei das *ĭ*, das zwischen Plural und Suffix regelrecht stehen sollte, auch ausfallen kann.

So lassen sich aber auch einige von den im Mehri vorkommenden Formen des inneren Plurales, die sonst nur schwer bestimmt werden könnten, genau verfolgen und in ihrer ursprünglichen Gestalt erkennen, z. B. *rikábye* 25. 29 ‚meine Kamelinnen‘ (zeigt, daß *rikôb* =

[1] Vgl. meine *Studien* I, Nachträge, § 28, 47, 49, 67, 70, 89.

Digitized by Google

rikâb ar. رِكَاب ist, denn *rikábye* steht für *rikáb-i-ye* und dieses für *rikâb-i-ye*, mit *á* statt *â* in drittletzter Silbe), *haslébihem* 33. 29 ,ihre Waffen' (muß = *haslâb-i-hem* sein, denn *é* geht auf *â* zurück), *biyétihem* 43. 19 ,ihre Häuser' (muß = *biyât-i-hem* sein, also *biyôt* = *biyât* und dieses = (*a*)*byât* analog äth. አብያት ፡, aber nicht = ar. بُيُوت) u. dgl. m.

Gewisse adverbiell gebrauchte Nomina, die auf ein *-en* auslauten, das mit der arabischen Nunation (= ـًا, aber auch = ـٍ) identisch ist, die also ursprünglich Akkusative (rsp. Genetive) sind, kommen bei HEIN auch bloß auf *-e* (*-i*) auslautend vor, z. B. 8. 4 *nehôri* (*nehôre*) ,eines Mittags' (für *nehôren* = ar. نَهَارًا am hellen Tage), 3. 7, 3. 9 *mġôre*, rsp. *mġôren* ,dann, darauf' (ursprünglich *mġôrin* = *m-ġôrin* = *em-ġôr-in*, d. i. *em*, wie äth. እም ፡ = እምን ፡ in እምነ ፡ = مِن, mehri *min* und *ġôr-in*, ein alter Genetiv von einem Nomen *ġôr*, das zu einer Wurzel *ġwr* = *ġhr* gehören dürfte, vgl. *ġâher* ein anderer = ar. غير aber $\sqrt{ġhr}$ auch = ar. اخر; in gleichem Sinne gebraucht wie ar. مِنْ بَعْدِ ,nachher, später', das im Mehri als *mbâd* [= *em-ba'd*] vorkommt) — so werden aber auch z. B. *fáḥre* ,zusammen', *kénḥe* ,auch', *jéhme* ,morgen' als ursprüngliche Akkusative auf *-e* = *-en* zu fassen sein; von diesen kommt *jéhme* bei MALTZAN auch als *jéhmen* vor (äth. ጌሰም ፡), während *fáḥre* und *kénḥe* nun als = *fáḥren* und = *kénḥen* angesetzt werden können (ersteres stelle ich zu assyr. *pḫr* versammeln, also wie جَمِيعًا zu جمع, letzteres zur $\sqrt{knḥ}$ im Soqoṭri, aber auch im Mehri bei HEIN und MÜLLER, eig. ,zurückkehren, wiederkommen', wozu man syr. ܥܘܕ, hebr. עוד, ar. ايضا, arm. դարձեալ in ihren ursprünglichen Bedeutungen vergleichen möge).

Im Bereiche des Verbums läßt sich manches, das bis jetzt nur auffallen konnte, genauer beobachten und erklären. Hieher gehört vor allem der mögliche Abfall der Präfixe der 1. Pers. S. und der 3. Pers. S. und Pl. g. m. des Imperfektums, z. B. 3. 20 *heṣôbeḥ* ,er wird am Morgen' (für *iheṣôbeḥ* = *yeheṣôbeḥ* von *haṣabâḥ* = ar. أَصْبَحَ), 80. 1 *ho ḥôrij* ich gehe hinaus (für *ho aḥôrij*); das Präfix der 3. Pers. g. m. kommt bei HEIN einigemale auch als *i* vor, z. B. 15. 22 *itḥáuf* er kommt heim (für *yetḥáuf* von *tḥf*, rsp. wenn = *yettaḥôf* von *wḥf*,

Digitized by Google

u. zw. Refl. mit Assimilation des *w* an das infigierte Refl.-*t*); besonders in religiösen Phrasen, Wunschformeln u. dgl., wenn *bâlī* Gott (eig. = mein Herr) als Subjekt vorangeht,[1] z. B. 13. 15 *bâlī sihêl hîkum* ‚Gott mache es euch leicht' (für *bâlī ishêl, bâlī yeshêl*; zu *shl* ist wohl eher äth. ሣሀለ፡ zu vergleichen und daher vielleicht eher: ‚Gott sei euch gnädig!'), 24. 20/21 *bâli hátreš* ‚Gott vernichte dich' (hier *hatreš* = *ihátr-eš*, d. i. *yehâtar* aus *yehá'tar* und *-eš*, Pron. Suff. der 2. Pers. S. g. f.; ad ar. عثر, also eig. ‚er mache dich straucheln') u. dgl.

Neu ist es, daß die Endung *-em* der 3. Pers. Pl. g. m. des Perfektums und Imperfektums (rsp. auch 2. Pers. Pl. g. m. des Imperfektums) manchmal auch fehlen kann, und zwar glaube ich dreierlei Fälle unterscheiden zu können:[2] wir vermissen nämlich diese Endung bisweilen a) wenn der dritte Radikal *m* ist, b) wenn das folgende Wort mit *m* anlautet, aber auch c) einigemale, ohne daß ein anderer Erklärungsgrund beigebracht werden kann, als die Annahme, die unbetonte Endung *-em* werde sehr schwach artikuliert und könne so verschluckt werden. Z. B. 5. 7 *jehém* ‚sie (m.) gingen' (für *jehêmem, jehêm'm, jehémm*), 131. 4 *gazáym* ‚sie (m.) blieben' (eig. sie kühlten sich ab, für *gazáymem* aus (*ha*)*gzîmem*; zu *haqazáum* bei Jahn) — oder 91. 8 und 9 hintereinander zuerst *ṯẖêmem* ‚ihr wollet' (aus *taḥáymem* von *ḥôm* wollen) und dann *ṯẖêm* (für *ṯẖêm-em*), 5. 5 *yejhîm* ‚sie gehen' (für *yejhîm-em*, der Sing. wäre *yejhôm*, von *jihêm*) — dann 23. 10 *ṯẖaulîl méken* ‚sie saßen, viele ...' (für *ṯẖaulîlem mêken*), 106. 35/36 *ḥaṭṭ min ĕ* ‚sie luden ab von ...' (für *ḥáṭṭem min ĕ*) — aber auch (ohne Grund) 106. 34 *agráyr te wurûdem* ‚sie gingen fort, bis sie kamen ...' (für *agráyr-em*; der Singular wäre *agráur* = (*ha*)*gráur*) u. dgl. Bei Hein steht mitunter die 3. Pers. Pl. g. m. des Perfektums für die 3. Pers. Pl. g. f., welche letztere eig. mit der

[1] Darauf weist schon Jahn im Wörterbuch s. v. *allêt* Krankheit hin, nur ist in dem Beispiel anders zu teilen, nämlich *bâlī zám-k allêt* Gott gebe dir Krankheit (*zám-k* = *izám-k* = *yezámk*, Subj. von *wezôm* geben — im Stat. pron.).

[2] Im Šḫauri und Soqoṭri hat die 3. Pers. Pl. g. m. des Perf. und des Imperf., sowie die 2. Pers. Pl. g. m. des Imperf. zum Unterschiede vom Mehri keine Endung. Vgl. hiezu M. (Bd. vi, S. 374).

Digitized by Google

3. Pers. S. g. m. identisch ist (cf. das Syrische) z. B. 130. 2 und 3 *wa-hamêhem ganétihem, te wígaem ġayûj, wa-ġajinôt* [*i tirît*] *te wígaem ḥarîm* ‚und ihre Mutter zog sie (die Knaben) auf, bis sie Männer wurden, und die (zwei) Mädchen (oder lies *ġajinôten*, denn *ġajinôt* ist Singular), bis sie Frauen wurden (beidemale *wígaem*, obschon man das zweite Mal *wîga* erwartet).

Mitunter finden wir bei HEIN an Stelle der Endung der 3. Pers. Pl. g. m. *-em* im Perfektum die der 1. Pers. Pl. g. c. *-en* und umgekehrt, und zwar wenn es der Wohlklang erfordert, z. B. 3. 16 *uzûmen teh* ‚sie gaben ihm‘ (hier *-en* statt *-em* vor dem *t*) oder 14. 24 *hátkirem bûmeh* ‚wir haben uns hier verzögert‘ (mit *-em* st. *-en* vor dem *b*), aber auch sonst finden sich diese Endungen *-em* und *-en* einigemale ohne besonderen Grund miteinander vertauscht. Auch für die Beurteilung der abgeleiteten Verbalstämme gibt das Textmateriale HEINS wichtige Anhaltspunkte. Daß beispielsweise der von mir konstatierte ungemein interessante Abfall des Kausativ-Präfixes *ha-* möglich ist, darüber kann kein Zweifel mehr bestehen, wenn wir z. B. die $\sqrt{grr}$ bei HEIN verfolgen. Das Kausativum *hagráur* fortgehen (nach JAHN ‚am Morgen gehen‘, wenn es noch kühl ist, also zu hebr. קר, dann auch zu ar. قَرَّ kalt sein, wie in قُرَّةُ العَيْنِ Kühlung des Auges, Augentrost) kommt bei HEIN auch als *agráur* und als *gráur* vor, während der Grundstamm dieser massiven Wurzel im Mehri *gorr* lauten müßte; wir finden 3. 3 *higráur*, 3. 23/24 *hegráur*, beides = *hagráur*, wie 3. 17/18, 26. 4, aber auch *gráur* 38. 4; (3. Pers. S. g. f.) *hagarráut* 34. 19, aber vorher 34. 1 *gerráut*, ebenso nachher 34. 25/26 *garráut* (30. 15 ist es daher nicht nötig statt *wa-garrôt* ein *wa-*[*ha*]*garrôt* zu konjizieren); (3. Pers. Pl. g. m.) *haqráyrem* 11. 14, 11. 15 (für *hagrîrem*, mit *ay* st. *î* zwischen den beiden *r* und nach dem *g* = *q*), aber auch *agráyr* 106. 34 (für *agráyr-em, agrîrem* = *hagrîrem*) und *geráyrem* 4. 15.[1] — Die Texte HEINS bieten auch einige schöne Beispiele für die noch nicht erkannte Reflexivform *ká-t-teb* von Wurzeln, deren zweiter Radikal dem Refl.-*t* sich assimiliert; man vergleiche

[1] Auch *ay* (aus î) weist darauf hin, daß kein Grundstamm vorliegt, vgl. JAHN, *Gramm.*, S. 16.



besonders 13. 3, 16. 37, 144. 6, wo HEIN richtig *láttaġ* (d. i. *lá-t-taġ*), *kássar* (für *ká-t-sar*),[1] *léttaġ* (d. i. *lé-t-taġ*) schreibt; ebenso auch *masḫ* 58. 25 = *másṣaḫ* aus *ma-t-saḫ*. — Wie aus der Schreibweise HEINS zu ersehen ist, hat dieser auch die Bildung des Kausativums und die der Reflexivform *ká-t-teb* von massiven Wurzeln richtig erkannt. Im Kausativum ‚verdoppelt' nämlich das Mehri teilweise den ersten Radikal, indem es diesem den folgenden der beiden gleichen assimiliert (ähnlich wie dies z. B. das Syrische tut, cf. ܐܿܨܐ aus *abzez*), und zwar im Subjunktiv (Imperativ) und im Partizipium, daher bei HEIN richtig z. B. 86, 4 *lehátttim* ‚daß ich vervollständige' (= *l-ehátttim* aus *l-ehátmim* zu *tmm*), dazu vorher 86. 1/2 das Part. *mahátttime* (aus *mahátmime*) oder *háddelem* 39. 9 (aus *hádlelem*), *muhággire* 56. 6 (aus *muhágrire*); ebenso schreibt HEIN die Reflexiva von mediae geminatae nach der Form *ká-t-teb* richtig, z. B. *gátteṣ* sie wurden abgeschnitten 111. 19 (3. Pers. Pl. g. fem., aus *gá-t-geṣ* zu *gṣṣ* = ar. قصّ). In all diesen Fällen würde JAHN nicht so zutreffend die geminatae doppelt schreiben, also *lehátimm*, *mahátimme*, *hádellem*, *muhágirre*, *gáteṣṣ*. — Bei den primae *w* zeigen sich Formen des Kausativums und Kausativ-Reflexivums, in denen das *w* ganz verschwunden ist, z. B. *yehkébs* er gibt sie hinein 81. 27 (für *yehūkéb-s* aus *yehwekéb-s* von *hūkôb*, bei JAHN mit *q*); 1. 21/22 *ešhôl* ich verdiene (für *ešūhôl* aus *ešwehôl*, zu *whl*, das ich mit ar. أَهْل geeignet, würdig, der rechte Mann für etwas, II. أَهَّلَ einen wozu würdig halten,

[1] JAHN gibt nur die ‚offene' Form an, nämlich *kátsar* vernichtet werden, doch hat *kássar* an der obbezeichneten Stelle bei HEIN 16. 37 gewiß ganz ähnliche Bedeutung. — Die mögliche Assimilation des Reflexiv-*t* an den zweiten Radikal, wenn dieser ein Dental oder Sibilant ist, liegt auch vor z. B. in *kádder* betrübt sein (aus *kátder*, was JAHN nicht erkannt hat, denn er schreibt *káder*, zu ar. كدر) mit dem Participium act. *makeddîre* (so zu schreiben statt *makedîre*) oder in *fássaḫ* abfärben (aus *fátsaḫ*; bei JAHN *fásăḫ* zu ar. فسخ, cf. انفسخ) mit dem Subj. *yifléšḫ* aus *yeflîseḫ* und dem Part. act. *mefléšḫe*. NB. Der Ind.-Subj. *yikedôr* kann auch von einem intr. *kîder* herkommen, wenn wir ihn nicht = *yikeddôr* (aus *yiketdôr*) setzen; so hat JAHN umgekehrt zu *fêṭan* gedenken (für *fiṭan*, wohl = ar. فَطِنَ, aber im Mehri intransitiv) im Imperf. Ind.-Subj. zwar regelrecht *yifeṭôn*, aber im Part. act. *mefeṭáyne*, das nur = *mefeṭṭáyne* (für *mefetṭîne* mit Assimilation des *t* an das *ṭ* und *ay* statt *î* neben *ṭ* sein kann).

Digitized by Google

v. تأهّل würdig sein verbinde, also *whl* = *'hl*), dazu *tšhâls* du verdienst sie 36. 24 (d. i. *tešhâl-s* für *tešūhâl-s, tešewhâl-s*), *yešhôl* er verdient 151. 3/15 (für *yešūhôl, yešwehôl*); *yeškîfem* sie schlafen 17. 30 (für *yešūkîfem*, bei JAHN mit *q*), *teškôf* du schläfst 79. 31 (für *tešūkôf*), *muškfîte* ich werde schlafen 62. 8 (Part. S. fem., für *mušūkefîte* aus *mešwekefîte*); so auch *šġô(r)lîs*, aus *šūġôr lîs*, vgl. 47. 12. — Auch einige Reflexivformen von primae *w* sind wichtig und zeigen, wie im Mehri z. B. neben *wá-t-ḥaf*, Reflexiv von *wḥf* nach *ká-t-teb*, auch ein *taḥâf* vorkommen kann, vgl. 19. 25/26, 19. 20, 22. 3, — dabei beachte man z. B. *yitḥáyifem* (mit Auflösung von *ay* in *ayi*,[1] für *yitḥáyfem* = *yetḥîfem*, 3. P. Pl. g. m. von *yetḥôf*, das Impf. Ind.-Subj. von *taḥâf* oder Ind. von *wátḥaf* sein kann, wenn wir es = *yetteḥôf* setzen aus *yewteḥôf* mit Assimilation des *w* an das *t*, wie in Form VIII. der arab. ‚Assimilierten').

Besonders wertvoll sind die Aufzeichnungen HEINS, was die ‚defekten' Zeitwörter betrifft. Im Mehri sehen alle tertiae *w* und *y* (auch etliche tertiae Hamza) in der 3. Pers. S. g. m. so aus wie *bekû* er weint (gegenüber ar. بَكَى), *ṣafû* er war rein (gegenüber ar. صَفَا), *qarû* er las (gegenüber ar. قَرَأ). Wie wir bei HEIN sehen, beginnt der Kampf zwischen *w* und *y* — im Imperfektum zeigen alle Defekten nur *y* als dritten Radikal — bereits im Perfektum, ja wir finden an Stelle von *w* oder *y* sogar *h* (wohl für Hamza), und zwar in der 3. Pers. Pl. g. m., z. B. von *benû* er baute (ar. بَنَى) einerseits *bnîwem* 130. 7 sie bauten, andrerseits *binîyem* 57. 25, aber auch *binêhem* 39. 9 und *benûhem* 116. 2 (vgl. die Note dort), oder von *jirû* er ging vorbei (ar. جَرَى) *jirîwem* 33. 5, 102. 12, *jirîyem* 102. 8, *jréhum* 13. 16, *jerûhem* 13. 28, *jerôhem* 13. 3.

Solche und ähnliche Erscheinungen der Laut- und Formenlehre[2] der Mehrisprache tauchen in dem von Dr. HEIN gesammelten Materiale

---

[1] Vgl. hiezu auch die interessanten ‚Zerdehnungen' in z. B. *teḥáyyimem* ihr wollet 13. 14 (für *teḥáymem* = *teḥîmem* mit *ay* für *î* neben dem *ḥ*, Impf. s. *ḥôm* wollen), *ḥáyyibi* mein Vater 48. 12/13 (für *ḥáybī*), *šuġâwi(r)* er überfiel 20. 22/23 (für *šuġáur* = *šūġôr*, Kausat.-Refl. ad *wġr*, also für *šewġôr* mit *ū* = *ew* und *áu* für *ô* neben dem *ġ*).

[2] Natürlich läßt sich auch für das Wörterbuch mancher Gewinn ziehen; wiewohl die von MÜLLER und JAHN publizierten Texte so ziemlich das Hauptkontingent



überall in großer Zahl vor uns auf. Schon aus der vorstehenden gedrängten Darstellung läßt sich ersehen, daß mit der Hofrat D. H. MÜLLER zu dankenden Publikation des wertvollen HEINschen Nachlasses der weiteren Durchforschung der so überaus interessanten und für das vergleichende Studium wichtigen Sprache des Mahra-Landes in Südarabien die Wege geebnet sind. Allerdings wird es gerade hier nicht sofort und auch nicht einem einzigen allein gelingen, jeden Stein des Anstoßes gleich mit dem ersten Griff aus dem Weg zu räumen. Doch werden Geduld und vereintes Zusammenhalten auch dieses dunkle Gebiet langsam erhellen. Was ich selber auf Grund langjähriger dem Mehri gewidmeter Studien hiezu beitragen zu können glaube, darauf möchte ich, wie angedeutet, ein anderes Mal zurückkommen.

---

des Vokabelschatzes der Mehri-Sprache bringen dürften, kommen doch bei HEIN manche Ausdrücke vor, die dort fehlen, und werden andere, die dort seltener zu finden sind, hier öfters angetroffen. Interessant ist z. B. die Wurzel *wzy*, die, wie MÜLLER richtig vermutet, mit hebr. יצא, also mit äth. ወፅአ፡, identisch ist, was aus JAHN, *Wörterbuch*, noch nicht hervorgeht. Vgl. bei HEIN 38. 29, 94. 4, 5 und 9, 113. 1 und 128. 20, wo teils das Kausativum, teils das Kausativ-Reflexivum vorkommt. JAHN hat im Wörterbuch nur das Kausativum *houzú* 1. auslöschen, 2. ausziehen ohne Etymologie — sub *wz'*. Die hier angeführten Formen sind höchst interessant und für die im Mehri möglichen Kontraktionen bezeichnend. JAHN gibt bei *houzú* als Impf. Ind. *yihawêz*, Subj. *yihûz*, Part. *mahûze*, Imp. *hûz*, Inf. *h(a)uzût* an: da stehen *houzú* für *hewzú* (*hawzú*), *yihawêz* für *yihawéyz* (mit der für den Indikativ des Grundstammes und des Kausativums der Defekten charakteristischen Versetzung des 3. Radikals *y* an die zweite Stelle der Wurzel, also aus *yihawezy*) — *yihûz* für *yihéwz* und dieses für *yihĕwez* aus *yihéywez* (mit der für den Subjunktiv des Kausativums der Defekten charakteristischen Umstellung des 3. Radikals *y* vor den 1. Radikal) — davon Imp. *hûz* für *héwz* (*hêwez*, *héywez*), Part. *mehûze* für *mehéweze*, Inf. *h(a)uzût* (wohl entweder *hauzût* aus *hawzéwt* oder *hūzût* aus *hewzéwt* mit dem 3. Rad. *y* als *w*, aus *ha-wzâw-et*, *hawzăwt*, *hawzĕ́wt*). Zur Bedeutung vgl. unser ‚das Feuer geht aus'.

Digitized by Google

Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen.

Von

Dr. Friedrich von Kraelitz.

Die junktürkische Revolution vom 23. Juli 1908 und die durch diese erzwungene Wiederherstellung der Verfassung vom Jahre 1876 haben auch auf das Geistesleben der Türkei sofort ihre nachhaltigsten Wirkungen ausgeübt. Durch Beseitigung der bisherigen strenge und willkürlich gehandhabten, jeden geistigen Fortschritt hemmenden Zensur hat nicht bloß die lokale Presse einen mächtigen Aufschwung genommen,[1] sondern es sind auch bald Bücher und Broschüren erschienen über Themen, die man unter dem alten Regime nicht einmal auszusprechen wagte. Hierher gehören zunächst jene Werke, die sich auf das neue Verfassungsleben der Türkei beziehen. Sie tragen, wie alle gegenwärtigen Neuerscheinungen des Büchermarktes, nicht mehr den odiosen Zensurvermerk معارف نظارت جليله‌سنك رخصتيله نشر اولنمشدر, z. B. zwei Kommentare zur Verfassung von ابن الرأفت محمد ممدوح Ibn ar-Reʾfét Meḥméd Memdûḥ und حسن رضا ابن محمد درويش Ḥasán Riżâ ibn Meḥméd Derwîš, ein Werk über Ministerverantwortlichkeit (اصول مسئوليت وكلا *uṣûl-i mesʾūliyyét-i wükelâ*) von سعيد بك Saʿîd Bey und die juristische Wochenschrift استشاره (*istišāré*), deren staatswissenschaftliche Artikel vor allem lesenswert sind. Es ist klar, daß

[1] In den letzten 4 Monaten des Jahres 1908 sind im türkischen Reiche 800 neue Zeitungen erstanden, wovon 150 in Konstantinopel. Österr.-ungar. Buchdruckerzeitung, Jhrg. 1909, Nr. 6, S. 69.


Digitized by Google

dadurch eine Fülle von Ausdrücken, die durch eine ganze Generation hindurch aus dem türkischen Sprachschatze sozusagen verbannt waren, wieder ihre siegreiche Auferstehung feierten. Natürlicherweise beziehen sich dieselben zunächst auf das Parlament, seine Einrichtungen und Funktionen, kurz auf alle Institutionen, die die mittelbare oder unmittelbare Folge einer modernen konstitutionellen Regierung bilden. Wörter, die unter dem alten Regime streng verpönt waren, deren Gebrauch Verfolgungen mancher Art, mitunter sogar Verbannung und Tod zur Folge hatte, wie حريت *ḥürriyyét* Freiheit, مساوات *müsāwât* Gleichheit, حاكميت مليه *hākimiyyét-i milliyyé* Volkssouveränität usw. sind jetzt allgemein in Zeitungen und Broschüren zu lesen. Die Zensur unter dem despotischen Regime Abdul-Hamids II. hatte aber nicht bloß den Gebrauch derartiger Ausdrücke in der täglichen Presse verboten, sondern sie hatte vor allem ihr Hauptaugenmerk auch darauf gerichtet, daß dieselben möglichst aus den türkischen Wörterbüchern eliminiert werden. Daraus erklärt sich das Fehlen solcher wichtiger Ausdrücke in sonst gut redigierten original-türkischen Wörterbüchern und ihr Versagen bei der Lektüre von Werken, die von juridisch-politischen Themen handeln. Ich habe daher, um diesem Mangel nach Kräften abzuhelfen, im Folgenden zunächst unter I die wichtigsten mit dem türkischen Parlamentsleben im Zusammenhange stehenden und unter II jene Ausdrücke zusammengestellt, die in den verschiedenen verfassungsrechtlichen Normen am häufigsten ihre Verwendung finden.

I. Parlamentarische Ausdrücke.

اصول مبعوثيت *uṣûl-i meb'ūsiyyét* Repräsentativsystem;
مجلس عمومى *mejlís-i 'umūmî* Parlament, Generalversammlung;
هيئت اعيان *hey'ét-i a'yân* Senat, Kammer der Senatoren;
هيئت مبعوثان *hey'ét-i meb'ūsân* } Abgeordnetenhaus,
„ مجلس *mejlís-i* „ } Kammer der Abgeordneten;
ملت مجلسى *millét mejlisí* }
مجلس ملى *mejlís-i millî* } Nationalversammlung;
مجلس عمومئ ملى *mejlís-i 'umūmî-i millî* }

Digitized by Google

ملت وكيلى *millét wekīlí* Volksvertreter;
رئيس *re'îs* Präsident (des Senates bzw. des Abgeornetenhauses);
رئيس وكيلى *re'îs wekīlí* Vizepräsident;
رئيس موقت *re'îs-i müwekkát* provisorischer Präsident (Alterspräsident);
مبعوثان انتخاب عموميسى *meb'ūsân intiḫáb-i 'umūmīsí* allgemeine Abgeordnetenwahlen;
انتخاب مبعوثان قانونى *intiḫâb-i meb'ūsân qānūný* Wahlgesetz für die Abgeordneten;
مضابط انتخابيه *mezābýṭ-i intiḫābiyyé* } Wahlprotokolle;
اوراق „ *ewrâḳ-i* „
شعبه *šü'bé* Sektion, Abteilung (das türkische Parlament ist in 5 Sektionen geteilt);
مجلس عمومى اعضاسى *mejlís-i 'umūmî a'ẓāsý* Mitglieder des Parlamentes;
مجلس مبعوثان نظامنامهٔ داخليسى *mejlís-i meb'ūsân nižāmnāmé-i dāḫilīsí* Organisationsstatut des Abgeordnetenhauses;
هيئت اعيان نظامنامهٔ داخليسى *hey'ét-i a'yân nižāmnāmé-i dāḫilīsí* Organisationsstatut des Senates;
مأموريت *me'mūriyyét* Mandat (eines Abgeordneten), z. B. بر مبعوثك مدت مأموريتى;
مدت اجتماع *müddét-i ijtimá'* } Sessionsabschnitt-Periode des
اجتماعيه „ „ *ijtimā'iyyé* } Abgeordnetenhauses;
اجتماع ايتمك *ijtimá' etmék* } tagen, versammelt sein (vom Par-
منعقد اولمق *mün'aḳýd olmáḳ* } lamente), z. B. مجلس مبعوثان منعقد
مجتمع بولنمق *müjtemí' bulunmáḳ* } اولور (مجتمع بولنور);
فسخ ايتمك *fesḫ etmék* auflösen (das Abgeordnetenhaus);
نطق پادشاهى *nuṭḳ-i pādišāhî* }
همايون „ „ *hümāyûn* } Eröffnungsrede, Thronrede;
افتتاحى „ „ *iftitāḥî* }
عريضهٔ جوابيه *'arīzé-i jewābiyyé* Adresse (Antwort auf die Thronrede);
مجلس *mejlís* Sitzung; eine solche zerfällt gewöhnlich in mehrere جلسه *jelsé* (einmaliges Niedersitzen, Sitzung), die durch Erholungspausen تنفس *teneffüs* (z. B. بش دقيقه تنفس = fünf Minuten Pause) voneinander getrennt sind;

Digitized by Google

اجتماع عمومی *ijtimâ-'i 'umūmî* allgemeine Sitzung, Plenarsitzung;
خفی „ „ *ḥafî* geheime Sitzung, Sitzung mit Ausschluß der Öffentlichkeit;
فوق العاده اجتماع *fewḳ-el-'ādé ijtimâ'* außerordentliche Sitzung;
کشاد ایدلمک *küšâd edilmék* eröffnet werden (v. d. Sitzung);
ختام (نهایت) ویریلمک *ḥytâm (nyhāyét) werilmék* geschlossen werden;
ضبط, مضبطه *żabṭ, mażbaṭá* Protokoll;
ضبط ممیزی *żâbṭ mümeyyizí* Protokollführer;
ضبط سابق *żâbṭ-i sābýḳ* letztes Protokoll, Protokoll der letzten Sitzung;
مجلس مبعوثانك ضبط جریده‌سی *mejlís-i meb'ūsānýñ żâbṭ-i jerīdesí* Sitzungs-(Verhandlungs-)bericht des Abgeordnetenhauses;
زیل, چنغراق *zil, ćynĝyrâḳ* Glocke (des Präsidenten);

زیلی (چنغراغی) چالمق *zilí (ćynĝyraĝý) ćalmâḳ*	}	läuten, das Glockenzeichen geben (vom Präsidenten);
„ „ „ „ اورمق *wurmâḳ*		
„ „ „ „ تهزیز ایتمک *tehzîz etmék*		

ریاست *riyāsét* Präsidium;
هیئت وکلا موقعی *hey'ét-i wükelâ mewḳy'ý* Ministerbank;

مرکز *merkéz*	}	Zentrum (Abgeordnetenhaus);
اورته *ortá*		

صاغ جناح (طرف) *ṣaĝ jenâḥ (ṭaráf)* rechter Flügel, die Rechte;
„ „ صول *ṣol* „ „ linker „ , die Linke;
طرفدرا *ṭarafdâr* Parteigänger;
فرقه *fyrḳá* die Partei;
احرار فرقه‌سی *aḥrâr fyrḳasý* die Liberalen, die liberale Partei;
حکومت عوام طرفدارلری *ḥükūmét-i 'awâm ṭarafdārlarý* die Demokraten;
محافظه‌کاران فرقه‌سی *muḥāfażakyārân fyrḳasý* die Konservativen;
ارتجاعیون *irtijā'iyyûn* die Reaktionären;
فرقهٔ مخالفه *fyrḳá-i muḥālifé* die Opposition;
بیاننامه *beyānnāmé* Exposé, Programm;
وضعیت سیاسیه *waż'iyyét-i siyāsiyyé* politische Lage;
مذاکرات *müzākerât* Beratungen, Verhandlungen des Parlamentes;
مذاکرات صالونی *müzākerât ṣalonÿ* Beratungs-, Verhandlungssaal;

روزنامهٔ مذاکرات *rūznāmé-i müzākerât*	}	die Tagesordnung;
„ جدول *jedwél-i* „		

Digitized by Google

استيضاح *istīżâḥ* Interpellation (mündlich);
استيضاحنامه *istīżāḥnāmé* schriftliche Interpellation;
عدم اعتماد قرارى *ʿadém-i iʿtimâd ḳarārý* | Mißtrauensvotum;
عدم امنيت قرارى „ *emniyyét* „ |
اعتماد قرارى *iʿtimâd ḳarārý* | Vertrauensvotum;
امنيت قرارى *emniyyét* „ |
كيمسه‌يه بيان اعتماد (عدم اعتماد) ايتمك *kimseyé beyân-i iʿtimâd* (*ʿadém-i iʿtimâd*) *etmék* jem. das Vertrauen (Mißtrauen) votieren, z. B. اكثريتله عدم اعتماد بيان اولندى;
كرسئ خطابته چيقمق *kürsî-i ḫyṭābeté ćyḳmáḳ* die Rednertribüne besteigen;
ايراد كلام ايتمك *īrâd-i kelâm etmék* das Wort ergreifen, sprechen;
لهنه, عليهنه .... ايراد كلام ايتمك .... *lehiné*, *ʿaleyhiné īrâd-i kelâm etmék* pro-, kontra sprechen;
قرعه‌ايله تعيين ايتمك *ḳurʿá-ylá taʿyîn etmék* auslosen;
تذكر ايتمك *teżekkür etmék* beraten, z. B. بر مسئله تذكر ايتمك;
موقع تذكره وضع ايتمك *mewḳýʿ-i teżekküré ważʿ etmék* | zur Beratung vorlegen,
„ „ قومق „ „ *mewḳýʿ-i teżekküré ḳomáḳ* | bringen, unterbreiten;
رأى *reʾy* Stimme;
رأى پوصله‌سى *reʾy puṣulasý* Stimmzettel;
رأى صندوغى *reʾy ṣandūġý* Wahlurne;
رأى ويرمك *reʾy wermék* die Stimme abgeben, stimmen;
آرايه وضع ايتمك *ārāyá ważʿ etmék* zur Abstimmung bringen, abstimmen lassen, z. B. بر لايحه آرايه وضع ايتمك;
آرايه مراجعت ايتمك *ārāyá mürājeʿát etmék* zur Abstimmung schreiten, z. B. ويريلن بو ايضاحاتك كافى اولوب اولمديغنه دائر آرايه مراجعت اولنمش . . .;
رأى خفى اصولى *réʾy-i ḫafî uṣūlý* System der geheimen Abstimmung;
تعيين اسامى اصولى *taʿyîn-i esāmî uṣūlý* System der namentlichen Abstimmung;
اكثريت آرا *ekṡeriyyét-i ārâ* gewöhnliche Stimmenmehrheit;
اكثريت مطلقه *ekṡeriyyét-i muṭlaḳá* absolute Majorität;
ثلثان اكثريتى *ṡülüṡân ekṡeriyyetí* Zweidrittelmajorität;

Digitized by Google

تساوئ آرا *tesāwî-i ārâ* Stimmengleichheit;
اقليت *aḳalliyyét* Minorität;
اتفاق آرا *ittifâḳ-i ārâ* Einstimmigkeit;
آلقيشى, آلقيشلر *alḳýš, alḳyšlár* Beifall;
سوركلى آلقيشلر *sürekli alḳyšlár* } langanhaltender Beifall;
„ امتدادلى *imtidādlý* „ }
شدتلى آلقيشلر *šiddetlí alḳyšlár* heftiger, stürmischer Beifall;
اعتراضلر *iʿtirāẓlár* Widersprüche, z. B. Widersprüche auf der Linken;
كورلتى-(لر) *gürültí (-lér)* Lärm, z. B. كورلتى زيادهلشير *gürültí ziyādelešír* der Lärm nimmt zu;
سكونت *sükūnét* die Ruhe, z. B. سكونت اعاده ايديلير *sükūnét iʿādé edilír* die Ruhe wird wiederhergestellt;
اخطار *iḫṭâr* Ordnungsruf;
ايراد كلامدن ممنوعيت *īrâd-i kelāmdán memnūʿiyyét* die Entziehung des Wortes;
تعجيل *taʿjîl* } Dringlichkeit (dringliche Behandlung einer Vorlage);
استعجال صورتى *istiʿjâl ṣūretí* }
استعجال قرارى *istiʿjâl ḳarārý* Dringlichkeitsbeschluß, -erklärung;
مستعجل *müstaʿjél* dringlich;
„ غير *ġáyr-i müstaʿjél* nicht dringlich;
قانون لايحهسى *ḳānûn lāʾiḥasý* Gesetzentwurf, -vorlage;
موازنه لايحهسى *müwāzené lāʾiḥasý* Budgetvorlage, -entwurf;
برلشمه *birlešmé* Koalition;
انجمن *enjümén* (parlament.) Ausschuß, Kommission;
دائمى انجمن *dāʾymî enjümén* ständige Kommission.

Die hauptsächlichsten Kommissionen (Ausschüsse) des türkischen Parlamentes sind folgende:

داخليه انجمنى *dāḫiliyyé enjümení* parlamentarische Kommission (Ausschuß) für innere Angelegenheiten;
„ خارجيه *ḫārijiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für auswärtige Angelegenheiten;
„ حربيه *ḥarbiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für militärische Angelegenheiten;

Digitized by Google

عدليه انجمنى *'adliyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Justizwesen;

„ ديوان محاسبات *dîwân-i muḥāsebât enjümení* parlamentarische Kommission für den obersten Rechnungshof;

„ صحيه *ṣyḥḥiyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Sanitätswesen;

„ تجارت *tijārét enjümení* parlamentarische Kommission für Handelsangelegenheiten;

„ معارف *me'āryf enjümení* parlamentarische Kommissiom für das Unterrichtswesen;

„ موازنهٔ ماليه *müwāzené-i māliyyé enjümení* parlamentarische Kommission für das Finanzbudget;

„ استدعا *istid'â enjümení* Petitionsausschuß;

„ لائحه *lā'iḥá enjümení* parlamentarische Kommission für Gesetzentwürfe;

„ نافعه *nāfy'á enjümení* parlamentarische Kommission für öffentliche Arbeiten;

„ اورمان ومعادن وزراعت *ormán we me'ādyn we zyrā'át enjümení* parlamentarische Kommission für Forst-, Bergwesen und Landwirtschaft;

„ اوقاف ودفتر خاقانى *ewḳâf we deftér-i ḫāḳānî enjümení* parlamentarische Kommission in Angelegenheiten der Wakufstiftungen und der Staatsbuchhaltung;

„ رسومات *rüsūmât enjümení* parlamentarische Kommission für Zölle und Steuern.

II. Verfassungsrechtliche Ausdrücke.

حكومت مشروطه *hükūmét-i meśrūṭé* konstitutionelle Regierung;

قانون اساسى *ḳānûn-i esāsî* die Konstitution, Grundgesetz;

حريت *ḥürriyyét* Freiheit;

مساوات *müsāwât* Gleichheit;

حريت شخصيه *ḥürriyyét-i śaḫṣiyyé* persönliche Freiheit;

سياسيه „ „ *siyāsiyyé* politische Freiheit;

Digitized by Google

حقوق حريه *ḥuḳûḳ-i ḥürriyyé* } Freiheitsrechte;
» حريت „ „ *ḥürriyyét*

حقوق مقدسهٔ پادشاهی *ḥuḳûḳ-i muḳaddesé-i pādišāhî* die Hoheitsrechte des Sultans;

پادشاهك حقوق سنيه‌سی *pādišāhýñ ḥuḳûḳ-i seniyyesí* die Hoheitsrechte des Sultans;

تبعهٔ دولت عثمانيه‌نك حقوق عموميه‌سی *tebeʿá-i dewlét-i osmāniyyeniñ ḥuḳûḳ-i ʿumūmiyyesí* die allgemeinen Rechte der osmanischen Untertanen;

حق استدعا *ḥaḳḳ-i istidʿâ* Petitionsrecht;

حق اشتكا *ḥaḳḳ-i ištikyâ* Beschwerderecht;

حاكميت ملت *ḥākimiyyét-i millét* } Volkssouveränität;
مليه „ „ *milliyyé*

قوهٔ تشريعيه *ḳuwwé-i tešrīʿiyyé* } gesetzgebende Gewalt;
قانونيه „ „ *ḳānūniyyé*

اجرائيه „ „ *ijrāʾiyyé* Regierungs-(Vollzugs-)gewalt;

عدليه „ „ *ʿadliyyé* richterliche Gewalt;

مركزيت *merkeziyyét* Zentralisation;

„ عدم *ʿadém-i merkeziyyét* } Dezentralisation;
توسيع مأذونيت *tewsîʿ-i meʾẕūniyyét*

مختاريت *muḫtāriyyét* } Autonomie;
مختاريت اداره *muḫtāriyyét-i idāré*
تشبث شخصی *tešebbûs-i šaḫṣî*

موازنهٔ عموميه قانونی *müwāzené-i ʿumūmiyyé ḳānūný* Gesetz über das allgemeine Gleichgewicht, Budgetgesetz;

ديون عموميه *düyûn-i ʿumūmiyyé* allgem. Staatsschulden;

ديون غير منتظمه *düyûn-i ġáyr-i müntežimé* schwebende Staatsschulden;

ديوان محاسبات *dīwân-i muḥāsebât* oberster Rechnungshof;

مسئوليت وكلا *mesʾūliyyét-i wükelâ* Ministerverantwortlichkeit;

„ مجلس *mejlís-i wükelâ* Ministerrat;

اداره مجلسی *idāré mejlisí* Verwaltungsrat (d. Provinzen, Bezirke etc.);

ادارهٔ عرفيه *idāré-i ʿürfiyyé* Belagerungszustand (état de siège);

دولتك تماميت ملكيه‌سی *dewletiñ temāmiyyét-i mülkiyyesí* territoriale Einheit des Staates;

Digitized by Google

آداب عموميه *ādâb-i ʿumūmiyyé* öffentliche Sittlichkeit;
مستقل حكومت *müstekill hükūmét* freier Staat;
اديانك سربستئ اجراسى *edyānýñ serbestî-i ijrāsí* freie Religionsübung;
امتيازات مذهبيه *imtiyāzât-i mezhebiyyé* kirchliche Privilegien;
دولتك لسان رسميسى *dewletíñ lisân-i resmīsí* offizielle Staatssprache;
مسكن *meskén* } Domizil;
منزل *menzíl* }
مسكن تحريسى *meskén teharrīsí* Hausdurchsuchung;
معافيت عسكريه‌يه مقابل بر بدل *muʿāfiyyét-i ʿaskeriyyeyé mukābíl bir bedél* Militärbefreiungstaxe;
سربستئ مطبوعات *serbestî-i matbūʿât* Preßfreiheit;
ويركودن معافيت *wergiden muʿāfiyyét* Steuerfreiheit.

Digitized by Google

Anzeigen.

E. von Hoffmeister, *Kairo—Bagdad—Konstantinopel.* Wanderungen und Stimmungen. Mit 11 Vollbildern und 157 Abbildungen sowie einer Kartenbeilage. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1910. gr.-8°, x und 262 Seiten, geb. M. 8.—.

Der durch seine Schilderungen früherer von ihm unternommenen Orientreisen schon vorteilhaft bekannte Verfasser führt uns in dem vorliegenden Buche vor Augen, wie beschwerlich, ja geradezu lebensgefährlich auch heute noch ein Besuch des Hinterlandes von Kleinasien ist, das allerdings, wie zu hoffen steht, in absehbarer Zeit von der sogenannten Bagdadbahn durchzogen sein wird. Der Trasse dieses zukünftigen Schienenstranges folgte oder mußte vielmehr, durch verschiedene Umstände gezwungen, folgen die Route des Reisenden und er faßt deshalb in einem Anhange (S. 244—255) seine Ansicht über das Projekt und die Führung dieser im Bau begriffenen Verkehrsader zusammen, die den Weltverkehr, d. h. den von Europa nach dem Orient gehenden, in noch stärkerem Maße beeinflussen wird als die Eröffnung des Suezkanals. Sind einmal Persien und Indien an sie angeschlossen, so werden Wien und Konstantinopel zwei wichtige Etappen auf diesem ‚indogermanischen Wege' bilden — doch das ist Zukunftsmusik. Vorläufig bedrohen noch wilde Nomaden und fanatische Moslims den friedlichen Reisenden und selbst die wissenschaftlichen Missionen müssen unter militärischem Schutze arbeiten. Der Verfasser, obwohl seines Zeichens Generalleutnant z. D.,

Digitized by Google

ist übrigens ein halber Gelehrter und mit dem verständnisvollen Auge des eingeweihten Laien hat er die Ruinen von Palmyra und Ninive sowie die Ausgrabungen zu Babylon und Assur — in den beiden letztgenannten Orten war er Gast des ‚Deutschen Hauses', also unter fachkundiger Führung — besichtigt. Seine Ausführungen dürften deshalb mit Interesse von allen gelesen werden, die sich für den gegenwärtigen Stand der Arbeiten an diesen alten Kulturstätten interessieren, zumal er es versteht, seine durch fleißige Lektüre einschlägiger Schriften, von denen er ein stattliches Verzeichnis (S. vi) mitteilt, gewonnenen Kenntnisse auf archäologischem und kulturhistorischem Gebiete geschickt in die Beschreibung der besuchten Örtlichkeiten zu verweben. Unterstützt werden seine Ausführungen durch eine große Menge meistens von ihm selbst gemachter, gelungener Photographien, unter denen die in den schiitischen Wallfahrtsorten Kerbela und Kasimen unter Lebensgefahr aufgenommenen besonders wertvoll sind, da davon meines Wissens keine anderen existieren.

J. Kirste.

Jarl Charpentier, *Studien zur indischen Erzählungsliteratur.* I. Paccekabuddhageschichten. (Uppsala Universitets Årsskrift 1908. Filosofi, Språkvetenskap och historiska vetenskapr. 4.) Upsala 1908, Akademische Buchdruckerei Edv. Berling. ix, 174 Seiten.

Dies ist ein ungemein wertvoller Beitrag zur Geschichte der indischen Erzählungsliteratur, der von einer gründlichen Belesenheit in der einschlägigen Literatur und von viel kritischem Sinn zeugt. Den Gegenstand der Abhandlung bilden eine Reihe von jinistischen und buddhistischen Heiligenlegenden, die sich auf Paccekabuddhas, d. h. auf Heilige beziehen, welche die Bodhi durch sich selbst (ohne einen Lehrer) und für sich selbst (nicht um als Lehrer aufzutreten) erlangt haben[1] und als Einsiedler im Himālaya ein beschauliches

---

[1] Vgl. R. Spence Hardy, Manual of Buddhism, London 1860, p. 37 f. und H. Jacobi in Sacred Books of the East, vol. 45, p. 35 n.

Digitized by Google

Leben führen. Die erste Untersuchung gilt dem Arindamajātaka des Mahāvastu, der Geschichte eines Königs Arindama, der durch seinen Freund Śroṇika, nachdem dieser ein Paccekabuddha geworden war, dazu bewogen wurde, den Thron aufzugeben und Einsiedler zu werden. Diesem entspricht das Sonakajātaka, Nr. 529 in der Pālisammlung. In das Arindamajātaka ist eine Höllenschilderung eingeschoben, die ein Bruchstück des im Mahāvastu an anderer Stelle vorkommenden narakaparivartasūtram ist und im Pālijātaka Nr. 530, dem unmittelbar auf das Sonakajātaka folgenden Saṃkiccajātaka, eine Parallele hat. In das Arindamajātaka, ebenso wie in das entsprechende Sonakajātaka, ist auch die Parabel von der Krähe im Elefantenaas aufgenommen, die sich in einer anderen Version im Sigālajātaka (Nr. 148 der Pālisammlung) und auch im Pariśiṣṭaparvan des Hemacandra wiederfindet. Der Verfasser unterzieht alle diese Erzählungen und insbesondere die Gāthās des Arindama- und des Sonaka-Jātaka einer genauen Vergleichung, welche ergibt, daß die Gāthās der beiden Jātakas im allgemeinen ziemlich genau übereinstimmen und daher auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen müssen. Die Erweiterung durch die Höllenschilderung, der die im Saṃkiccajātaka entspricht, erklärt der Verfasser damit, ‚daß die Ordnung in der ursprünglichen Jātakasammlung dieselbe war‘ (daß nämlich das Saṃkiccajātaka unmittelbar auf das Sonakajātaka folgte) ‚und der Verfasser des Mahāvastu, da das Motiv der beiden Erzählungen ganz gleich war — ein König und sein Freund, ein Paccekabuddha — die beiden Jātakas in dieser ziemlich ungeschickten Weise zusammenzuschmelzen versuchte‘. Von einer Gleichheit der Motive kann ich nun allerdings in den beiden Jātakas nichts sehen. Saṃkicca ist nicht einmal ein Paccekabuddha. Ich möchte daher noch weiter gehen und glauben, daß die von Charpentier angenommene gemeinsame Vorlage nicht unserer aus Prosa und Gāthās gemischten Sammlung, sondern vielmehr der im Tipiṭaka enthaltenen Jātaka-G ā t h ā-Sammlung entsprach. Bei dieser Annahme ist es umso leichter erklärlich, daß die Gāthās, die im Jātaka-Kommentar zu zwei Erzählungen verarbeitet wurden und wohl auch zu zwei Erzäh-

Digitized by Google

lungen gehörten (obwohl das nicht so ganz sicher ist), im Mahāvastu zu einer Erzählung zusammengezogen wurden.

Den Kern der Abhandlung bilden aber die Untersuchungen über die sogenannten ,vier Paccekabuddhas'. Das sind Geschichten von vier Königen, deren jeder durch irgendeine Kleinigkeit dazu gebracht wird, die Nichtigkeit des Daseins einzusehen, der Sinnenlust zu entsagen und Paccekabuddha zu werden. Im Kumbhakārajātaka (Nr. 408 der Pālisammlung) werden alle vier Geschichten zusammen erzählt. Der König Karaṇḍu von Kaliṅga wird durch einen seiner Früchte beraubten Mangobaum zum Nachdenken veranlaßt und zur Paccekabodhi geführt; König Naggaji von Gandhāra durch die klingenden Armringe einer Frau; König Nimi von Mithilā durch den Anblick von Geiern, die um ein Fleischstück kämpfen und einander zerfleischen; und König Dummukha von Uttarapañcāla durch die Beobachtung, wie ein rasender Stier auf eine Kuh zuläuft und von einem zweiten liebestollen Stier durchbohrt wird. Dieselben Geschichten verfolgt CH. auch bei den Jainas nach Devendras Uttarajjhayaṇaṭīkā (in JACOBIS ,Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī'). Hier wird Dummukha (Domuha) durch den Anblick einer umgestürzten und geplünderten Indrafahne zur Paccekabodhi geführt, während mit Bezug auf König Nami (= Nimi) die Geschichte von den klingenden Armbändern erzählt wird. Die Geschichte von Nami wird von DEVENDRA als Einleitung zum 9. Abschnitt des Uttarajjhayaṇasutta erzählt, wo in einem Ākhyāna-artigen Dialog zwischen Sakka und Nami zahlreiche zur Asketenliteratur gehörige Verse, die sich auch in buddhistischen und brahmanischen Texten wiederfinden,[1] zusammengetragen sind. Hier findet sich auch der zum Grundstock der Asketendichtung gehörige Vers: ,Wenn ganz Mithilā brennt, mir verbrennt nichts.' Derselbe Vers kehrt unter anderem auch im Mahājanakajātaka (Nr. 539 der Pālisammlung) wieder. Auch dieses Jātaka gehört zu den Paccekabuddhalegenden und wird von CH. eingehend besprochen. Das Jātaka erzählt, daß die Königin, um

[1] Man vergleiche z. B. Uttarajjh. IX, 34 f. mit Dhammapada 103 f. und Uttarajjh. IX, 48 f. mit Mahābhārata I, 75, 50 (Yayāti).


Digitized by Google

ihren Gemahl zur Rückkehr zu veranlassen, die Scheunen von Mithilā in Brand stecken läßt, worauf der König die berühmten Worte spricht. Hier und an anderen Stellen dieses Jātaka hat Franke[1] die Ansicht vertreten, daß die Geschichte vom Brand (und die übrigen zu den Versen erzählten Geschichten) erst aus den Versen herausgeklügelt seien. Ch. (S. 106 ff.) hat diese Ansicht mit meines Erachtens durchaus zutreffenden Gründen zurückgewiesen. Wenn er aber bei dieser Gelegenheit Frankes allgemeine Beurteilung der Jātaka-Prosa für unhaltbar erklärt und die Meinung ausspricht, daß man nur da, ,wo die Prosa bestimmt mit den Gāthās in Widerspruch steht,' sie ,als ziemlich wertloses Kommentarmachwerk ausmustern' dürfe (S. 107 Anm.), so kann ich dieser Meinung nicht beitreten. Ich glaube nicht, daß man mit bezug auf die Jātaka-Prosa mehr sagen kann, als daß man sie als ein mit den Gāthās gleichwertiges Zeugnis nicht unbedingt zu verwerfen braucht, wenn kein Widerspruch zwischen ihr und den Gāthās besteht, und daß möglicherweise eine alte Überlieferung in ihr aufbewahrt sein kann. Aber im vorliegenden Falle hat Ch. gewiß Recht, da ja der Brand von Mithilā auch in den Gāthās — und zwar nicht nur im Jātaka, sondern auch im Uttarajjhayaṇa — erwähnt wird.

An die Besprechung des Mahājanakajātaka schließt Ch. eine höchst dankenswerte Untersuchung über den König Janaka (= Mahājanaka = Nimi = Nami) in der brahmanischen, buddhistischen und jinistischen Literatur. Er nimmt an, daß es eine ,alte metrische Biographie des berühmten Königs und Pratyekabuddha' gegeben habe, von der die erhaltenen Legenden Überreste sind. Er versucht sogar, die Zeit des Königs Janaka zu bestimmen, und glaubt, ihn etwa 1000 v. Chr. ansetzen zu dürfen. Das ist nun allerdings recht gewagt. Mögen auch Janaka und Śvetaketu und Pāṇḍu Zeitgenossen gewesen sein, so verlieren sich doch alle diese Persönlichkeiten zu sehr in dem Nebel der Sage, als daß man da mit Jahreszahlen operieren könnte. Insbesondere gilt das mit Bezug auf Pāṇḍu, den Urahn der Pāṇḍavas. Der Umstand, daß die buddhistische Erzählungs-

[1] WZKM xx, 352 ff.

Digitized by Google

literatur kaum etwas von den Pāṇḍavas weiß, deutet nach CH. ‚entweder auf sehr hohes Alter oder eher auf junges Datum hin'. Er folgert aber nur aus der letzteren Alternative, daß die Zeit der Pāṇḍavas ‚nicht viel vor der Buddhas war'. Ohne den historischen Charakter der Pāṇḍavas bestreiten zu wollen, möchte ich es doch für geraten halten, von solchen Zeitbestimmungen abzusehen.

Mit Recht bringt CH. auch die Legende von dem Videha-König Makhādeva, bezw. Nimi, der durch den Anblick des ersten grauen Haares, das ihm der Barbier zeigt, zur Weltentsagung veranlaßt wird, mit den Paccekabuddhageschichten in Zusammenhang. Auch hier ist es ja ein König, der durch einen geringfügigen Anlaß zur Erkenntnis geführt wird. Wenn aber CH. den Höllenbesuch dieses Königs im Makhādevasutta (Majjhima-Nikāya Nr. 83) und im Nimijātaka mit den episch-paurānischen Legenden von dem frommen König Yudhiṣṭhira, bezw. Janaka, bezw. Vipaścit, der nicht aus der Hölle weichen will, bis er die Verdammten erlöst hat, auf eine gemeinsame Quelle zurückführen will, so kann ich das nicht für so ganz sicher halten. Denn gerade das, was die Pointe der episch-paurānischen Legende ist, daß der fromme König die Hölle nicht verlassen will, fehlt im Makhādevasutta und Nimijātaka.

CH.'s Untersuchungen beschränken sich aber keineswegs auf die religiöse Legendendichtung, sondern erstrecken sich auch auf die profane Erzählungsliteratur. Die jinistischen Legenden, auch die von den Paccekabuddhas, wie sie in den späteren Kommentaren erzählt werden, sind nämlich vielfach mit novellistischen Motiven ausgestattet worden, die ihre Parallelen in Werken wie Kathāsaritsāgara und Daśakumāracarita finden, was dem Verfasser Anlaß zu interessanten Vergleichungen gibt. So schließt sich an die Legende von Dummukha, in welcher ein Lohajaṅgha genannt wird, ein langer Exkurs über den Lohajaṅgha des Kathāsaritsāgara und über den von CH. mit ihm identifizierten Mūladeva. Die Geschichte dieses Mūladeva wird nach JACOBIS ‚Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī' übersetzt, und CH. trägt alles zusammen, was wir aus der Literatur über diese interessante Persönlichkeit — er ist Künstler und Zauberer,

Digitized by Google

auch ein ‚Herr der Gauner' (dhūrtapati) und, wie Ch. ziemlich wahrscheinlich macht, Verfasser eines Kāmaśāstra und als solcher Vorläufer des Vātsyāyana — wissen. Etwas gewagt ist jedoch der Versuch Ch.'s, die Zeit des Mūladeva zu bestimmen. Weil Mūladeva bei Somadeva mehrmals als eine große Berühmtheit genannt wird, Somadeva aber ‚wohl ziemlich sicher dies wie beinahe alles andere aus Guṇāḍhya geschöpft hat', möchte er den Mūladeva ‚ins zweite oder erste vorchristliche Jahrhundert' setzen. Er nimmt dabei mit Bühler — gegen Speyer — an, daß Guṇāḍhya dem ersten oder zweiten Jahrhundert nach Chr. angehört. Nun ist es keineswegs ‚wohl ziemlich sicher', daß Mūladeva auch schon dem Guṇāḍhya bekannt war, und selbst wenn er in Guṇāḍhyas Bṛhatkathā schon genannt wäre, so braucht er deshalb nicht gleich ein paar hundert Jahre älter zu sein. Mir scheint es auch hier ratsamer, auf derartige Zeitbestimmungen vorläufig zu verzichten.

Weit wichtiger sind die in die Legende vom Paccekabuddha Naggaji eingeschobenen novellistischen Erzählungen, vor allem die Erzählung von der überaus klugen Kaṇayamañjarī, die der König heiratet und die ihn dadurch fesselt, daß sie jede Nacht ihrer Zofe eine spannende Geschichte zu erzählen beginnt, die der König mit anhört und auf deren Fortsetzung in der folgenden Nacht er so begierig ist, daß er nur mehr die eine Gemahlin zu sich kommen läßt. Schon Pavolini und J. J. Meyer haben an Scheherezade und ‚Tausend und eine Nacht' erinnert. Ch. hält den Zusammenhang für unzweifelhaft und gründet darauf eine Reihe von allerdings sehr kühnen Hypothesen, welche die Vorgeschichte der ‚Tausend und eine Nacht' in Indien aufklären sollen. Man nimmt an, daß der Kern des großen arabischen Erzählungswerkes, wie er in der Zeit von 950—1000 existierte, die Übersetzung eines Pehleviwerkes Hezár afsáneh, ‚Die tausend Erzählungen,' war, das in der Sassanidenzeit entstand, und zwar vermutlich aus irgendeinem indischen Dialekt übertragen wurde. Nun gibt es aber in Indien kein Werk, das diesem Pehlevibuch entspräche, denn an die Bṛhatkathā ist nicht zu denken, da die Rahmenerzählung ganz verschieden ist. Ch. vermutet daher,

Digitized by Google

daß die Quelle ein in der Zeit von 400—500 n. Chr. entstandenes jinistisches Werk sei, in dem innerhalb einer gemeinsamen Rahmenerzählung von der klugen Königin und ihrer Sklavin allerlei Geschichten vereinigt waren, von denen einige in kürzester Fassung bei den Jaina-Kommentatoren des 11. Jahrhunderts aufbewahrt sind. Daß sich (mit Ausnahme der Rahmenerzählung) keine der jinistischen Geschichten in ‚Tausend und eine Nacht‘ wiederfindet, darüber setzt sich CH. allzuleicht mit der Bemerkung hinweg, daß es von jenem Grundwerk verschiedene Rezensionen gegeben haben wird. Und trotzdem es in den Jaina-Kommentaren nur einige wenige Erzählungen sind, die der Kaṇayamañjarī in den Mund gelegt werden, während schon das Pehleviwerk den Titel ‚Die tausend Erzählungen‘ erhielt, was immerhin, wenn es auch nicht wörtlich genommen wird, auf eine recht große Anzahl von Geschichten hindeutet, stellt CH. einen förmlichen Stammbaum auf, der die Entstehung von ‚Tausend und eine Nacht‘ aus einem jinistischen und weiterhin aus einem noch älteren, vorchristlichen indischen Erzählungswerk klipp und klar dartun soll. Mir scheint das doch etwas zu voreilig. Und der Wert der Untersuchungen CH.'s scheint mir nicht in diesen gewagten Hypothesen, sondern darin zu liegen, daß sie zu weiteren Forschungen und Vergleichungen auf dem Gebiete der arabisch-indischen Erzählungsliteratur anregen. Denn dafür, daß die Heimat des Grundstockes der ‚Tausend und eine Nacht‘ in Indien zu suchen sei, sprechen allerdings gute Gründe, vor allem der, daß das Hauptmotiv der Rahmenerzählung — die Erzählung von Geschichten zur Abwendung irgendeiner Gefahr — in Indien öfters wiederkehrt. Aber es wird noch sehr vieler und eingehender Untersuchungen bedürfen, ehe wir die indischen Quellen des großen arabischen Erzählungswerkes mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen imstande sein werden, um einen förmlichen Stammbaum aufzustellen.

Von einer gewissen Raschheit und Voreiligkeit in bezug auf Vermutungen und Schlußfolgerungen wird man den Verfasser kaum freisprechen können. Daß eine Fabel, die im Kathāsaritsāgara steht, auch bei Peter Alphonsus vorkommt, beweist für CH. schon, daß sie

Digitized by Google

auf Guṇāḍhya zurückgeht. Er ist überhaupt vielzusehr geneigt, alles, was Somadeva und Kṣemendra haben, auch schon für Guṇāḍhyas Bṛhatkathā anzunehmen, z. B. die Vetālageschichten. F. Lacôte hat diesen Glauben durch seine Untersuchungen über Guṇāḍhya[1] sehr erschüttert. Aber überhaupt sollte man bei der Märchenforschung nie vergessen, daß die Wanderung von einzelnen Märchenmotiven, die Wanderung von vollständigen Geschichten und die Wanderung ganzer Märchensammlungen durch Übersetzungen und Bearbeitungen in fremden Sprachen drei verschiedene, wohl auseinanderzuhaltende Dinge sind.

Voreilig ist wohl Ch. auch in der Annahme von Gleichheit der Motive und Zusammenhängen zwischen Erzählungen. So kann ich trotz der übersichtlichen Zusammenstellung (auf S. 45) zwischen der jinistischen Erzählung von Dummukha und dem Sabhākriyāparvan im Mahābhārata keine Ähnlichkeiten sehen, die auch nur einigermaßen genügend wären, einen Zusammenhang anzunehmen. König Jaya läßt sich, um etwas zu besitzen, was andere Könige nicht haben, von Baumeistern eine Citta-Sabhā, eine Gemäldehalle, bauen; dabei finden die Arbeiter ein wunderbares Diadem, durch welches der König zwei Gesichter erhält; in kurzer Zeit ist die Halle fertig und wird feierlich eingeweiht. Im Mahābhārata will sich der Asura Maya dem Arjuna dankbar erweisen und baut auf Anraten des Kṛṣṇa eine wunderbare Sabhā, für die er das Material von Edelsteinen aus der Ferne herbeibringt; ebendaher bringt er die Wunderkeule für Bhīma und die wunderbare Muscheltrompete für Arjuna. Dann baut er in 14 Monaten eine wunderbare Halle, zu deren Einweihung Yudhiṣṭhira ein großes Fest gibt. Ich kann zwischen diesen zwei Geschichten keine allzu große Ähnlichkeit finden. Ebenso kann ich, wenn König Sāyaṇīya aus Angst vor dem herannahenden Feinde an Durchfall stirbt, darin keine Ähnlichkeit mit dem Motiv von dem Kobold finden, ‚dessen Herz an einer sicheren Stelle aufbewahrt war, jedoch endeckt wurde, und der immer kränker wurde, je mehr man seinem Herzen nahte, und schließlich, wenn es sein Feind in die

[1] Essai sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, Paris 1908.

Digitized by Google

Hand nahm, starb' (S. 50). Ebenso voreilig ist es, wenn Ch. (S. 140) auf Grund der Geschichten von Bhīma und Duḥśāsana im Mahābhārata und von Dama und Vapuṣmat im Mārkaṇḍeya-Purāṇa erklärt, daß ,in der vedischen Zeit' ,offenbar Menschenopfer und sogar wohl Kannibalismus, falls sie auch nicht direkt vorkamen, nicht zu den allerunerhörtesten Dingen' gehörten.

Mit großer Eile scheint auch der Druck des Werkes vor sich gegangen zu sein, denn es wimmelt von Druckfehlern und Sprachfehlern. So dankbar wir den nichtdeutschen Kollegen dafür sein müssen, daß sie überhaupt deutsch schreiben, so sind doch die allzu vielen Verstöße gegen die deutsche Sprache störend, und der Herr stud. phil. E. Stumpp, dem der Verfasser im Vorwort für die Durchsicht der Arbeit seinen Dank ausspricht, hat seine Sache recht schlecht gemacht. Doch das sind wirklich nur ,Schönheitsfehler' und ich erwähne sie nur, weil diese bei künftigen Arbeiten des Verfassers gewiß leicht zu vermeiden sein werden. Der große wissenschaftliche Wert der Abhandlung wird durch diese Mängel kaum beeinträchtigt; und die tüchtige Arbeit läßt uns nur hoffen und wünschen, daß wir dem Verfasser recht oft auf diesem Felde der Forschung begegnen mögen.

M. Winternitz.

Mrs. Rhys Davids, M. A., *Psalms of the Early Buddhists. I. Psalms of the Sisters.* London, Published for the Pali Text Society by Henry Frowde, 1909. P. xlii, 200. 8°.

In mehr als einer Beziehung ist die kleine Sammlung von Therīgāthās für uns interessanter als die der Theragāthās. Letztere sind im großen und ganzen von den anderen buddhistischen Mönchsdichtungen — den Versen des Dhammapada, Suttanipāta u. a. — ihrem Inhalte nach nicht wesentlich verschieden. Was sie auszeichnet, das ist das stärker hervortretende lyrische Moment. Wir finden in den Liedern der Mönche mehr Stimmungsbilder und namentlich auch Naturbilder, als sonst in der buddhistischen Dichtung. Stimmungs-

Digitized by Google

bilder finden wir auch in den Therīgāthās, den Liedern der Nonnen, während Naturbilder in ihnen weit seltener sind. Hingegen sind sie uns sowohl in literarischer als auch in kulturgeschichtlicher Beziehung ungemein wertvoll durch die Lebensbilder, die sie uns vorführen. Es gibt wenige Werke in der altindischen Literatur, die uns einen so tiefen Einblick in das gesellschaftliche Leben der alten Zeit, insbesondere in das Frauenleben gewähren, als diese Lieder der Nonnen. Es ist darum mit Freude zu begrüßen, daß uns die ausgezeichnete Kennerin der Paliliteratur, MRS. RHYS DAVIDS, eine neue Übersetzung dieser Lieder beschert hat. Der Weihnachtstag hat uns das prächtige Buch — in schönem Gewande, mit einer Reihe von herrlichen, stimmungsvollen Bildern geschmückt — auf den Tisch gelegt. Und es ist so recht zu einer Weihnachtsgabe geeignet. Denn bei aller Wissenschaftlichkeit ist es doch ein Buch, das mit dem Herzen geschrieben ist. MRS. RHYS DAVIDS versteht es wie wenige, sich mit wahrer Liebe und innigem Verständnis in das Fühlen und Denken jener altbuddhistischen Mönche und Nonnen hineinzuleben. Das geht aus jeder Zeile ihrer Übersetzungen hervor, die doch andrerseits den strengsten philologischen Anforderungen gerecht werden. So unbestritten das Verdienst KARL EUGEN NEUMANNS als des ersten Übersetzers dieser Lieder bleibt — ‚pioneers had been step-cutting before me, and all honour to pioneers', sagt die neue Übersetzerin selbst mit bezug auf die Arbeit ihres Vorgängers — so bezeichnet doch diese neue Übersetzung einen bedeutenden Fortschritt in der Erklärung dieser nicht immer leicht zu verstehenden Dichtungen. MRS. RHYS DAVIDS hat aber nicht nur den Text der Gāthās übersetzt, sondern auch die Einleitungen und Erzählungen, mit denen der Kommentator Dhammapāla in seiner Paramattha-Dīpanī die Strophen erläutert hat. Sie schreibt diesem Kommentar, ohne ihm blindlings zu vertrauen, doch eine weit größere traditionelle Bedeutung zu, als es NEUMANN tut. Aber so gering man auch den historischen Wert der im Kommentar mitgeteilten Nachrichten einschätzen mag, und so wenig auch oft die Erzählung des Kommentators mit den Versen im Einklang steht, so enthält doch Dhammapālas

Digitized by Google

Kommentar eine Anzahl außerordentlich wertvoller buddhistischer Legenden, die für die Geschichte der buddhistischen Erzählungsliteratur von Wichtigkeit sind. Hat er uns doch die berühmte Erzählung von der Kisāgotamī und dem Senfkorn erhalten. Und von derselben Art sind manche andere der vom Kommentator mitgeteilten Legenden. Allerdings sind viele einleitende Erzählungen auch nur ganz plumpe, *ad hoc* gemachte Erfindungen. Und mitunter wirkt die Prosa des Kommentars geradezu wie ein kalter Wasserstrahl, der von der Poesie der Verse nichts übrig läßt. So wird z. B. das schöne Gedicht von der getrösteten Mutter (127—132) vom Kommentator in eine Rahmenerzählung eingehüllt, die von fünfhundert Frauen berichtet, die alle, nachdem sie ihr Kind verloren, von derselben Therī getröstet worden. Und das alles nur, weil die Verse von der Tradition einer Pañcasatā Paṭācārā zugeschrieben werden, was der Kommentator als ‚Paṭācārā, die Bekehrerin von Fünfhundert' auffaßt. Neumann übersetzt pañcasatā recht gezwungen als ‚die fünfmal Feine', indem er es von pañcasmṛtā herleitet, trotzdem dieses Epitheton sonst nicht vorkommt. Es fragt sich, ob die Namen, denen die Verse zugeschrieben werden, überhaupt einen traditionellen Wert besitzen, ob sie nicht viel mehr das Werk der Kompilatoren und Kommentatoren sind, als das Ergebnis einer wirklichen Überlieferung aus der alten Zeit. Meint doch Mrs. Rhys Davids selbst, daß nicht einmal die gläubigen Buddhisten die Theragāthās und Therīgāthās für die *ipsissima verba* der Theras und Therīs halten, denen sie zugeschrieben werden. Aber was für einen historischen Wert haben diese Namen dann noch für uns? Warum brauchen wir uns denn dann überhaupt daran zu kehren, daß die Verse einer Pañcasatā Paṭācārā zugeschrieben werden?

Eines aber scheint mir sicher — und darin kann ich der Übersetzerin nur beistimmen — daß jedenfalls Frauen die Verfasserinnen der Therīgāthās, wenigstens der Hauptmasse derselben, gewesen sein müssen. Mit Bezug auf die ganze alte Paliliteratur sagt K. E. Neumann in der Vorrede zu seinen ‚Liedern der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos': ‚Die Lieder und die Texte überhaupt, Sprüche wie Reden,

Digitized by Google

müssen von einer künstlerisch hochbegabten Persönlichkeit gestaltet worden sein, einem Manne, der dem Ganzen seinen Geistesstempel aufgeprägt hat' usw. Ich glaube, daß NEUMANN damit nur sagen will, daß eine Persönlichkeit — Dichter und Diaskeuast zugleich — die Lieder und Reden in eine literarische Form gegossen hat, ähnlich etwa, wie sich DAHLMANN das ‚einheitliche' Mahābhārata denkt. Daß er damit die Autorschaft aller Gāthās, auch der Therīgāthās, gerade ‚einem Manne' zuschreiben wollte, wie es MRS. RHYS DAVIDS auffaßt, scheint mir aus NEUMANNS Worten nicht hervorzugehen. (Ich glaube allerdings auch gar nicht, daß ‚eine künstlerisch hochbegabte Persönlichkeit' die Suttas und Gāthās des Kanons ‚gestaltet' habe. Dafür findet sich viel zu viel Verschiedenartiges nebeneinander, Banales neben Tiefsinnigem, nüchternste pedantische Prosa neben echter und oft schwungvoller Poesie, überhaupt sehr viel Minderwertiges neben Hochwertigem.) Immerhin möchte ich auf die Gründe hinweisen, die ganz entschieden dafür sprechen, daß die Therīgāthās Frauendichtungen sind. Die Mönche hatten nie so viel Sympathie für die weiblichen Mitglieder der Gemeinde — man denke nur an die Schwierigkeiten, welche Gotama nach der Überlieferung seiner Ziehmutter machte, als diese einen Nonnenorden gründen wollte, oder gar an die Vorwürfe, die dem Ānanda im Kanon wegen seiner frauenfreundlichen Haltung gemacht werden — daß wir ihnen zutrauen könnten, sie hätten diese aus den Herzen von Frauen gesungenen Lieder verfaßt. Aus demselben Grunde wäre es auch den Mönchen nie eingefallen, den Frauen Lieder zuzuschreiben, wenn nicht eine unanfechtbare Überlieferung in diese Richtung gewiesen hätte. Mit Recht weist auch MRS. RHYS DAVIDS auf die Verschiedenheit in Sprache, Gefühl und Ton zwischen den Therī- und Theragāthās hin. Und man braucht nnr die beiden Sammlungen hintereinander zu lesen, um zu der Überzeugung zu kommen, daß in den Therīgāthās öfters eine persönliche Note angeschlagen wird, die den Theragāthās fremd ist.

An dem schönen Buch, für das wir der feinsinnigen Übersetzerin ebenso wie der rührigen *Pali Text Society* zu herzlichem

Digitized by Google

Danke verpflichtet sind, hätte ich nur eines auszusetzen — den Titel. Mit dem Worte ‚Psalm' verbinden wir doch einen so ganz bestimmten Begriff, wir denken unwillkürlich an die hebräischen Dichtungen, die mit den buddhistischen so gar nichts gemein haben, daß es mir wenigstens geradezu widerstrebt, die Mönchs- und Nonnenlieder als ‚Psalmen' zu bezeichnen. Aber vielleicht denken andere anders.

M. WINTERNITZ.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen.

Nachträge. — In dem Artikel ‚*Der Suparṇādhyāya, ein vedisches Mysterium*‘, glaube ich erwiesen zu haben, daß der Suparṇādhyāya ein kultliches Drama ist. Die auf S. 331 ff. und namentlich auf S. 336 ff. vorgebrachten Argumente halte ich für schlechterdings unwiderleglich. Bei der großen Wichtigkeit der in diesem Artikel behandelten Frage möchte ich hier noch einige Nachträge bringen, die teils das Gesagte stützen, teils Einzelheiten berichtigen.

1. Wenn wir in der Odyssee VIII, 96 ff. und XXII, 330 ff. von Sängern hören, welche die Schmausenden in Königspalästen durch ihre Gesänge erfreuen, so dürfen wir daraus schließen, daß es zur Zeit der Abfassung dieser Stellen an den griechischen Fürstenhöfen Sitte war, die Mahlzeiten durch Gesänge zu würzen, oder zum mindesten, daß dem Dichter und seinen Hörern diese Sitte noch allgemein bekannt war. Ein ähnlicher Schluß gilt für unsere mittelhochdeutschen Epen, wenn sie bei der Schilderung von Hoffesten regelmäßig berichten, daß dabei Turniere stattfanden. Die Ereignisse, welche in diesen Epen geschildert werden, mögen so sagen- und märchenhaft oder mythisch sein, wie sie wollen: wo die Dichter ohne besondere Motivierung eine derartige Sitte als etwas Selbstverständliches erwähnen, sind ihre Werke genau so vollgiltige Zeugnisse wie historische Schriften. Es ist selbstverständlich, daß diese Bemerkung auch für Indien gilt. Wie wir aus Somadevas Märchenepos ein lebendiges Bild des indischen Lebens im allgemeinen gewinnen, so gewähren uns die heroischen Epen einen im ganzen

Digitized by Google

gewiß treuen Einblick in das Leben der Fürsten und der Asketen in alter Zeit. Die Heldentaten und die Kasteiungen mögen zum Teil selbst maßlos übertrieben sein, etwa wie die *milte* der Fürsten und ihre gewaltigen Kämpfe in unserem Nationalepos; im übrigen aber ist die Lebensweise der Bevölkerungsklassen, für welche diese Dichtungen geschaffen wurden, ohne Zweifel nach dem Leben gezeichnet.

Finden wir also in einem altindischen Epos eine nicht weiter motivierte Angabe über eine Gelegenheit, bei der ein Drama aufgeführt wurde, so werden wir annehmen müssen, daß zur Zeit der Abfassung dieses Stückes bei anderen gleichen Gelegenheiten ebenfalls Dramen aufgeführt wurden. Schon SYLVAIN LÉVI hat in seinem *Théatre Indien*, S. 327 f. auf die für die Geschichte des indischen Dramas wichtige Stelle Harivaṃśa II, 91 hingewiesen. In dieser Stelle liegt nun, was meines Wissens bis jetzt nicht beachtet worden ist, ein einwandfreies Zeugnis für die Aufführung von Dramen bei Opferfesten, also aller Wahrscheinlichkeit nach für kultliche Dramen vor. Wir lesen daselbst:

वाजिमेधे च संप्राप्ते वसुदेवस्य भारत ॥ २४ ॥
तस्मिन्यज्ञे वर्तमाने प्रवेशार्थं सुरोत्तमौ ।
चिन्तयामासतुर्वीरौ देवराजाच्युतावुभौ ॥ २५ ॥
तत्र यज्ञे वर्तमाने सुनाट्येन नटस्तदा ।
महर्षींस्तोषयामास भद्रनामेति नामतः ॥ २६ ॥
तं वरेण मुनिश्रेष्ठाश्छन्दयामासुरात्मवत् ।
स वव्रे तु नटो भद्रो वरं देवेश्वरोपमः ॥ २७ ॥
देवेन्द्रकृष्णच्छन्देन सरस्वत्या प्रचोदितः ।
प्रणिपत्य मुनिश्रेष्ठानश्वमेधे समागतान् ॥ २८ ॥

नट उवाच ।

भोज्यो द्विजानां सर्वेषां भवेयं मुनिसत्तमाः ।
सप्तद्वीपां च पृथिवीं विचरेयमिमामहम् ॥ २९ ॥
प्रसिद्धाकाशगमनः शक्तुवांश्च विशेषतः ।
अवध्यः सर्वभूतानां स्थावरा ये च जङ्गमाः ॥ ३० ॥
यस्य यस्य च वेषेण प्रविशेयमहं खलु ।

Digitized by Google

मृतस्य जीवतो वापि भाव्येनोत्पादितस्य वा ॥ ३१ ॥
सतूर्यस्तादृशः स्यां वै जरारोगविवर्जितः ।
तुष्येयुर्मुनयो नित्यमन्ये च मम सर्वदा ॥ ३२ ॥
एवमस्त्विति संप्रोक्तो ब्राह्मणैर्नृपते नटः ।
सप्तद्वीपां वसुमतीं पर्यटत्यमरोपमः ॥ ३३ ॥

‚Als aber das Roßopfer Vasudevas gekommen war [24], da dachten, als das Opfer vor sich ging, die beiden besten Götter, die Helden beide, [nämlich] der Götterkönig und Viṣṇu, nach, wie sie den Eintritt [der Götter in die Stadt des Asura-Fürsten Vajranābha] ermöglichen könnten [25]. Während das Opfer dort vor sich ging, erfreute ein Schauspieler namens Bhadra die großen Ṛṣi mit einem guten Schauspiel [26]. Und die trefflichen Muni gewährten ihm eine Wahlgabe wie sich selbst. Der Schauspieler Bhadra aber, der dem Herrn der Götter glich, wählte folgende Wahlgabe [27], von Sarasvatī angetrieben durch den Wunsch des Götterkönigs und Kṛṣṇas, indem er vor den besten Muni niederfiel, welche sich bei dem Roßopfer versammelt hatten [28].‘

Der Schauspieler sprach:

‚Allen Doppeltgeborenen, trefflichste Muni, möge ich Genuß gewähren; und es sei mir verstattet, diese aus 7 Kontinenten bestehende Erde zu durchwandern [29], hervorragend fähig, imstande, in der Luft zu gehen, untötbar für alle Wesen, die da gehen und stehen [30]. Ich möge auftreten können in irgendeines [Wesens] Gestalt, eines toten oder lebenden oder in Zukunft entstandenen [31]. Unter Musikbegleitung möchte ich ein solcher sein [wie ich es eben beschrieben habe], frei von Alter und Krankheit; und immer mögen sich die Muni meiner erfreuen und auch die andern [32].‘ Die Brahmanen sagten zu ihm: ‚So sei es!‘, und der Schauspieler wanderte, einem Unsterblichen gleich, über die aus 7 Kontinenten bestehende Erde [33].

Es mag dahingestellt bleiben, ob in dieser Stelle etwa noch eine Erinnerung daran vorliegt, daß das weltliche Drama aus dem kultischen erwachsen ist; aber das kann nicht bezweifelt werden,

Digitized by Google

daß hier ein sicheres Zeugnis für die Aufführung von Dramen bei Opferfesten vorliegt. Und diese Sitte muß sich ziemlich lange gehalten haben, da die auf denselben Dichter zurückgehende Schilderung des Dramas in II, 93 schon deutlich auf das spätere klassische Drama hinweist, in welchem der Vidūṣaka eine stehende Person ist. Haben wir hier nicht ein bestimmtes Zeugnis für die Verbindung der alten kultlichen Dramen mit dem klassischen Drama, welche WINTERNITZ Bd. XXIII, S. 110 dieser Zeitschrift vermißt? Und spricht nicht der Umstand, daß die meisten Saṃvāda im Ritual keine Verwendung haben, dafür, daß sie außerhalb desselben stehen, aber wie das im Harivaṃśa erwähnte Drama bei Gelegenheit von Opferfesten vorgetragen wurden?

2. Suparṇādhyāya 21, 4 ist Gespräch zwischen Vinatā und Aruṇa und Vinatā und Garuḍa, und die Worte sind so zu verteilen:

[Vinatā:]

Bruderlos durch den Bruder ist Garuḍa durch Aruṇa, sohnlos [durch Aruṇa] ist Śuñgā, Vinatā, die Suparṇī.

[Aruṇa:]

Wahrlich, Mutter, Aruṇa geht sicherlich nicht.

[Vinatā zu Garuḍa:]

Geh du selbst [d. h. allein] nach dem dritten Himmel als Soma-Räuber!

Mit dieser Stelle verhält es sich also ähnlich, wie mit den S. 331, 6 f. angeführten Strophen 14, 3 und 27, 1.

3. 22, 4 ist wie 6, 4 zu lesen वेदाव गत्वा: ‚Laß uns gehen, es zu erkunden!‘

4. S. 330, Abschnitt 2: ‚Der ganze Streit dreht sich also um die Schärfe der Augen, ein Zug, der in den uns erhaltenen Brāhmaṇa-Versionen fehlt.‘ Letztere Angabe ist irrig. Der erwähnte Zug findet sich tatsächlich ŚBr. III, 6, 2, 3.

5. Druckfehler: S. 274, 3 lies ‚eine‘ st. ‚einer‘; S. 289, Anm., Z. 6 Uktapratyuktam; S. 322, Z. 7 v. u. ‚der‘ st. ‚des‘; S. 344, Anm. Z. 4 ‚und in ihr nicht existiert hätte‘; S. 346, Z. 2 v. u. ‚nur‘ st. ‚nun‘.

Digitized by Google

6. Prof. Hanns Oertel weist mich darauf hin, daß ‚Adolf Holtzmann im Jahre 1854 (in seinen Untersuchungen etc. p. 168) ganz ähnliche Ansichten vorgetragen hat', wie Windisch. Er bemerkt ferner: ‚Nicht uninteressant sind die Bemerkungen Ermans über Auslassung der Rahmenerzählung im koptischen Gedichte „Archellites und seine Mutter" (in Abh. d. Berliner Akad. 1897, p. 4, und besonders p. 21—21) mit dem Verweise auf Lane, Manners and customs, ii, 117. — Mit bezug auf Ihre Bemerkung S. 295 (in fin.) hat sich mir, je länger ich mich mit der Vergleichung von Brāhmaṇatexten beschäftige, desto mehr die Ansicht befestigt, die ich schon JAOS xviii, 1896, p. 16; xxiii, 1902, p. 325 und AJPhil. xx, 1899, p. 446 vorgetragen habe, daß es nämlich nicht nur vorbrahmanische *itihāsa*-Sammlungen, sondern auch fest redigierte exegetische Sammlungen gab.'

7. Ein anderer Gelehrter tritt für das Zeugnis des Jātaka ein und schreibt mir: ‚Nun sind Ihnen aber die Untersuchungen von Kern, Lüders u. aa. über das J. besser bekannt als mir. Es steht daraus doch fest, daß beim J. Verstext und Kommentar durch eine weite Kluft geschieden sind, dieser von Mißverständnissen wimmelt. Die Sprachform ist deutlich jünger als die der Prosa in kanonischen Schriften. Andererseits ist es grundsätzlich ebenso zulässig, das Jātaka zur Beurteilung vedischer Textformen zu benutzen, als außerindische Riten zur Beurteilung altindischer. Bei beiden wird vom Bekannten und Zugänglichen auf das Unbekannte ein Rückschluß gemacht.'

Dem letzten Einwurf könnte ich nur dann zustimmen, wenn wir zwischen Jātaka und ṚV. keine Muster der alten brahmanischen Erzählungsformen hätten. Da uns solche aber in großer Menge in den Brāhmaṇas und in prosaischen Stücken des MBh vorliegen, welche der Form der Jātaka widersprechen, und da auch in der späteren Erzählungsliteratur der Brahmanen wie der Jaina in Prosa eingelegte Saṃvāda nicht vorkommen, so schließe ich, daß die in manche Jātaka eingelegten Saṃvāda Teile epischer Dichtungen oder ganze oder fragmentarische Dramen sind, wie ein solches unzweifelhaft im Sauparṇa vorliegt.

Digitized by Google

Der Umstand, daß die Prosa mit dem Versmaterial des Jātaka sehr oft im Widerspruch steht, beweist nur, daß an solchen Stellen der Verfasser der Prosa nicht mit dem der Strophen identisch ist; er beweist aber nichts für den Ursprung und die ursprüngliche Verwendung dieser Strophen. Sie können Kathāsaṃgraha-Strophen sein, können auch epischen und dramatischen Dichtungen oder śāstras entlehnt sein. Und dies alles ist im Jātaka ganz offensichtlich der Fall, ebenso wie in der späteren brahmanischen und jinistischen Erzählungsliteratur. So gut Pūrṇabhadra seine Strophe I, 211 der Śakuntalā Kālidāsas entlehnt und so gut der Suparṇādhyāya in das MBh eingearbeitet ist, so gut kann der oder können die Sammler und Bearbeiter der Jātaka-Strophen die dramatische Literatur ebenso geplündert haben, wie die des Epos und der Śāstra. Die Widersprüche zwischen Prosa und eingelegten Strophen finden sich ebenso in der brahmanischen Literatur. Vgl. WZKM XXIII, S. 346 Bemerkung zu S. 285; Tantrākhyāyika, Übers. II, S. 72, Anm. 6 und I, Kap. III, § 6 zu III, IV (S. 137).

Wollen wir nicht einen Ausflug in die Gefilde unbegründeter Hypothesen machen, sondern auf dem Boden der Tatsachen bleiben, so ergibt sich für die Entwicklung der indischen Erzählungsliteratur Folgendes:

Die ältesten erhaltenen Erzählungen der Inder sind in reiner Prosa abgefaßt. Erst im elften Buche des ŚBr. und im siebenten des ABr, also im späteren Teile dieser Werke, finden wir zwei Erzählungen, in welche metrische Bestandteile eingemischt sind. Über deren Charakter vgl. WZKM XXIII, 287 ff. Spärliche Einlagen von entlehnten Hymnen und Sentenzen und äußerliche Verbindungen von prosaischem und metrischem Bericht, letzterer offenbar entlehnt, begegnen in prosaischen Erzählungen des MBh. und der Purāṇa.[1] Die nächste Stufe liegt im Tantrākhyāyika und seinen Abkömmlingen, in der Vetālapañcaviṃśatikā, der Śukasaptati und ähnlichen Werken

[1] WZKM XXIII, 285 ff. 346. — Auch in späterer Zeit kommt es noch vor, daß eine Erzählung in Prosa begonnen und in entlehnter metrischer Fassung vollendet wird; vgl. ZDMG LVII, 680 ff.


Digitized by Google

vor: prosaische Erzählung mit zahlreichen eingestreuten Sentenzen und Zitaten aus Śāstras und der Kunstdichtung, vereinzelt auch Erzählungsstrophen.[1] Endlich nach diesem Vorbild die Campū-Dichtung, in der die Strophen von den Verfassern selbst gedichtet sind; daneben die rein prosaische Erzählungsform im Kunstroman.

In die spätere Zeit der Brāhmaṇas zurück läßt sich bereits die rein metrische Erzählung verfolgen.

Die Kathāsaṃgraha-Strophen in Werken von der Struktur des Tantrākhyāyika sind mindestens zum Teil ebenfalls Zitate, Sentenzen, welche zum Beleg auf eine bekannte Erzählung verweisen; und die regelmäßige Anknüpfung der Erzählung durch Formeln wie: **करटकः। कथं चैतत्। दमनकः।** zeigt, daß die Erzählungen **अर्थकथाः** im Sinne der buddhistischen sind. Die jüngere Sprachform der *aṭṭhakathā* beweist nur, daß die auf uns gekommene Jātaka-Rezension jünger ist, als die Hauptmasse der kanonischen Texte. Auf die Urform des Jātaka verstattet sie ebensowenig Schlüsse, als etwa die auf uns gekommenen Rezensionen des MBh, einzeln genommen, auf die Urform des großen Epos, oder als die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra oder SPξ oder das Tantrākhyāna auf ihre jetzt glücklich wiedergefundene Quelle.

Die Natur des Phayreschen Jātaka-Ms. müßte erst genau festgestellt werden; vgl. den Aufsatz ‚Über einige Handschriften von Kathāsaṃgraha-Strophen', ZDMG lxiv, Heft 1. Sollte sich aber als bestimmtes Resultat ergeben, daß in ältester Zeit im Jātaka wirklich nur die Strophensammlung bestanden hätte, so läge hier lediglich ein Fall aus der Pāli-Literatur vor, der irgendwelche Schlüsse auf die vedische Literatur umsoweniger verstattete als — abgesehen von sonstigen Verschiedenheiten in den Formen brahmanischen und buddhistischen Schrifttums — die Brāhmaṇas und die spätere brahmanische Erzählungsliteratur jede Verbindung des ṚV. mit diesem Strophen-Jātaka unmöglich machen würden.

Johannes Hertel.

---

[1] Wie solche Erzählungsstrophen oft erst später in die Texte kommen, dazu vgl. z. B. Tantrākhyāyika, Ausgabe 133, 14 (der Einschub in β).



Zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift. — W. BANG äußert sich Band 23, S. 418 zu der Sprache der Fragmente in Runenschrift, die A. v. LE COQ in *Köktürkisches aus Turfan* (Sitzungsber. Berlin 1909, S. 1047 ff.) bearbeitet hat, und die durch den Stoff (Papier) und das Auftreten bisher unbekannter Schriftzeichen ein besonderes Interesse haben. Er deduziert so: ,Die „uigurische“ Schrift diente nach Ausweis des Denkmals von Kara Balgassun noch 825—832 auch zur Fixierung des Sogdischen; die „köktürkische“ war um dieselbe Zeit, etwas ergänzt, das Vehikel für das Toquz-Oγuzische (das, teilweise jedenfalls, mit dem Uigurischen identisch war). Was hindert uns da, die von A. v. LE COQ veröffentlichten Stücke in köktürkischer Schrift für Toquz-Oγuzisch zu halten?' Die Hauptsache dabei ist der logische Schluß: köktürkische Schrift dient dem Toquz-Oγuzischen — LE COQS Fragmente zeigen köktürkische Schrift, ergo ist ihre Sprache toquz oγuzisch. Diese Folgerung ist unzulässig, denn die Verwendung der gleichen Schrift für Denkmäler ganz verschiedener Herkunft und Art läßt keineswegs auf gleiche Sprache schließen (vgl. die arabische und die lateinische Schrift für die verschiedensten Sprachen). Aber auch die erste Prämisse ist nicht richtig. Die Hauptdenkmäler in köktürkischer oder Runenschrift stammen von Türken, die die Toquz-Oγuz ausdrücklich als ihre Feinde bezeichnen (z. B. Inschrift K und Ch *14* bei RADLOFF, Neue Folge, S. 134). Es liegt kein Anlaß vor, die Sprache dieser Türkendenkmäler als toquz oγuzisch zu bezeichnen. Es ergibt sich vielmehr aus der Vergleichung der Namen, die ich in *,Zur Geschichte Eurasiens'* (Oriental. Lit. Zeitung Nr. 8 vom 15. August 1904) durchgeführt habe, daß die Uiguren den Toquz-Oγuz, den Feinden der Türken, sehr nahe stehen: sie sind nur ein anderer Zweig des großen Oγuz (γuz)-Volkes, dessen Name deutlich in den Namen einer großen Anzahl von Völkern (sicher auch dem der Ungarn) steckt.[1] Will man die Sprache der Uiguren,

[1] Ich wage die Vermutung, daß das *γuz*, das beständig mit *γur* wechselt, auch in Tochar und in Kirγiz zu finden ist. Daß wir tocharische Urkunden nur

Digitized by Google

deren Schrift im Denkmal von Kara Balgassun für das Sogdische verwandt ist, uigurisch nennen, so darf man die der Denkmäler von Koscho-Zaidam nur türkisch nennen. Wie weit überhaupt sprachlich Unterschiede zwischen diesen beiden Gruppen und ferner zwischen ihnen und den Turfandenkmälern anzunehmen sind, steht hier nicht zur Erörterung. Bei den großen lokalen und zum Teil auch zeitlichen Unterschieden sind dialektische Eigentümlichkeiten von vornherein anzunehmen, und Bang hat einiges dazu in dieser Zeitschrift Bd. 23, 239 und 418 f. beigebracht. In keinem Falle dürfen die Sprachen der beiden Gruppen von Steindenkmälern als ‚toquz-oγuzisch‘ und ‚uigurisch‘ geschieden werden. In keinem Falle auch darf die Sprache der Le Coqschen Fragmente in besonderer Weise der einen jener beiden Gruppen gleichgestellt werden. Wir können zurzeit nicht mehr sagen, als was Le Coq vorsichtig so formulierte (S. 1059): ‚Die Sprache unserer türkischen Fragmente scheint im allgemeinen mit dem alten Türkisch der übrigen bisher veröffentlichten Turfanfragmente übereinzustimmen.‘

Hermsdorf bei Berlin. Martin Hartmann.

Nachtrag zur *‚Kleinen Mitteilung‘* über äth. ከመ፡ in WZKM, 1909, S. 409: Infolge eines mir sehr unliebsamen Versehens während der Korrektur ist dort mit einer von mir gestrichenen Note eine Anmerkung weggefallen, in der ich auf ZDMG, 1908, Heft 4, verwies und die Gründe angab, warum ich auf ከመ፡ nochmals zurückkomme, wiewohl Prätorius, l. c., dieselbe Parallele zog. Ich führe dies hier an, weil ich Prätorius nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern im Gegenteile durch Publikation jener Mitteilung aus meinen Kollektaneen der Ansicht Prätorius nur vollauf beistimmen wollte.

Maximilian Bittner.

---

in einer arischen Sprache besitzen, beweist nichts; wir sind längst hinaus über die Betrachtung der Sprache als einzig giltiges ethnisches Merkmal.


Digitized by Google

שקיפס. — Die wertvolle Zusammenstellung von Adjektivbildungen, die im Soqoṭri mit *š* beginnen, welche wir D. H. MÜLLER verdanken (*Florilegium Vogüé* 449), setzt uns in den Stand, ein altes Rätsel des Mischna-Hebräisch zu lösen.

Die Mischna behandelt tierische und menschliche Leibesfehler. Als Leibesfehler des Menschen gelten unter anderem Bĕchôrôt 7, 1: הכילון והלפתן והמקבן ושראשו שקוט ושקיפס nach KAZENELSON: der kesselförmige, der birnförmige, der hammerförmige Kopf, der kahnförmige (nach der schlechten LA שקוע übersetzt) und der zu lange Schädel. Mit dem Ausdruck ,zu langer Schädel' gibt KAZENELSON, *Die normale und pathologische Anatomie des Talmud* (KOBERT, *Historische Studien* v) 208, שקיפס wieder, das er irrtümlich mit dem gr. σκέπας ,Bedeckung' identifiziert. Es ist weder dies, noch aus ὀξυκέφαλος, with a printed head (Sophokles sv) entstellt und natürlich auch weder ξιφιάς, noch pers. شكفت (Beides KOHUT VIII, 148, 153 und VI, 120). Die richtige LA ist שקיפס, nicht סקיפס oder סקיפת, denn ש wird durch die Zerlegung in פיסא + שקיל Bĕchôrôt 43[b] gesichert. Ohne auf die Bedeutung des Wortes einzugehen, möchte ich feststellen, daß es zu den Soqoṭri-Adjektiven MÜLLERS gehört und eine Weiterbildung von √ܣܩܦ ist.

Den neben unserem Worte genannten Leibesfehler שקוט, auch Tôßeftâ Bĕchôrôt v, 539_{30}: צוארו שמוט שקוט hält JASTROW 1621 für eine šafel-Form von √קטט, קוט.

Szeged. IMMANUEL LÖW.

Orkhān oder Okhān? — In der soeben erschienenen 5. Lieferung der *Enzyklopädie des Islām* p. 259 f. schreibt Herr Dr. K. SÜSSHEIM als Verfasser des Artikels ,'Alā'-al-Dīn Pasha': ,Zufolge 'Alā'-al-Dīn's Vorschlage wurden 729 (1328/1329) die ersten Münzen auf Orkhān's Namen geschlagen. Sie zeigen auf der einen Seite die Glaubensformel, auf der anderen den Namen des Fürsten (der dabei unterlaufene technische Fehler, die Gravierung Okhān, ist aus der den Turkmenen eigenen Verschleifung des *r* zu erklären) mit der Wunschformel der ewigen Dauer seiner Herrschaft (*khallada*'

Digitized by Google



llāh^u mulk^a hu).‘ So viele Aktsche des Orkhān ich gesehen habe, kommt niemals die Schreibung اوخان *Okhān*, sondern stets korrekt اورخان *Orkhan* vor, so auch bei Isma‘īl Ghālib, *Taķwīm-i meskūkāti-i ‘osmanie*, Tafel I, Nr. 2, 6, und St. Lane-Poole, *Catalogue* VIII (1888), Pl. III, N° 68, die Herr Dr. Süssheim zitiert. Es liegt hier eine Verkennung der sehr gebräuchlichen Ligatur von *Wāw* mit *Rē* vor. Diese Ligatur betrifft zwei aus der Reihe der sechs Buchstaben ا د ذ ر ز و, die nach dem Grundgesetze der arabischen Schrift links hin keiner Verbindung fähig sind. Wenn sie gleichwohl eine schriftwidrige Verbindung eingehen, so resultiert dies aus dem Prinzip der Fortentwickelung der arabischen Schrift. Die Ligatur kann sonach dreifach geschehen: homogen, gegenzügig und durch Kreuzung. Hier liegt der Fall des Gegenzuges vor, wo sich der untere Ausläufer des einen Buchstabens mit dem oberen Ausläufer (oder der Spitze) des anderen verbinden kann, und umgekehrt. Das lehre ich seit vielen Jahren in meinen paläographischen Vorlesungen und führe u. a. auch das graphische Münzbeispiel Orkhān an. Diese roh geschnittenen Münzstempel bieten die Ligatur mehr oder weniger verschleift, woraus das obige Versehen zu erklären ist. Noch bemerke ich, daß die Schriftzüge dieser Geldstücke nicht kūfisch sind, wenn auch Isma‘īl Ghālib, l. c. p. ٣, sie so: كوفى nennt. Sie leiten jenen eckigen Zierduktus ein, den die Türken mit dem technischen Ausdruck: مُحَرَّف ‚verunstaltet‘ belegen. Auch die Angabe, daß wir von Orkhān lediglich Silbergeld besitzen, ist nicht richtig: es gibt auch Kupferprägen dieses Herrschers; ich selbst besaß ein solches Stück. Was über das älteste osmanische Geldwesen sonst bemerkt wird, bedarf durchgehends einer Revision. Es genügt in dieser Beziehung darauf hinzuweisen, daß das Vollgewicht des osmanischen Aktsche (Asper) ‚auf sechs Ķīrāṭ, d. i. auf ein Viertel des im muslimischen Recht genau festgelegten Dirhems‘ bemessen erscheint. Hier ist also der kanonische Dirhem (درهم شرعى) gemeint, woraus sich für ihn ein monströses Nominale von 24 Karat = 4·25 Grm. ergäbe, das niemals ausgeprägt worden ist, abgesehen davon, daß sich dieses Vielfache der Einheit nicht auf den Silber-Dirhem, sondern auf den Gold-Dinar (dem Effektivgewicht

Digitized by Google

des Mitsḳāl) bezieht. Es liegt dieser Angabe wohl die mißverstandene Stelle bei Isma'ıl Ghālib, l. c. p. ٨, zugrunde, der sagt, es sei ‚ein Mitsḳāl anderthalb Dirhem, d. h. 24 Karat (4·618 Grm.) schwer': بر مثقال بر بچق درهم يعنى يكرمى درت قيراط (٤ غرام ٦١٨ ميليغرام) ثقلتنده اولديغنه. Daher würde nach dem von den letzten Seldschuken-Sultanen ‚in Übung gebrachten Münzfuß, als dessen Grundlage das Aḳča erscheint', was sehr zu bezweifeln ist, der seldschukische Dirhem 3·078 Grm. wiegen, ein Gewicht, das einen beträchtlichen Fehler nach unten gegenüber dem tatsächlichen Durchschnittsgewicht von 3.269 Grm. der übergewichtig ausgebrachten Dirheme des letzten Seldschuken Mas'ūd II. 682—708 H. aufweist. Isma'ıl Ghālib's Ansätze sind aber nicht richtig, wie dies auch sein Ansatz für den osmanischen Asper mit 1·15 Grm. zeigt: Der Orkhānsche Asper, als künftige Rechnungseinheit, wiegt nach meinen Gewichtsmessungen im Durchschnitt 1·489 Grm., was auf das Halbstück des kanonischen Dirhem von 2·975 Grm. (der auch der seldschukische war) zurückführt, also das gerade Gegenteil von dem beweist, was Herr Dr. SÜSSHEIM sich selbst widersprechend behauptet: ‚Die alte arabische Grundlage des Münzwesens finden wir bei den Osmanen in Acht und Bann getan . . .'.

J. VON KARABACEK.

Digitized by Google

Zum Lautwert der awestischen Vokalzeichen.

Von

Christian Bartholomae.

Übersicht.

1. Auf dem 13. internationalen Orientalistenkongreß zu Hamburg im Jahr 1902 wurde von Andreas in der iranischen Sektion ein Vortrag gehalten: ‚Die Entstehung des Awestaalphabetes und sein ursprünglicher Lautwert‘. Zwei Jahre später ist er in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalistenkongresses*[1] S. 99 ff. im Druck erschienen. Sein Hauptergebnis für die awestischen Vokale ist: ‚daß die Sprache des Awesta und damit das Altiranische überhaupt noch die indogermanische Vokaltrias *a, e, o* besessen hat‘, S. 102 f. Ich habe mich von der Beweiskraft der von Andreas vorgelegten Beweismittel für die Erhaltung der indogermanischen *a*-Färbungen in der Awestasprache nicht überzeugen können und dem in einem Vortrag Ausdruck gegeben, der ebenfalls in Hamburg gehalten wurde, und zwar 1904 bei der *48.* Philologenversammlung;

[1] Unten einfach mit *Verhandlungen* angeführt.

Digitized by Google

er ist auszüglich *IFAnz. 18.* 82f. und *Verhandl. der 48. Philol Vers.* 165ff. erschienen.

2. Jetzt, nach sieben Jahren, kommt Andreas auf diese Fragen zurück in dem $7^1/_2$ Seiten umfassenden Aufsatz ‚Die dritte Ghāthā des Zuraˣtušthro. (Josno 30.) Versuch einer Herstellung der älteren Textformen ...ɪ', *GGN. 1909.* 42—49. Andreas verspricht darin S. 43, in einem zweiten Teil ‚Erörterungen zur Schrift- und Lautlehre' zu geben. In dem vorliegenden ersten hat er sich leider jeder erläuternden Bemerkung enthalten, so daß seine Anschauungen allein aus jener Gestaltung des Gāthātexts zu erschließen sind, die uns als die urtextliche vorgelegt wird. Die Schlüsse, die ich daraus gezogen habe, samt dem, was mir sonst dabei durch den Kopf gegangen ist, trage ich hier vor, doch mit Beschränkung auf die Vokalzeichen. Ich glaube damit denen einen Dienst zu erweisen, die der awestischen Grammatik zu fern stehen, um sich selber ein richtiges Urteil bilden zu können.[1]

3. Der Text der Gāthā ist *GGN. 1909.* 44—47 auf drei Spalten in dreifacher Wiedergabe enthalten. Links steht der handschriftlich bezeugte Text der ‚Vulgata' in der Umschreibung des Grundrisses der Iranischen Philologie, der sasanidische Text; in der Mitte wird der von Andreas vorausgesetzte ‚arsakidische Text' gegeben, und zwar ‚in Ermangelung der älteren Pählävischrift mit hebräischen Buchstaben', endlich rechts, wieder mit lateinischen Zeichen, der ‚Urtext', die ‚phonetische Umschreibung' des arsakidischen Texts, wobei die darin ‚vorhandenen jüngeren mitteliranischen Formen durch die ursprünglichen ersetzt sind'. ‚Diese Umschreibung will die Aussprache der Awestasprache geben, soweit es bisher gelungen ist, sie festzustellen.' Die Einschränkung betrifft aber ausschließlich die beiden

[1] Vielleicht fragt jemand, warum ich denn das Erscheinen des versprochenen zweiten Teils nicht abgewartet habe. Ja, wüßt' ich nur, wann er kommt. Am 22. Juli 1905 hat Andreas der Göttinger Gesellschaft d. W. über die ‚Resultate seiner Beschäftigung mit den iranischen Handschriften aus Turfan' berichtet. So melden die *GGN.*, *Geschäftl. Mitteilungen 1906.* 7 mit dem Vermerk: ‚Erscheint in den Nachrichten, phil.-hist. Klasse'. Noch heute, Ende 1909, warten wir auf das Erscheinen. Das erweckt wegen des ‚zweiten Teils' keine frohen Hoffnungen.


Digitized by Google

im *Grundriß* durch *a* und *ā* umschriebenen Vulgatazeichen 𐬀 und 𐬁, für die ANDREAS in zahlreichen Fällen a^x und $ā^x$ setzt, d. h. einen kurzen oder langen *a*-Vokal von bisher noch nicht feststellbarer Färbung, sowie das 𐬉 (*ē*) der Vulgata im Wortausgang, wo es ANDREAS mehrfach durch $a^x i$ wiedergibt. Für alle übrigen Zeichen der Vulgata, aber auch für viele 𐬀, 𐬁 und Schluß-𐬉 sind feste Werte eingesetzt.

1. [1]4. 𐬌 (im *Grundriß i*) und 𐬍 (*ī*) des Vulgatatexts werden im ‚Urtext' unterschiedslos, je nach dem etymologischen Wert, der ihnen beigemessen wird, durch *i* oder *ī* wiedergegeben.[2] In gleicher Weise wird mit 𐬎 (*u*) und 𐬏 (*ū*) verfahren. Etymologisch bedeutungslose *i* und *u*, d. i. die epenthetischen, sind ganz weggelassen.

5. Daran, daß die Quantitätsbezeichnung bei *i* und *u* in der Vulgata keinen großen Anspruch auf Verläßlichkeit besitzt, habe auch ich nie gezweifelt; s. *GIrPhil. 1 a.* 154 unter 1. Ich gebe darum ANDREAS unbedingt recht, wenn er für 𐬬𐬍𐬛𐬎𐬱𐬉 (*vīdušē*) des Vulgatatextes ein urtextliches *viδ°*[3] voraussetzt, da die Kürze des *i* durch ai. विदुषे *vidúṣe*, griech. *ἰδυῖα* usw. gewährleistet wird. Das gilt auch für die Ersetzung von 𐬬𐬍𐬗𐬌𐬚𐬀𐬵𐬌𐬌𐬁 (*vīčiϑahyā*) und 𐬬𐬍𐬳𐬌𐬌𐬁𐬙𐬁 (*vīšyātā*) durch *vi°*, vgl. ai. वि *ví*, np. گ *gu* am Anfang von Zusammensetzungen; von 𐬯𐬏𐬗𐬁 (*sūčā*) durch *su°*, vgl. ai. शुचः *śucá-ḥ* und mein *AirWb.* 1581 f., von 𐬛𐬭𐬏𐬘𐬋 (*drūjō*) durch *δru°*[3], vgl. ai. द्रुहः *druháḥ* und *AirWb.* 778 ff., usw. Aber unbedingt sichere Führer sind Etymologie und Grammatik denn doch nicht, und in nicht ganz wenigen Fällen wird es rein dem subjektiven Ermessen anheimgestellt bleiben,

---

[1] Die in den folgenden Paragraphen aufgeführten awestischen Wörter sind den siebzehn Gāthās entnommen, sofern nicht die abweichende Herkunft ausdrücklich verzeichnet ist. Der von ANDREAS für seine Beweisführung gesteckte Rahmen sollte tunlichst eingehalten werden. Die Belegstellen sind nur gelegentlich gegeben; ich verweise dafür auf mein *Air Wb.*

[2] Für 𐬵𐬍 (*hī*) des Vulgatatexts (in Str. 3) schreibt ANDREAS dem arsakidischen הו, dem Urtext *hō* zu. Das bedarf noch der Begründung; dabei muß auch die grammatische Bestimmung dieses *hō* gegeben werden.

[3] Auf die ANDREASsche Wiedergabe der awestischen Konsonantenzeichen gehe ich hier nicht ein; s. § 2; vgl. übrigens BARTHOLOMAE, *Zum Air Wb.* 6 ff.

Digitized by Google

ob man dem Urtext ein *i* oder *ī*, ein *u* oder *ū* zuweisen will; das Versmaß gibt ja leider über die Quantitäten keinerlei Aufschluß. So ist zu Y. *32.* 10 der Dat.-Instr. Du. 𐬀𐬱𐬌𐬠𐬌𐬌𐬁 (*ašibyā*) ‚den beiden Augen' überliefert. Hatte der Urtext in der zweiten Silbe *i* oder *ī*? Die entsprechende vedische Form lautet अक्षीभ्याम् *akṣībhyām*, und ich zweifle nicht, daß das Wort aus der Verbindung des Nom.-Akk. Du. auf *-ī* mit dem *bh*-Suffix erwachsen ist; s. dazu meine Bemerkungen in *WklPhil. 1908.* 61. Also *ašībyā* (nach Andreas *aʳšīβyāʳ*)?[1] Hieße das aber nicht, die Möglichkeit analogischer Einwirkung der *i*-Deklination, wie sie doch sicher in ai. अक्षिभ्याम् *ákṣibhyām* usw. vorliegt, für die altiranische Sprache in Abrede stellen? Beide Wortgestalten, die mit langem und die mit kurzem Binnenvokal, sind sprachgeschichtlich gleich gut möglich. Über ein non liquet kommen wir in solchen Fällen nicht hinaus.

6. Ein anderes Beispiel. Zu Y. *48.* 10, 12 lesen wir in der Vulgata 𐬛𐬀𐬢𐬵𐬌𐬌𐬎𐬥𐬄𐬨 (*daŋ́yunąm*) ‚der Länder', Gen. Plur. Wie steht es mit der Quantität des *u*? Die aind. Form hat *ū*: दस्यूनाम् *dásyūnām.* Ob das apers. 𐎭· 𐏃· 𐎹· 𐎢· 𐎴· 𐎠· 𐎶· *dahyunām* oder *dahyūnām* zu lesen sei, ist auf Grund der Schreibung nicht auszumachen. Der mpT. Pluralkasus DVŠMYNVN *dušmēnūn*, der zweifellos auf den Gen. Plur. zurückgeht, setzt altiranisches *-ūn°* voraus; s. Bartholomae, *Zum AirWb.* 152, Salemann, *Manich. Stud. 1.* 159. Die mitteliranischen Pluralia auf *-ān*, die ebenfalls auf dem Gen. Plur. beruhen, und zwar der *a*-Deklination, bedingen gleicherweise eine altiranische Vorform auf *-ān°*. Nun lautet der Gen. Plur. dieser Klasse im Altpersischen tätsächlich auf *-ānām* aus; apers. 𐎲· 𐎥· 𐎠· 𐎴· 𐎠· 𐎶· *bagānām* ‚der Götter' und mpT. BG'N *bagān* decken sich völlig. Das macht es höchst wahrscheinlich, daß auch die beiderseitigen Ausgänge bei der *u*-Deklination zusammenstimmen, d. h. also, daß das apers. Wort für ‚der Länder' *dahyūnām*, mit *ūn*, zu lesen ist. Somit spricht alles dafür, daß wir in 𐬛𐬀𐬢𐬵𐬌𐬌𐬎𐬥𐬄𐬨 mit *un* der Awestavulgata eine mangelhafte Wiedergabe von *daŋ́yūnąm* (nach Andreas

[1] Vgl. S. 131 Note 3.

Digitized by Google

da^xhyūnōm) mit *ūn* des Urtexts zu erkennen haben. Aber für sicher darf das doch nicht genommen werden. Ich bestreite keineswegs, daß *-ūnām* mit *ūn* die ältere Form des Gen. Plur.-Ausgangs ist. Kann denn aber *-ūnām* nicht durch *-unām* ersetzt worden sein, z. B. unter dem Einfluß der *bh*-Kasus mit altem *u* vor dem Suffix, aind. *-ubhiḥ, -ubhyaḥ*? Man beachte doch, daß die Quantitätsausgleichung durch die entsprechenden Kasusformen der *ū*-Deklination in besonderem Maß begünstigt war. Die Proportion *-ūbhiš, -ūbhi̯as* (aind. तनूभिः *tanū́bhiḥ*, तनूभ्यः *tanū́bhyaḥ*): *-ūnām* (aind. तनूनाम् *tanū́nām*) = *-ubhiš, -ubhi̯as* (aind. यातुभिः *yātúbhiḥ*, यातुभ्यः *yātúbhyaḥ*): *X* ergibt für dieses *X* ein *-unām*. Kann nicht im jAw. 𐬫𐬁𐬙𐬎𐬥𐬄𐬨 *yātunąm* die Proportionsbildung enthalten sein, muß es denn genau mit dem aind. यातूनाम् *yātūnā́m* zusammenstimmen? Wir werden also vorsichtigerweise auch hier nicht weiter als bis zu einem Zweifel an der Richtigkeit der Vulgatalesung gehen dürfen.

7. Zu Y. *30.* 7 bietet die Vulgata 𐬎𐬙𐬀𐬌𐬌𐬏𐬌𐬙𐬌𐬱 (*utayūitiš*). Andreas setzt dafür *ūtiyūtiš* in den ‚Urtext‘, also mit drei Änderungen: *ūt* für *ut*, *tiy* für *tay*, und *iš* für *īš*. Das Recht zu der letzten ist unzweifelhaft, sie wird auch durch mehrere gute Handschriften unterstützt. Auch gegen die beiden anderen habe ich an sich nichts zu erinnern, zur zweiten verweise ich auf *GIrPhil. 1a.* 155 unter 11—13. Immerhin stimmt die Tatsache etwas bedenklich, daß die Schreibung 𐬎𐬙𐬀𐬌𐬌° (*utay°*) an allen Belegstellen des Worts — es sind deren acht; s. *AirWb.* 386 — ohne jede Variante bezeugt ist. Man erwartete wenigstens, neben 𐬎𐬙𐬀𐬌𐬌° auch 𐬎𐬙𐬌𐬌° (*uty°*) zu treffen, mit bloßem 𐬌𐬌 (*y*) — nicht 𐬀𐬌𐬌 (*ay*) — als der weitaus häufigsten Darstellung des gesprochenen *iy*; vgl. z. B. jAw. 𐬠𐬀𐬭𐬆𐬥𐬙(𐬀)𐬌𐬌° (*barənt*[*a*]*y°*) Yt. *1.* 11, *13.* 136 mit Note 5 der Neuausgabe, 𐬀𐬉𐬚𐬭(𐬀)𐬌𐬌° (*aēϑr*[*a*]*y°*) Y. *26.* 7 mit Note 4, *26.* 8 mit Note 3, u. a. m. Aber auch davon kann man absehen. Andreas' Lesung des überlieferten 𐬎𐬙𐬀𐬌𐬌𐬏𐬌𐬙𐬌𐬱 ist bedingt durch seine Deutung des Worts. Trifft sie zu?

8. Die Etymologie des Wortes ist schwierig, das habe ich auch in meinem *AirWb.* 386 ausdrücklich anerkannt, in dem ich *uta-yūtay-* zerlegte, aber mit der Bemerkung: ‚Was ist *uta*‘? Als Be-

Digitized by Google

deutung ist daselbst 1. ‚dauernd, beständig' — nur Y. *33*. 8 —, 2. ‚Dauer, Beständigkeit' angegeben. S. ferner JUSTI, *Handbuch* 62, *Preuß. Jahrb. 88*. 240, wo für Y. *30*. 7 die Bedeutung ‚Fortdauer' angenommen wird. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta* übersetzt überall ‚la force'. GELDNER hat *BB. 12*. 93 zu Y. *30*. 7 ‚Ausdauer'[1], *KZ. 30*. 317 zu Y. *43*. 1 ‚Fortdauer', *KZ. 30*. 525 zu Y. *48*. 6 ‚Gesundheit', *BB. 15*. 250 zu Y. *33*. 8 ‚das ewig währen wird', *GIrPhil. 2*. 30 f. zu Y. *45*. 7 ‚Ewigkeit', zu Y. *45*. 10 ‚Beständigkeit'; neuerdings in BERTHOLETS *Religionsgesch. Lesebuch* 328, 329, 330, 333 zu Y. *45*. 7, *48*. 6, *43*. 1, *51*. 7 ‚Verjüngung'. ANDREAS gibt seinem *ūtiyūtịš* die Bedeutung ‚immer helfend', sieht also offenbar darin ein Doppelungskompositum (*Āmreḍitam*) aus dem Substantiv ‚Hilfe', ai. ऊतिः *ūtíḥ*, ऊतये *ūtáye* usw.; s. *AirWb*. 162 unten. Das wäre ein weiteres Beispiel zu der *IFAnz. 20*. 166 gegebenen Sammlung. Aber Gestaltung und Verwendung des Kompositums — Ersetzung der Kasus- durch die Stammform im Vorderglied, Adjektivierung des ursprünglich substantivischen Worts — sind beide gleich ungewöhnlich. Daß das Awesta kein weiteres Beispiel dafür bietet, will bei der Dürftigkeit des awestischen Belegmaterials überhaupt nichts besagen. Aber auch im Indischen ist dergleichen höchst selten, in der älteren Sprache jedoch ganz unerhört; vgl. WACKERNAGEL, *AiGr. 2a*. 147. Das ist jedenfalls bei der Beurteilung der ANDREASschen Konjektur — eine solche bleibt es ja immer — wohl zu berücksichtigen. Auch müßte ANDREAS zu ihrer Stütze eine Ubersetzung aller übrigen Stellen geben, darin das Wort vorkommt, sowie auch der Stellen Y. *44*. 20 d und *45*. 10 b, die wie Y. *30*. 7 b das Wort [Avestan script] (*ąnman-*) (nach ANDREAS *onma*^{x}*n-*) enthalten. ANDREAS übersetzt es mit ‚Lebensgeister'. Ich sehe vorläufig nicht, wie man mit dieser Bedeutung an den andern Stellen, insbesondere zu Y. *45*. 10, zurecht kommen soll. Ihre Richtigkeit ist aber für ANDREAS' Übersetzung von Y. *30*. 7 a, b: ‚Und zu ihm kam mit der Herrschaft, dem guten Sinn und dem Recht die immer helfende

---

[1] Dazu S. 98 die Bemerkung: ‚cf. ved. *itaūti*'. Ist ANDREAS dadurch auf seine Fassung des Worts (s. unten) gebracht worden?


Digitized by Google

Frömmigkeit und gab den Körpern Lebensgeister' von wesentlichem Belang; vgl. § 52, 59.

9. Lauten die *i*- und *u*-Vokale aus, so werden sie in den Gāthās — außer in den Diphthongen (*ōi*) und (*āu*) — durchweg, ebenso wie alle übrigen Vokale, mit dem Längezeichen dargestellt. Daß darin nur eine graphische Eigentümlichkeit der gāthischen Stücke zu erkennen sei, habe ich immer geltend gemacht; s. z. B. *GIrPhil. 1a.* 38 unten, 154 unter 7 f., 178 unter A, 233 oben bei V. FOYS Ansicht, *KZ. 35.* 8 f. leuchtet mir nicht ein. Ich billige es daher, daß ANDREAS für die wortschließenden (*ī*), (*ū*) der Vulgata und desgleichen für wortschließendes (*ā*), sofern ihnen die Kürze zugrunde liegt, urtextliche Kurzvokale einsetzt; also z. B. *°ti* für (*°tī*) in der 3. Sing. und Plur. Akt., ebenso *°ta*^{x} für (*°tā*) in der 3. Sing. und Plur. Med.; so in *βa*^{x}*va*^{x}*ti*, *za*^{x}*zonti*, *vurta*^{x}, *višyuta*^{x}, *honδva*^{x}*ronta*^{x}; ferner *zi* für (*zī*) ‚denn' = ai. हि *hí*, *ča*^{x} für (*čā*) ‚und' = ai. च *ca*, usw.; s. *GIrPhil. 1a.* 178 unter A 1. Wie aber, wenn die geschriebene Länge einer alten Länge entspricht? In diesem Fall setzt ANDREAS die Länge für seinen ‚Urtext' an; er stellt sich somit auf den Standpunkt, daß zur Zeit seiner Entstehung die auslautenden Sonanten eine quantitative Änderung noch nicht erfahren hätten, infolgedessen er denn auch in den Fällen, da — in der Stellung vor Enklitiken — die Kürze für alte Auslautslänge überliefert ist, seinem ‚Urtext' die Länge zuweist. ANDREAS scheidet also z. B. bei der Umsetzung von (*ašā*), je nachdem er das Wort für die Instrumental- oder für die Vokativform ansieht; im erstern Falle ersetzt er es durch *urtā*^{x} (Str. 1, 7), im andern durch *urta*^{x} (Str. 9). (*ašahyāčā*), Gen. Sing. mit der Partikel ‚und', wird durch *urta*^{x}*hyo-ča*^{x} gegeben (Str. 10), aber (*x*^{v}*ītičā*), Nom. Du. mit ‚und', und (*savačā*), Nom. Sing. mit ‚und', durch *huvitī-ča*^{x} und *sa*^{x}*vā*^{x}*-ča* (Str. 11), weil die Ausgänge der Reihe nach den altindischen *-sya*, *-ī* und *-ā* entsprechen. (*yaϑrā*) erscheint als *ya*^{x}*ϑra*^{x}, weil ihm aind. यत्र *yátra*, aber (*haϑrā*) als *ha*^{x}*ϑrā*^{x}, weil ihm aind. सत्रा *satrā́* gegenübersteht. S. noch unten § 72.

10. Ich weiß gar wohl, daß ich für meine Annahme, die alten Auslautslängen *ā* (*ā*^{x}), *ī*, *ū* seien schon in altawestischer Zeit all-

Digitized by Google

gemein, außer in einsilbigen Wörtern, als Kürzen gesprochen worden, — ich weiß wohl, daß ich dafür einen bindenden Beweis zu erbringen nicht in der Lage bin. Es lassen sich aber doch einzelne Schreibungen dafür geltend machen. So gerade die Schreibung (*savačā*), wofür ANDREAS *saˣvāˣ-čaˣ* einsetzt; s. oben. Im arsakidischen Text habe סוצא (SVČ') gestanden. Warum aber nicht vielmehr סואצא (SV'Č'), wenn das urtextliche Wort mit langem *a*-Vokal in zweiter Silbe gesprochen wurde? Die Norm ist doch, inlautendes kurzes *a* (*aˣ*) bleibt unbezeichnet, langes wird durch Alif dargestellt.

11. Nun behaupte ich ja keineswegs, daß die Norm ohne Verletzung durchgeführt sei. Aber jede Annahme einer solchen Normwidrigkeit bedarf einer besonderen Begründung. Der bloße Hinweis auf den Satz: ‚Vielfach ist auch die Kürze gesetzt, anstatt eines langen und zwar dunklen *ā*, bloß weil in der älteren Schrift *ā* durch keine mater lectionis bezeichnet war' (*Verhandlungen* 101), genügt da nicht. ANDREAS hat im Text der dritten Gāthā in drei Wörtern das überlieferte inlautende (*a*) durch *āˣ* ersetzt, das sind, außer dem in Rede stehenden: (*spayaϑrahyā*), Str. 10, und (*ašavabyō*), Str. 11, die er mit *spāˣyaˣϑraˣhyo* und *urtāˣvuβyō̆* wiedergibt.[1]

12. Was die Änderung beim letztern Wort angeht, so hat sich ANDREAS jedenfalls durch das entsprechende aind. Adjektiv ऋतावा, °वानम् *ṛtāvā*, *°vānam* usw. dazu bestimmen lassen, sowie durch die mitteliranischen Wörter mpT. 'RD'V *ardāv*, 'RD'V'N *ardāvān*, (sogd.) 'RT'V *artāv*, mpB. *artāk* (aus *°tāvak*) usw.; s. dazu BARTHOLOMAE, *AirWb.* 253, No. 12, *Zum AirWb.* 125, SALEMANN, *Manich. Stud. 1.* 57. Aber daß darum die awestischen Kasusformen des Worts, die mit kurzem Vokal in der zweiten Silbe überliefert sind, korrigiert werden müßten, davon kann ich mich nicht überzeugen. Es spielt dabei doch auch die Frage eine Rolle, wie denn die Entstehung jener Länge zu denken sei. Beruht sie auf rhythmischen Gründen, wie ich nicht zweifle — vgl. BRUGMANN, *Grundriß*² 2 a. 463 mit der

[1] *vōivīdaitī* in Str. 8 erste Spalte gegenüber *voiviδāˣtaˣi* in der dritten Spalte beruht auf einem Versehen, wie aus der Wiedergabe in Spalte 2 hervorgeht.


Digitized by Google

daselbst angeführten Literatur —, so war der Langvokal doch sicher nicht in allen Kasusformen des Worts altheimisch, sondern nur da, wo kurze Silbe folgte. Also jedenfalls gerade nicht im Dativ Pluralis, wo der Sonant der nächsten Silbe vor der Doppelkonsonanz *bhi̯* (des Dativsuffixes) stand. Andreas setzt fürs Altindische ohne Zweifel *r̥tāvabhyaḥ* an, und so würde die Form ja wohl auch aussehen, wenn sie vorkäme. Aber das *ā* darin beruht dann doch eben auf Ausgleichung mit andern Formen des Worts, deren dritte Silbe kurz war, wie ऋतावः *r̥tāvaḥ* Vok. Sing., ऋतावरी *r̥tāvarī* Nom. Sing. fem. usw. Eine solche Ausgleichung kann, aber sie muß sich nicht vollziehen. Soll denn auch wegen aind. ऋतावानम् *r̥tāvānam*, Akk. Sing., die awestische Akkusativform [awestisch] (*ašavanəm*) für eine ungeschickte Darstellung von *urtāˣvōnom* (§ 61) gelten, mit langem *a*-Vokal in zweiter und dritter Silbe?

13. Nun kann man sich allerdings auf die mitteliranischen Formen des Worts berufen, die oben § 12 angeführt sind. Aber man beachte doch auch mpT. 'RDV'NG'N *ardavānagān* (bei Salemann a. a. O.), Pluralis aus *ardavānag*, einer Adjektivbildung wie npers. مغانه *muγāna* ‚magisch' usw. (s. Horn, *GIrPhil. 1 b.* 177), die ein *ardav* voraussetzt, mit kurzem *a*-Vokal vor dem schließenden *v*. Und das gleiche Wort steckt meines Erachtens auch in dem sogd. 'RTVYSPY'H *artavispīh* ‚Gesamtheit der Gläubigen' (FWKMüller, *Handschriftenreste* 5; s. auch 101), einer Zusammensetzung aus *artav* und *vispīh*, Abstraktbildung aus *visp* 'all'.[1] Andreas würde endlich auch noch das mpB. [Pahlavi] zu berücksichtigen haben, das man gewöhnlich durch *ahrav*, Salemann durch *ahrov* umschreibt. Nach Andreas stellt das Wort ja doch die lautgesetzliche Entwicklung eines uriranischen *r̥t°* dar; s. *Verhandlungen* 105. Oder soll etwa mit der Schreibung [Pahlavi] am Wortende *āv* gemeint sein? Für mich freilich kommt [Pahlavi] als Beweisstück nicht in Betracht, da ich die lautgesetz-

---

[1] Ein adjektivisches *art* hat es schwerlich gegeben; auch das entsprechende [awestisch] *aša-* ist ja stets substantivisch gebraucht. Ich kann daher die Übersetzung des obigen Worts, die Müller a. a. O. 102, im Gegensatz zu 5, gibt: ‚reine Gesamtheit', nicht billigen; s. a. ebd. 99. Zur Lesung °*īh* s. Bartholomae *ZumAirWb.* 28 No. 2.

Digitized by Google

liche Gestaltung von altiran. *rt* zu *hr* nicht für erwiesen erachte und in vielmehr eine gelehrte Umsetzung des awestischen (im sasanidischen Kanon) erkenne; vgl. *Zum Air Wb.* 12.

14. Für die Änderung, die ANDREAS bei vorgenommen hat, lassen sich sprachgeschichtliche Gründe geltend machen. Was ihn aber veranlaßt hat, die Überlieferung bei für falsch zu erklären, ist mir nicht deutlich geworden. ANDREAS übersetzt das Wort nach dem Vorschlag im *Air Wb.* 1612 mit ‚Glück'. Warum dann die Korrektur? Bloß etwa wegen des aksl. *spějǫ* ‚ich habe Erfolg' und des (übrigens unbelegten) ai. स्फायते *spháyate* ‚er nimmt zu'? Selbst wenn die Zusammengehörigkeit dieser Präsentien mit dem awestischen Nomen fraglos wäre, hätte gleichwohl der Zweifel an dessen richtiger Überlieferung, zum mindesten aber dessen Änderung keine Berechtigung. Findet sich doch auch neben dem lett. *dēju* ‚ich sauge' das aind. धयति *dháyati* ‚er saugt' mit kurzem Wurzelsonanten. Aber jene Etymologie steht keineswegs fest; man kann das fragliche Wort ebensogut an das aind. Präsens श्वयति *śváyati* anknüpfen; s. *Air Wb.* a. a. O. Das scheint GELDNER zu befürworten, der in BERTHOLETS *Religionsgesch. Lesebuch* 328 ‚Macht' übersetzt; dazu nehme man GELDNER, *Rigveda 1.* 181, wo die aind. ‚Wurzel' शू *śū* (*śváyati*) mit ‚mächtig werden' bestimmt wird.

15. Ich kann einstweilen nicht zugeben, daß die von ANDREAS aufgestellte Theorie über die Gestaltung auslautender Vokallängen im Dialekt der Gāthās besser begründet sei als die meinige im *GIrPhil. 1a.* 38, § 92. 1. Vielleicht sind sie aber alle beide falsch. Möglich wäre ja doch auch, daß — wie in andern indogermanischen Sprachen — die auslautenden Langvokale bei Schleiftonigkeit lang geblieben, unter dem Stoßton dagegen verkürzt worden sind. Die in *sava-čā* vorliegende Schreibung würde sich damit vereinigen lassen, denn das *-ā* des Nom. Sing. fem. hatte den Stoßton; s. griech. σκιά usw.

2. 16. Von den beiden *o*-Zeichen erscheint das Kürzezeichen (*o*) verhältnismäßig selten, und zwar in (*ao*), (*aou*), (*ou*),

Digitized by Google

sowie in den Wörtern (*mošū*) und (*vohū*); sonst steht überall (*ō*), das Längenzeichen. Daß dabei auf die Quantitätsbezeichnung kein Verlaß ist, weiß man seit langem. Andreas sieht also in (*ōi*) mit Recht *oi*, z. B. in (*tōi*) ‚dir' = ai. ते *te*, (*yōi*) ‚welche' = ai. ये *yé*; (*hušitōiš*) = ai. सुक्षितेः *sukṣitéḥ*.

17. Die einem alten *u*-Diphthongen entsprechende Verbindung (*ao*) ersetzt Andreas durch $a^x u$; also z. B. (*baodantō*) = ai. बोधन्तः *bódhantaḥ* erscheint bei ihm als *βa*^{x}*uδontŏ*.[1] An sich ist die Aussprache des Diphthongen mit *o* als zweitem Komponenten doch nicht minder wahrscheinlich als die mit *u* — es sei denn, daß der erste Komponent selber *o* wäre —, und ich sehe nicht, wie wir zu einer genauen Feststellung der Aussprache gelangen sollen. Doch messe ich diesem Punkt keinerlei Bedeutung bei.

18. Was die beiden in § 16 angeführten gāthischen Wörter *mošū* ‚bald' und *vohū* ‚gut' anlangt, so läßt sich allerdings das *o* des erstern, da es dem *o* von lat. *mox*, ir. *mos*° entspricht, als Beweismittel für die Erhaltung der ursprachlichen *a*-Färbung heranziehen. Aber dem steht doch das *o* des andern Worts wieder entgegen, das sich sicher mit dem gallischen *vesu-* deckt; vgl. z. B. Tomaschek BB. *9.* 93 ff., Fick, *Vgl. Wb.*[4] *2.* 277, Holder, *Altkelt. Wortschatz* *3.* 260. Wenn also Andreas *mošū* für seine Theorie verwerten will, so wird er die widersprechende Vokalisation von *vohū* erklären müssen. Die alte Lehre führt das *o* in beiden Wörtern auf die nämliche Ursache, den Einfluß des folgenden *u* zurück (*GIrPhil. 1 a.* 173 unten[2]), und ich sehe einstweilen noch keine Veranlassung, sie aufzugeben, um so weniger, als man damit auch den dunklen Vokal in (*jyōtūm*) ‚Leben' erklären kann, der auf altes *ē* (s. griech. ζῆν) zurückgeht; vgl. § 60.

19. Die Schreibung (*aou*) ist in den gāthischen Texten nur in dem Wort für ‚prior, primus' belegt, (*paouruyō*), das dem

[1] In zwei Wörtern hat Andreas *u* für ; s. dagegen § 75 f.

[2] Wo noch jAw. *pouruša-* (= ai. *paruṣá-*) zuzufügen ist. Zum Vokalismus vgl. jAw. *auruša-* (= ai. *aruṣá-*).

Digitized by Google

aind. पूर्व्यः *pūrvyá-ḥ* etymologisch gleichsteht.[1] ANDREAS setzt, allerdings mit Vorbehalt, die ,urtextliche' Gestalt des iranischen Worts mit *pūrv°* (*pū*[?]*rv°*) an. Man kann zweifeln, welche Aussprache sich hinter der Schreibung verbirgt, um so mehr, als sie mit (*au*) und (*ou*) wechselt; s. *AirWb.* 874 ff. mit Note 1. Aber ANDREAS ist offenbar nicht etwa durch die Schreibung auf sein *pūrv°* gekommen, sondern durch seine Ansicht von der Vertretung des idg. $\bar{\mathring{r}}$ und $\bar{\mathring{l}}$ im Altiranischen. Das zeigt seine Wiedergabe von (*darəgəm*) ,lang', dem Gegenstück des aind. दीर्घम् *dīrghám* durch *δūryom* (*δū*[?]*ryom*), Str. 11. Wird ja doch die fragliche Silbe in den beiden Wörtern recht verschieden geschrieben. ANDREAS steht also zu der Anschauung, daß die langen Liquidasonanten der Ursprache, die im Altindischen als *īr* (*dīrghám*) und *ūr* (*pūrvyám*) erscheinen, im Altawestischen überall durch *ūr* vertreten waren. Da nun aber (*ərə*), womit das Awestische die kurzen Liquidasonanten fortsetzt, nach ANDREAS nichts anderes meint als *ur*, s. § 45, so erhalten wir allerdings für die Entwicklung der kurzen und langen Liquidasonanten vollkommene Gleichmäßigkeit; idg. $\mathring{r}$, $\mathring{l}$ = urAw. *ur*, idg. $\bar{\mathring{r}}$, $\bar{\mathring{l}}$ = urAw. *ūr*. Aber die Schönheit des Schlusses bildet keinen Beweis für die Richtigkeit der Voraussetzung. Wird sich ANDREAS etwa auf die Zusammenstellung gAw. *pərənåŋhō* — ai. पूर्णः *pūrṇáḥ* ,voll' berufen? Allerdings, wenn man = *u* setzt und von der Quantitätsbezeichnung absieht, so kann man das awestische Wort *pūrn°* lesen, und man gewinnt, von der Annahme ausgehend, daß das aind. und das awest. Wort genau auf die nämliche Grundlage zurückführen, die Gleichung: idg. $\bar{\mathring{l}}$ ($\bar{\mathring{r}}$) = gAw. *ūr*. Besteht aber diese Annahme zu Recht? Müssen (*pərəna-*) und पूर्ण° *pūrṇá-* einander vollkommen gleichgesetzt werden? Dafür vermisse ich vorerst noch den überzeugenden Beweis. Der Wechsel von kurzem und langem

[1] Sofern nicht Y. *30.* 7 nach *IF.* *22.* 110 f. (*paourvō*) = ai. पूर्वः *pūrvaḥ*, statt (*paouruyō*) = ai. पूर्व्यः *pūrvyáḥ* zu lesen ist. ANDREAS hat nicht darauf Rücksicht genommen. Die von ihm gegebene Übersetzung der Stelle, *GGN.* *1909.* 48 kann ich jedenfalls nicht für richtig halten, da sie die Konjunktion (*yaϑā*) ganz ausläßt und den schwachtonigen Genitiv (*tōi*) übersetzt, als ob es der hauptonige wäre.



Sonanten in der reduzierten Wurzelsilbe ist ja doch keine Seltenheit; vgl. dazu Brugmann, *Grundriß*[2] *1.* 423, 481, *2 a.* 256 und, für aind. *pūrvyá-* usw. insbesondere, Bartholomae, *IF. 22.* 106, 112f.

20. Die Adjektiva ‚erst' und ‚lang' sind auch in den altpersischen Inschriften bezeugt. Aber die Art ihrer Schreibung: 𐎱·𐎼·𐎢·𐎺·𐎡·𐎹° ($P^aR^uUV^iIY^a$-) und 𐎭·𐎼·𐎥° ($D^aR^aG^a$-) ist ganz gewiß nicht dafür ins Treffen zu führen, daß das Uriranische in der ersten Silbe beider Wörter *ūr* gehabt habe; der hinter dem Anlautskonsonanten gesprochene Sonant war sicher kein *u*, sonst würde er eben mit dem *u*-Zeichen dargestellt sein. Und die zugehörigen Wörter der mittel- und neuiranischen Dialekte, soweit sie mir bekannt sind, auch nicht. Für ‚lang' haben wir im Buch- und Turfanpahlavi *darγ* (, DRG), und ebenso lautet das Wort im Kurdischen, Ossetischen und Pamirischen.

21. Auch sonst begegnet uns in den iranischen Dialekten gegenüber dem *īr* und *ūr* des Altindischen in der Regel *ar* oder dessen Vertreter; so in: np. کل *kal* ‚kahl' — ai. अति]कूल्वः *áti*]-*kūlvaḥ*; mpB. , np. پریر *parēr* ‚vorgestern' — ai. पूर्व° *pūrva*°; s. Bartholomae, *IF. 22.* 113; PDs. *vān* ‚Wolle' — ai. ऊर्णा *ūrṇā* (aus **vūr*°); *vān* ist für **varn*° eingetreten; sbal. *gvarm* ‚Wolle', PDs. *varm* ‚Nebel' — ai. ऊर्मिः *ūrmíḥ* (aus **vūr*°); mpB. , np. ارم *arm* ‚Arm' — ai. ईर्मः *īrmáḥ*. Dagegen erscheint *ur* oder dessen Vertreter in: mpB. *purr*, mpT. PVR, np. پر *pur*, Yn. *pun*, sogd. PVRNY *purnī* ‚voll' — ai. पूर्णः *pūrṇáḥ*; mpB. , mpT. ʼVL *ul*, sogd. ʼVRL (ʼVRΔ) *urδ*, tadsch. *ul* ‚hinauf' — ai. ऊर्ध्वम् *ūrdhvám*; s. Bartholomae, *Zum AirWb.* 35, 143, Salemann, *Manich. Stud. 1.* 166, Mann, Tâjik-Mundarten 56. Alle Wörter der beiden Gruppen sind auch im Awesta bezeugt, und zwar werden die der ersten Gruppe mit (𐬆)𐬭𐬀, die der zweiten mit (𐬆)𐬭𐬆 geschrieben; s. der Reihe nach zu 1: jAw. 𐬐𐬀𐬎𐬭𐬬𐬀𐬵𐬈 (*kaurvahe*), jAw. 𐬞𐬀𐬎𐬭𐬬𐬀 (*paurva*), jAw. 𐬬𐬀𐬭𐬆𐬥𐬀 (*varəna*), jAw. 𐬬𐬀𐬭𐬆𐬨𐬌𐬱 (*varəmiš*), jAw. 𐬀𐬭𐬆𐬨𐬋° (*arəmō*°); dazu noch gAw. 𐬛𐬀𐬭𐬆𐬔𐬆𐬨 (*darəgəm*), § 19; zu 2: gAw. 𐬞𐬆𐬭𐬆𐬥𐬃𐬢𐬵𐬋 (*pərənåŋhō*), jAw. 𐬆𐬭𐬆𐬜𐬎𐬀 *ərəδwa*.

22. Dieses Zusammentreffen in der Verschiedenheit — für rein zufällig wird es doch niemand nehmen wollen. Nun kann freilich,

Digitized by Google

wer die richtige Überlieferung der awestischen Wörter gleichwohl leugnet, behaupten, ihre verschiedene Schreibung sei auf die sasanidischen Redaktoren oder Transkriptoren zurückzuführen, die die Wörter nach ihrer Aussprache gemodelt hätten. Aber überzeugen wird er doch nur dann, wenn er gleichzeitig klar stellt, wie denn das sasanidische Mittelpersisch und die übrigen Dialekte zu der Zweiheit *ar* und *ur* an Stelle der alten Einheit *ūr* gekommen sind, und die Gründe aufzeigt, die es ausschließen, die Verschiedenheit für uriranisch anzusehen. Vorläufig halte ich daran fest, daß in gAw. (*darəgə̄m*) und (*pərənåŋhō*) verschiedene Ablautstufen vorliegen, genau die selben wie in mpB. دری *dary* und پر *pur(r)*.

23. Auslautendes (*ō*) kommt in Y. *30* 25mal vor; von dem bei ANDREAS aus metrischen Gründen eingeschlossenen (*avō*) in Str. 10a sehe ich dabei ab, s. § 65; desgleichen von dem Wort (*drəgvō.dəbyō*, A. *δruγvuδβyŏ*), das nach Art der Komposita zerlegt ist; s. dazu § 91. 23mal umschreibt ANDREAS das schließende durch *ŏ*, je einmal durch *o* und *ō*, und zwar gibt er (*drūjō*) durch *δružo*, Str. 10, (*zastayō*) durch *zaˣstaˣyō*, Str. 8. In allen Fällen außer dem letzten[1] geht sicher auf idg. *-aˣs* zurück; so z. B. in (*manō*, A. *monŏ*) = griech. *μένος*, aind. मनः *mánaḥ*, (*baodantō*, A. *βaˣuδontŏ*) = griech. *[φέρ]οντες*, aind. बोधन्तः *bódhantaḥ*, usw. Auch dem von liegt idg. *-os* oder *-es* (des Gen. Sing.) zugrunde, s. oben § 5. Die Umschreibung durch *o* wird also wohl einem Druckversehen zur Last fallen. Die durch *ō* in *zaˣstaˣyō* sehe ich dagegen für gewollt an. Denn hier allein führt - nicht auf *-aˣs*, sondern auf *-aˣu*; das Wort ist Lok. Du. und sein Ausgang entspricht dem lit. [*dvě̃*]*ju*, aksl. [*dvo*]*ju*. Welches sind nun aber die Gründe, die ANDREAS bestimmt haben, die Auslautsformen von idg. *-aˣs* und *-aˣu* verschieden anzusetzen? Ist das jAw.

[1] Und allerdings auch den Akkusativen des Plurals; s. dazu unten § 87 Note. ANDREAS hält die Ausgänge des Nom. (*-es*) und Akk. Plur. (*-n̥s*) nicht auseinander, obwohl er doch dem Zusammenfall von *e* und *n̥* im Iranischen widerspricht. S. unten § 89 Note.


Digitized by Google

(*zastayas-ča*) P. *28*, die Sandhigestalt des Wortes vor *ča* ‚und', richtig bezeugt, so wird dadurch vielmehr deren Zusammenfall erwiesen; s. ferner BARTHOLOMAE, *IF. 10.* 202. — Für den Kompositionsvokal (*daēvō.zuštā*, *spəntō.təmō*) gibt Y. *30* kein Beispiel, so daß ich nicht zu ersehen vermag, wie ihn ANDREAS beurteilt; vgl. dazu *GIrPhil. 1 a.* 150. S. übrigens § 63.

24. Daß das awestische, insbesondere gāthische (*ōi*, A. *oi*) in zahlreichen Wörtern in ganz auffälliger Weise zum griechischen *οι* stimmt, wird noch niemandem entgangen sein, der sich sprachwissenschaftlich mit dem Awesta beschäftigt hat. Man vergleiche aus den gāthischen Texten: (*yōi*, A. *yoi*) und andre Nom. Plur. mask. der Pronomina — griech. *οἵ*; (*mōi*, A. *moi*) und andre enklitische Gen.-Dat. Sing. der ungeschlechtigen Pronomina — griech. *μοι*; (*xšaϑrōi*, A. *xšaˣϑroi*) und andere Lok. Sing. der *e/o*-Deklination — griech. *οἴκ*]*οι*; (*jasōit̰*, A. *žusoit*) und andre Optativformen der *e/o*-Konjugation — griech. *φέρ*]*οις*; endlich (*vōistā*, A. *?voistaˣ*)[1] ‚du weißt', griech. *οἶσϑα*. Ist in dem awestischen das unversehrt fortgeführte indogermanische *oi* zu erkennen und somit den Beweisstücken für die Erhaltung der ‚indogermanischen Vokaltrias *a*, *e*, *o*' im Altiranischen (s. § 1) zuzuzählen?

25. Um das wahrscheinlich zu machen, wäre zunächst zu zeigen, daß die normale Fortsetzung des idg. *oi* bildet, die überall dafür auftritt, außer wo besondere Bedingungen ein Abweichen von der Norm gerechtfertigt erscheinen lassen. Ist das so? — Abgesehen von den in § 24 angeführten Fällen läßt sich noch in den folgenden auf idg. *oi* beziehen: (*čistōiš*, A. *?čistoiš*) und andre Gen. Sing. der *i*-Deklination — got. *anstJais*; s. BRUGMANN, *Grundriß*² *2 b.* 156; (*vīspōibyō*, A. *?vispoiβyŏ*) und andre Dat.-Abl. Plur. und Du. der *e/o*-Deklination — got. þ]*ai*[*m*, griech. *τ*]*οῖ*[*σι*, nosk. *p*]*oi*[*zad*; s. BRUGMANN, a. a. O. 371; (*čikōitərəš*, A. *?čikoituriš*), 3. Plur. Perf. Akt. — griech. *λελ*]*οί*[*πασι*; das Perfekt

[1] Das Fragezeichen vor dem Wort hinter A. (ANDREAS) besagt, daß das Wort bei ANDREAS selbst nicht vorkommt, die Umschreibung also von mir erschlossen ist. So überall.


Digitized by Google

hatte bei Wurzeln jeder Art — zunächst freilich nur im Sing. Akt. — *o*-Vokalismus in der Wurzelsilbe; s. übrigens BARTHOLOMAE, *GIrPhil. 1 a.* 92; 𐬬𐬋𐬌𐬬𐬍𐬛𐬁𐬌𐬙𐬍, 𐬬𐬋𐬌𐬬𐬍𐬛𐬉 (*vōivīdāitī, vōivīdē*, A. *voiviδ°*), Intensivformen — griech. *π*]*οι*[*φύσσω*.

26. Notwendig ist freilich diese Beziehung keineswegs bei allen Beispielen von § 24 und 25. Im letzten darf sie sogar als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden, insofern das Auftreten von *oi* in der Reduplikationssilbe griechischer Intensiva offensichtlich mit dem von *υ* in der Wurzelsilbe verknüpft ist, so daß es nahe liegt, innergriechische Vokalassimilation dafür anzunehmen; s. BRUGMANN, *Griech. Gramm.*[3] 259. Auch wird man nicht ohne weiteres behaupten dürfen, daß das 𐬋𐬌- des Lok. Sing. und das -𐬋𐬌𐬱- des Gen. Sing. gerade idg. *oi* enthalten müßten; denn in beiden Ausgängen wechselte *oi* mit *ei*; neben griech. *οἴκοι* steht *οἴκει* und aosk. *mùinikeì tereì* (‚auf gemeinsamem Grundstück'), neben got. *anstais* steht nosk. *aeteis* (‚des Teils'); s. dazu BUCK, *A Grammar of Oscan and Umbrian* 44.

27. Die gāthischen Wörter, in denen das mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit vorauszusetzende ursprachliche *oi* durch 𐬋𐬌 vertreten ist, bilden aber doch nur die eine Hälfte der ganzen Summe. Mit 𐬋𐬌 teilt sich in die Vertretung 𐬀𐬉 und, im Wortausgang, 𐬉. Neben 𐬫𐬋𐬌 (*yōi*) findet sich 𐬫𐬀𐬉𐬗𐬁 (*yaēčā* ‚und welche'), neben 𐬙𐬋𐬌 (*tōi* ‚dir') steht 𐬫𐬀𐬯𐬙𐬉 (*yastē* ‚welcher dir'), neben 𐬑𐬱𐬀𐬚𐬭𐬋𐬌 (*xša-θrōi* ‚in dem Reich') sehen wir 𐬬𐬁𐬯𐬙𐬭𐬉 (*vāstrē* ‚auf der Weide') und 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬐𐬀𐬉𐬗𐬁 (*marakaēčā* ‚und im Tod'), neben 𐬬𐬋𐬌𐬯𐬙𐬁 (*vōistā* ‚du weißt') 𐬬𐬀𐬉𐬛𐬁 (*vaēdā* ‚ich weiß'), usw. Nach ANDREAS lägen die Verhältnisse so: Wo der Vulgatatext 𐬋𐬌 bietet, hatte der arsakidische Text וי (VY), d. h. der erste Bestandteil des Kurzdiphthongen war in der Schrift zum Ausdruck gebracht, und zwar gemäß seiner dunklen Färbung durch das Waw-Zeichen. Wo dagegen der Vulgatatext 𐬀𐬉 oder (am Wortende) 𐬉 hat, da stand im arsakidischen bloß י (Y), der kurze *a*-Vokal davor war wie gewöhnlich unbezeichnet geblieben. Also ist die durch die Schreibung 𐬋𐬌 = וי verbürgte Aussprache *oi* im Urtext auch da einzusetzen, wo die Vulgata statt 𐬋𐬌 vielmehr 𐬀𐬉 und 𐬉 aufweist. So erhalten wir allerdings eine glatte Rechnung; aber man

Digitized by Google

vergesse dabei nicht, daß eine erhebliche Anzahl der darin auftretenden Posten gemacht ist. Auch wird sich Andreas der Erörterung der Frage nicht entziehen können, weshalb denn das [Avestan] der Vulgata in bestimmter Stellung ausnahmslos oder doch vorzugsweise erscheint; vgl. Bartholomae, *Die Gāϑās* 79 f., *GIrPhil. 1 a.* 172, § 297. 1, Anm. und 178, § 303. 2.

28. Wenn [Avestan] ‚*oi* als Beweisstück für das Fortleben der alten ‚Vokaltrias *a, e, o*' im Iranischen gelten soll, so muß weiter gezeigt werden, daß es da nicht geschrieben wurde, wo die Ursprache einen der andern kurzen *i*-Diphthonge hatte, also *ei* oder *ai*. Mindestens doch für einen der beiden Diphthonge müßte eine abweichende Vertretung nachgewiesen werden. Andernfalls, wenn beide, *ei* und *ai*, geradeso vertreten sind wie *oi*, kann man alsdann den gemeinsamen Vertreter *oi* der drei Diphthonge *ai, ei, oi* als Zeugen für die Erhaltung der ‚Vokaltrias *a, e, o*' namhaft machen?

29. Ich habe schon oben § 26 betont, daß es an sich keineswegs notwendig ist, für das [Avestan] jedes der in § 24 f. angeführten gāthischen Wörter ein ursprachliches *oi* vorauszusetzen. Aber es ist wenigstens möglich. Bei andern Wörtern mit [Avestan] ist jedoch diese Möglichkeit nicht gegeben. Ich verzeichne die folgenden: 1. [Avestan] (*ϑwōi*) ‚tua', Nom. Sing. fem. des Possessivpronomens, — aosk. *p*]*aì*, lat. *qu*]*ae*; vgl. Brugmann, *Grundriß*[2] *2 b.* 356; 2. [Avestan] (*mazōi*), [Avestan] (*narōi*) und andre Dat. Sing. der Nominaldeklination; das in [Avestan]- enthaltene ursprachliche Kasussuffix setzen die meisten mit *-ai*, einige wenige mit *-ei* an; daß es *-oi* gewesen sei, hat bisher noch niemand behauptet; s. Brugmann, a. a. O. 167; 3. [Avestan] (*nəmōi*), [Avestan] (*vīdvanōi*), [Avestan] (*pōi*) und andre dativische Infinitive; s. Brugmann, *Grundriß*[2] *2 a.* 142, 322 zu griech. ἐνεῖκαι, δοϝεναι usw.; 4. [Avestan] (*rånhanhōi*), 2. Sing. Konj. Med. mit der Präsensendung idg. *-sai*, — griech. δύνα]-σαι; 5. [Avestan] (*gərəzōi*), 1. Sing. Präs. Med., [Avestan] (*vāvərəzōi*), 3. Sing. Perf. Med. und andere Verbalformen gleicher Art; sie endeten ursprachlich auf *-ai*; s. Brugmann, *Griech. Gramm.*[3] 353, 355; 6. [Avestan] (*daēdōišt*), 3. Sing. Prät. Akt. des Intensivums zu griech. δείκνυμι, nosk. *deicans*; griech. ἤνεγκον (Brugmann, a. a. O. 282) und

Digitized by Google

δείδεκτο (ebd. 291) sowie die entsprechenden Präsensbildungen mit leichter Reduplikation: griech. *τίθημι*, *ἵστᾱμι* usw. weisen darauf hin, daß die Wurzelsilbe solcher Formen den Vokalismus der Grundstufe hatte, also bei *e*-Wurzeln eben *e*; sonach würde als idg. Vorform **da*^{x}*ideik̂t* zu gelten haben; 7. 𐬛𐬋𐬌𐬱𐬍 (*dōišī*), Infinitiv des nämlichen Verbs, — griech. *δεῖξ[αι*, zu dem es sich verhält wie lat. *dare* zu *darī*; s. BARTHOLOMAE, *IF.* 2. 284; — 𐬛𐬋𐬌𐬱𐬁 (*dōišā*), 2. Sing. Aor. Med. (in imperativischem Sinn) zum selben Verbum; *AirWb.* 672f.; im Griechischen entspräche genau **δεῖξο*, das wäre eine Bildung wie *λέξο* ‚leg dich', vgl. die 3. Sing. Prät. *ἐδείξατο* — *ἐλέξατο*; 8. 𐬫𐬋𐬌𐬚𐬆𐬨𐬁 (*yōiϑəmā*), 1. Plur. Perf. Akt. zu aind. यतति *yátati*, s. v. a. येतिम *yetimá*; auf idg. **i̯eitme* zurückführend, worin die Reduplikationssilbe *i̯e* mit der Nullform der Wurzelsilbe *it* verschweißt ist; 9. 𐬥𐬋𐬌𐬝 (*nōit̰*) ‚nicht', nach der gangbaren Etymologie auf idg. **neid* beruhend, einer Verbindung von **ne* mit **id*; 10. 𐬯𐬙𐬋𐬌 (*stōi*), lokativischer Infinitiv, nach BRUGMANN, *Grundriß*^{2} *2 b.* 182 aus idg. **stei*; 11. 𐬗𐬋𐬌𐬱𐬆𐬨, 𐬗𐬋𐬌𐬱, 𐬗𐬋𐬌𐬱𐬙 (*čōišəm*, *čōiš*, *čōišt*), 1., 2., 3. Sing. Prät. Akt.; *AirWb.* 429f.; 𐬗𐬋𐬌𐬚𐬀𐬝, 𐬗𐬋𐬌𐬚𐬀𐬌𐬙𐬉 (*čōiϑat̰*, *čōiϑaitē*), 3. Sing. Prät. Akt. und 3. Sing. Konj. Med.; *AirWb.* 428; 𐬨𐬋𐬌𐬯𐬙, 𐬨𐬋𐬌𐬚𐬀𐬝 (*mōist*, *mōiϑat̰*), 3. Sing. Prät. und 3. Sing. Konj. Akt.; *AirWb.* 1105f.: alles Formen aus dem Wurzelpräsens (ind. 2. Klasse), dessen Vollstamm mit dem Vokal der Grundstufe versehen war; führen sie auf *e*-Wurzeln zurück, was an sich das wahrscheinlichste ist, so beruht ihr 𐬋𐬌 auf idg. *ei*; *o*-Wurzeln sind ja doch jedenfalls ganz selten.

30. Ich begnüge mich mit der Aufführung dieser Beispiele; sie wird hinreichen, um zu erweisen, daß dem gāthischen 𐬋𐬌 der Vulgata nicht bloß idg. *oi*, sondern ebensowohl *ei* und *ai* zugrunde liegt. Richtig ist, daß unter den mit 𐬋𐬌 bezeugten Wörtern jene, deren 𐬋𐬌 auf altes *oi* geht, weitaus die Mehrheit bilden. Das hängt aber mit dem massenweisen Vorkommen der einsilbigen Pronominalformen zusammen, der 𐬫𐬋𐬌 (*yōi*), 𐬙𐬋𐬌 (*tōi*), 𐬐𐬋𐬌 (*kōi*), Nom. Plur. mask., und 𐬨𐬋𐬌 (*mōi*), 𐬙𐬋𐬌 (*tōi*), 𐬵𐬋𐬌 (*hōi*), Gen.-Dat. Sing.; diese sind etwa dreimal so häufig bezeugt als alle andern Wörter mit 𐬋𐬌 zusammen; in einsilbigen Wörtern jedoch erscheint der Diphthong

Digitized by Google

regelmäßig in der Gestalt, auch wenn er auf idg. *ai* beruht, wie im dativischen Infinitiv *pōi*, oder auf *ei*, wie im lokativischen Infinitiv *stōi*, s. § 29. Rechnet man statt nach Einzelwörtern vielmehr nach Wortgruppen, so kommen die Belege für aus idg. *oi* gegenüber denen für aus *ai* und *ei* in die Minderheit.

31. Nach ANDREAS' Ansicht über den Wert der Vulgataschreibungen (*aē*) und — am Wortende — (*ē*), die sich mit in die Vertretung von idg. *ai*, *ei*, *oi* teilen,[1] würde man (*ōi*, A. *oi*) als gemeinsamen Fortsetzer aller drei Diphthonge nehmen können; s. § 27. ANDREAS tut das nicht, sondern gibt eine größere Anzahl von und der Vulgata durch *a*^{x}*i*, worin ‚*a*^{x} einen Vokal bezeichnet, über dessen Qualität wir noch nichts aussagen wollen' (S. 43). Aber die Grundsätze, nach denen sich ANDREAS gerichtet hat, sind mir nicht deutlich geworden.

32. Wortschließendes der Vulgata wird von ANDREAS in folgenden Fällen durch *oi* umschrieben: 1. (*sastē*) — A. ***sustoi***; 2. (*vīdušē*) — ***viδušoi***; 3. (*ašāunē*) — ***urtā***^{x}***vnoi***; 4. (*tanuyē*) — ***tonuvoi***; dagegen durch *a*^{x}*i* in: 5. (*vastē*) — ***va***^{x}***sta***^{x}***i***; 6. (*yaojantē*) — ***ya***^{x}***užonta***^{x}***i***; 7. (*dazdē*) — ***δa***^{x}***zδa***^{x}***i***. Für an- oder inlautendes gibt ANDREAS *oi* in: 8. (*yaēčā*) — ***yoi-ča***^{x}; 9. (*daēvāčinā*) — ***δoivā***^{x}***-činā***^{x}; dagegen ***a***^{x}***i*** in: 10. (*aēibyō*) — ***a***^{x}***iβyō***; 11. (*aēnaŋhąm*) — ***a***^{x}***inonhōm***; 12. (*aēšąm*) — ***a***^{x}***išōm***; 13. (*aēšəməm*) — ***a***^{x}***išmom***; 14. (*avaēnatā*) — ***ā***^{x}***va***^{x}***ina***^{x}***ta***^{x}; 15. (*kaēnā*) — ***ka***^{x}***inā***^{x}; 16. (*jasaētəm*) — ***žuša***^{x}***itōm***[2]. [Zur Umschreibung von (*paouruyē*) durch *pū(?)rviyō* s. unten § 37.]

33. Von diesen Wörtern enthält Nu. 8, Nom. Plur. mask. des Pronomens, sicher idg. *oi*; Nu. 1, Lok. Sing. der *e/o*-Deklination, kann idg. *oi* enthalten; s. § 26. Aber Nu. 2, 3 und 4 sind doch Dat. Sing. mit dem idg. Ausgang *-ai* (s. § 29), und das in Nu. 9 vorliegende idg. Wort ist doch gewiß mit **deiu̯o-* anzusetzen, s. aosk. *deìvaì*

[1] Einmal wird auch wortschließendes mit dem Diphthong (*a*^{x}*i*) wiedergegeben (*voiviδā*^{x}*ta*^{x}*i* [Str. 8] gegenüber der Vulgata).

[2] Zum Langvokal *ō* s. § 44, zum *u* § 92.

Digitized by Google

(FICK, *Vgl. Wb.*[4] *3.* 162). Nun kann sich ja ANDREAS allerdings für die Dat. Sing. auf *mazōi* usw. (§ 29) berufen und für sein *δoivā*^{x} auf das jAw. [Avestan], [Avestan]° (*vīdōyūm*) neben [Avestan], [Avestan]° (*daēūm*). Ist dann aber nicht eben zu folgern, daß alle idg. Kurzvokale mit *i* in *oi* zusammengeflossen sind, daß also die sämtlichen [Avestan] und wortschließenden [Avestan][1] nichts anderes meinen als [Avestan]?

34. Ich bin auf die Beleuchtung der Pfade begierig, die ANDREAS zu seinen Ergebnissen und zu seinen Zweifeln geführt haben, und lege ein paar Fragen vor, auf die mich meine Neugier gebracht hat.

1. Das dem griechischen *αι* im Ausgang der 3. Sing. und Plur. Med. entsprechende [Avestan] gibt ANDREAS mit $a^{x}i$, z. B. griech. *ἐπί-εσται* — gAw. $va^{x}sta^{x}i$ (§ 32, Nu. 5). Aber gegenüber dem *αι* der 2. Sing. Med.: *ἕσσαι, φέρεαι* ist [Avestan] bezeugt in [Avestan] (*rånhanhōi*, A. ? $rōnha^{x}nhoi$). Soll das [Avestan] in diesem besondern Fall für falsch überliefert oder soll die Gleichheit der ausgehenden Diphthonge von griech. *φέρεαι, φέρεται, φέρονται* für unursprünglich gelten? 2. Der aind. Verbalausgang *-ethe* der 2. Du. Präs. Med. erscheint im jüngern Awesta als [Avestan]- (*-ōiϑe*),[2] giltig freilich für die 3. Du.: ai. चरेथे *cárethe*

---

[1] Allenfalls auch wortschließendes [Avestan] (ī); s. § 31 Note.

[2] Nach ANDREAS wäre es gestattet, in der als 3. Pers. Du. gebrauchten Verbalform [Avestan] (*ōiϑ*) für *oit*, mit *t*, zu nehmen, also die Form herzustellen, die der aind. 3. Pers. Du. चरेते *cárete* genau entspricht, da für [Avestan] (*t*) und [Avestan] (*ϑ*) des sasanidischen Texts im arsakidischen nur ein Zeichen (ח) vorhanden war. Vgl. *Verhandlungen* 106, wo ANDREAS schreibt: ‚Man vergegenwärtige sich in zweifelhaften Fällen stets, welcher Buchstabe im Urtext gestanden hat, und versuche, lediglich auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen, seinen Lautwert zu bestimmen'. In der Tat ist auf Grund solcher Erwägungen *GGN. 1909.* 42 ff. mehrfach überliefertes [Avestan] (*ϑ*) und [Avestan] (*t*) durch *t* und *ϑ* ersetzt: $muzδā^{x}tā^{x}$ (Str. 1), $vičita^{x}hyo$ (Str. 2), $moišϑrā^{x}$ (Str. 9), $šiša^{x}ta^{x}$ (Str. 11), $zura^{x}tušϑrō$ ([Avestan] °*ϑušt*°, in der Überschrift).* Und schon früher, *Verhandlungen* 104 hat ANDREAS gelehrt, daß in ‚*vahma, vahmya*, was = skr. *vákman, vákmya*' ‚fälschlich [Avestan] (*h*) anstatt [Avestan] (*x*) transkribiert worden' sei. Das letzte Beispiel mahnt zur Zurückhaltung und Vorsicht, indem es uns zeigt, wie man mit Korrekturen des Vulgatatexts, die ‚lediglich auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen' vorgenommen sind, fehlgreifen kann. Die inzwischen aus den Turfantexten bekannt gewordenen mpT. Wörter PDVHN *padvahan* PYVHYŠN *payvahišn* usw., sowie VHM

* ANDREAS ist also der Ansicht, daß voriranisches *t* vor Konsonanz im Altawestischen in jeder Stellung durch die Spirans vertreten sei, auch nach

Digitized by Google

— jAw. (*čarōiϑe*). Dagegen finden wir gegenüber aind. *-etām* der 3. Du. Prät. Med. (*-aētəm*): ai. अगच्छेताम् *á]gacchetām* — gAw. (*jasaētəm*). ANDREAS umschreibt das mit *žusaˣitōm* (§ 32, Nu. 16; vgl. S. 147 No. 2). Soll der Diphthong in der 3. Du. Präs. anders

---

vahm bestätigen doch meines Erachtens die Richtigkeit der traditionellen Lesung mit *h*: (*vahm*°) und beweisen, daß die Grundlage für das (*h*) darin *s* ist und nicht *k*; s. BARTHOLOMAE, *Zum AirWb.* 217 f., 221, SALEMANN, *Manich. Stud. 1.* 109 f., 112.

Zischlauten, s. *moišϑrāˣ*, *zuraˣtušϑrō̆*. Die andern gäthischen Beispiele für diese Konsonantenverbindungen sind: (*uštrəm*), (*xrafstrā*), (*vāstrəm*) und (*strəm*). Welcher Art sind die Gründe, die ANDREAS bestimmt haben, das überlieferte *str*, *štr* für falsch zu halten und durch *sϑr*, *šϑr* zu ersetzen? Theoretischer Art? Allerdings wird ja altes (arisches) *t* vor Konsonanz sonst überall zur Spirans; aber jede allgemeine Regel erfährt doch Ausnahmen, wenn besondere Verhältnisse gegeben sind. So wird auch altes *th*, das sonst überall die gleiche Gestalt wie antekonsonantisches *t* zeigt — (*yaϑā*, A. *yaˣϑāˣ*) = ai. यथा *yáthā* wie (*yátra*, A. *yaˣϑraˣ*) = ai. यत्र *yátra* —, hinter einem Zischlaut nicht durch die Spirans *ϑ*, sondern durch die Tenuis *t* vertreten; vgl. (*vahištəm*, A. *vaˣhištom*) und ai. वसिष्ठम् *vásiṣṭham*; s. zum Superlativsuffix BRUGMANN, *Grundriß*² *2 a.* 391 f. Rein theoretische Erwägungen würden da doch zu der Annahme führen, daß ein Zischlaut, durch den bei folgendem *th* dessen sonst normale Ersetzung durch *ϑ* verhindert wurde, auch den sonst normalen Übergang eines folgenden *t* vor *r* (usw.) in *ϑ* nicht zugelassen hat. — Also sind es sprachgeschichtliche Gründe? Sollen als Beweise für *sϑr* und *šϑr* — nicht *str* und *štr* — das altpers. 𐎢𐏁𐎲𐎠𐎼𐎡𐎶 *ušabārim* ‚kamelberitten', das afghan. *Xaš*, Name eines Nebenflusses des Hilmend, und etwa auch das altind. तिष्यः *tiṣyàḥ*, Name eines göttlichen Wesens und zugleich Sternbilds, verwertet werden? Wegen ap. *uša-* gegenüber gAw. (*uštrəm*) und ai. उष्ट्रः *úṣṭraḥ* vgl. HÜSING, *KZ. 38.* 259, JACKSON, *Parsia* 198 (mit No. 2), WEISZBACH, *ZDMG. 61.* 725; wegen afgh. *xaš* gegenüber jAw. (*xᵛāstra*) s. STEIN, *Ind. Ant. 15.* 23. Das ai. *tiṣyàḥ* müßte selbstverständlich, um als Beweisstück dienen zu können, Lehnwort aus dem Iranischen sein; diese Annahme und seine Zusammenstellung mit jAw. (*tištryō*), dem Namen des Sirius, ist ja alt genug; so zuletzt HÜSING, *Iranische Überlieferung* 224, der die Entwicklungsreihe ansetzt: awest. *tištrya-* — **tišsiya-* — ai. *tiṣyà-*. Ich stelle die Entlehnung nicht in Abrede, möchte aber doch die Frage aufwerfen, ob es denn notwendig ist, gerade von dem awestischen Wort dafür auszugehen, ob nicht vielmehr dies seine Gestalt durch lautliche Anpassung eines nichtawestischen Wortes erhalten haben kann. So hervorragend alt braucht das awestische *tištryō* ja gar nicht zu sein, da es im ältern Awesta nicht bezeugt ist. Vielleicht kann ich einmal an andrer Stelle auf die recht verwickelte Frage zurückkommen.

Digitized by Google

entstanden sein und einen andern etymologischen Wert besitzen als der in der gleichen Form des Präteritums? Oder ist die Schreibung mit , wie sie uns im jüngern Awesta begegnet, wiederum für falsch anzusehen? Und, wenn ja, woran ist das zu erkennen?

3. 35. Von den beiden im *GIrPhil.* mit *e*, *ē* umschriebenen Zeichen , der Vulgata findet sich das erstere nur inlautend hinter und (*y*), das letztere hinter (*a*) sowie im Wortausgang. Über schließendes (*-hē*) s. § 63.

36. Wie ANDREAS die Schreibung (*aē*) in den Fällen beurteilt, da sie einen Diphthong zum Ausdruck zu bringen hat, ist bereits in § 27—31 auseinandergesetzt. Vor schließendem *m* wird bekanntlich statt (*ayə*) geschrieben, daher ANDREAS z. B. (*vaēm*) folgerichtig durch *va*^{x}*yom* wiedergibt; s. § 42 ff.

37. Wie er über das wortschließende (*ē*) denkt, ergibt sich aus § 32. Nur in einem Fall nimmt er - als Bezeichnung eines einfachen Vokals: (*paouruyē*) in Strophe 3 gibt er mit *pū*(?)*r-viyō* wieder, das er für den Nom.-Akk. Du. mask. ansieht und auf (*mainyū*, A. *monyū*) bezieht; vgl. § 38 ff. über (*e*). Er kommt somit auf die alte Fassung des Worts zurück, die z. B. JUSTI, *Handbuch* 182 vertreten hat. Aber die Stelle Y. *44.* 19, wo das ebenso geschriebene Wort Nom. Sing. Fem. ist, wie das parallele (*apəmā*) der folgenden Zeile — s. oben, § 29, Nu. 1 —, also doch nicht °*yō* gelesen werden kann,[1] ist dieser Fassung gewiß nicht günstig. Übrigens ist JUSTI selber schließlich von ihr abgegangen; s. *IFAnz. 17.* 129, wo er ‚im Anfang (der Schöpfung) die beiden Geister' übersetzt. S. auch GELDNER in BERTHOLETS *Religionsgesch. Lesebuch*, 324 (zu Y. *30.* 3 und *45.* 2). Vgl. § 61.

38. (*e*) ist in Y. *30* nur zweimal bezeugt, und zwar beide Male hinter dem Anlauts-*y*, : in (*yesnyā*) und in (*yečā*), die im ‚Urtext' als *yosniyā*^{x} und *yō-ča*^{x} erscheinen. Zum

[1] Will man das Wort als Nom. Sing. fem. nicht gelten lassen, so muß man es als adverbiellen Lok. Sing. neutr. nehmen. Jedenfalls kann es keine auf idg. -*ō* endende Kasusform darstellen. Vgl. § 39 Note.


Digitized by Google

erstern Wort vergleiche man auch ‚Josno 30‘ in der Überschrift des ANDREASschen Aufsatzes. Daß das idg. Wort, das dem ai. यज्ञः *yajñáḥ*, gAw. (*yasnō*) ‚göttliche Verehrung‘ zugrunde liegt, in der ersten Silbe mit *o* vokalisiert war, halte ich für möglich. Die beliebte Gleichstellung mit griech. ἁγνός ‚göttlich verehrt‘ ist ja dann freilich aufzugeben; da jedoch die Bedeutungen der Wörter ohnehin nicht zusammenstimmen, würde man sich dazu verstehen können. Allein bedenklich machen die zugehörigen jAw. Wörter (*yešti*), Infinitiv, (*yezimnō*), Partizip, und (*frayezyāt̰*), 3. Sing., die alle das selbe aufzeigen, wegen dessen ANDREAS *yosn°* gelesen wissen will.[1] Für das Substantiv ließe sich ja *o*-Ablaut ansetzen,[2] aber in den letzten Wörtern, wie soll man darin das *o* erklären gegenüber dem *α* von griech. ἅζομαι, ἅγιος usw.?

39. Über *yō-ča*^{x}, womit wiedergegeben ist, habe ich mir kein klares Bild machen können. ANDREAS übersetzt die Schlußzeile von Strophe 1, die er so umschreibt: *humŏnzδrā*^{x} *urtā*^{x} *yō-ča*^{x} *yō ra*^{x}*učoβiš δa*^{x}*rsa*^{x}*tā*^{x} *vrā*^{x}*zā*^{x}, in folgender Weise: ‚sowie die mit dem sehr weisen Recht verbundenen Freuden, die mit ihrem Licht herrlich anzuschauen sind‘. Danach müßte doch *yō* in *yō-ča*^{x} Nom.-Akk. Plur. neutr. sein, s. v. a. ai. या(नि) *yá(ni)*. Die selbe Form wäre auch im folgenden *yō* enthalten, das von ANDREAS für (*yā*) eingestellt wird. Warum aber sind dann die syntaktisch gleichstehenden letzten beiden Wörter der Zeile nicht auch mit dem Ausgang *ō* angesetzt, und warum nicht auch das (*yā*) in der ersten Zeile der Strophe? ANDREAS kann sich ja freilich darauf berufen, daß die awestischen Akk. Plur. neutr. der *o*-Deklination nicht nur auf (*ā*), sondern auch auf (*å*) ausgehen (*GIrPhil. 1a.* 133, 233). Ersteres ist ihm im allgemeinen *ā*^{x}, letzteres *ō*, und dieses selbe *ō* sieht er auch in der Schreibung (*yēčā*) = *yō-ča*^{x}. Gut. Ich will diese Doppelheit der Kasusbildung auch für die Gāthās zugestehen. Aber das geht doch nicht an, daß man beim gleichen Wort und bei gleicher Über-

[1] Statt (*yezīm*) Y. *31.* 8 ist (*yazūm*) zu lesen, s. *AirWb.* 1280.

[2] Der selbe Vokal ist selbstverständlich in dem daraus abgeleiteten *i̯o*-Adjektivum (ai. *yajñíyaḥ*) enthalten.

Digitized by Google

lieferung () der Vulgata beliebig einmal diesen und einmal jenen urtextlichen Ausgang ansetzt, *yā*ˣ und *yō*.[1] Vgl. § 61.

40. Wie steht es nun aber mit den übrigen gāthischer Wörter hinter und ? Sollen sie auch alle *o* oder *ō* zur Darstellung bringen? Mit dem, was ANDREAS, *Verhandlungen* 101 über und schreibt, vermag ich ohne Kommentar nicht zurechtzukommen. Das von (*yesnē*) = ai. यज्ञे *yajñé* erledigt sich nach dem in § 38 Gesagten. Sicher einem idg. *o* entspricht das von (*yestē*) = ai. यस्ते *yáste* ‚welcher dir‘ — griech. ὅς τοι —, wahrscheinlich das von (*yezī*), relative Konjunktion. Der Genitivausgang - (*-ehyā*) in (*gayehyā*) usw. geht gewiß auf idg. *-osi̯o* = griech. *-οιο*.[2] Der Ausgang der 3. Plur. Akt. thematischer Präsentien - (*-eintī*) in (*urūpayeintī*) usw. beruht auf idg. *-onti* = griech. *-οντι* (in dor. φέροντι). Der ‚Thema‘vokal *o* ist ebenso in der Partizipialform (*zbayentē*) enthalten. Ich will auch zugestehen, daß er sich in dem der Infinitive (*vərəzyeidyāi*), (*rāšayeṅhē*) und (*srāvahyeitī*) fortsetzt, obwohl hier der Stammbaum nicht ganz so einfach aufzustellen ist. Die idg. Grundlage von (*ayenī*), 1. Sing. Konj. Akt., wird **ei̯ō* gewesen sein. Die Qualität der in dem von (*iϑyejō*), (*āyesē*), (*yezivī*) steckenden idg. *a*-Vokale ist nicht zu ermitteln, da verwandte Wörter in den westlichen Sprachen fehlen; s. *AirWb*. 799, 1280, 1288 f.[3]

41. Aber der Rest der gāthischen Wörter mit scheint mir der Annahme, daß dieser Vokal etymologisch mit *o* (oder *ō*) zu bewerten sei, sehr erhebliche Schwierigkeiten zu bereiten. Die idg. Vorformen der 2. und 3. Sing. Präs. Akt. und Med. (*xšayehi*) =

[1] Ich habe zu Y. *30*. 1 und zu Y. *51*. 2 als Nom. Sing. Fem. genommen, s. *Air Wb*. 1213 m. und 1217 m.; s. dazu § 37 Note. könnte allenfalls auch für den *i*-Diphthong stehen; dann wäre das Wort altem **i̯ai-qe* gleichzusetzen.

[2] S. aber § 94 am Ende, wonach ANDREAS den Genitivausgang mit *-aˣhyo* (nicht *-ohyo*) wiedergibt. Ebenso setzt er in den relativen Konjunktionen *a*ˣ (*yaˣt*, *yaˣδāˣ*, *yaˣϑraˣ*), nicht *o*.

[3] BRUGMANNS Verknüpfung des ersten der drei Wörter mit griech. σέβομαι — auch bei PRELLWITZ, *EtWbGriechSpr.*[2] 407 — begegnet semasiologischen Bedenken. Hat BRUGMANN recht, so geht das gAw. Wort auf idg. **ti̯egos* zurück, mit *e*.


Digitized by Google

ai. क्षयसि *kṣáyasi*, (*mainyetē*) = ai. मन्यते *mányate* usw. haben ganz sicher an der Stelle des ein *e*, nicht aber *o* gehabt. Man müßte also annehmen, es sei die *o*-Färbung des ‚thematischen' Vokals verallgemeinert worden. — Dann bleiben noch (*apayeitī*) Y. *32.* 11 und (*šyeitibyō*) Y. *53.* 8. Bei ihnen das irgendwie mit idg. *o* in Zusammenhang zu bringen, sehe ich keine Möglichkeit. Es liegt ihm vielmehr, da das Wort mit (*ayamaitē*) zusammengehört (s. *AirWb.* 1262 f.), ein sonantischer Nasal, idg. *m̥*, zugrunde, für den Andreas sonst zumeist *u* einsetzt, s. § 87. — Ganz verwickelt liegen die Verhältnisse beim letzten Wort, dem Dat. Plur. fem. des *nt*-Partizips zu einem Präsens idg. **q̆ᵘi̯é-ti*, das durch jAw. (*šyāmā*), 1. Plur., bezeugt ist; s. Justi, *Handbuch* 310, Bartholomae, *GIrPhil. 1 a.* 98, *AirWb.* 1716. Im Aind. würde **cyātibhyaḥ* entsprechen, der Nom. Plur. mask. dazu wäre **cyántaḥ*; vgl. *yántaḥ* — *yātyā́ḥ*. Die geläufige Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses dieser Formen mit und ohne *n* — s. Brugmann, *Grundriß* [1] *2.* 317, [2] *2 a.* 457, Thumb, *Hdb. d. Sanskrit* 223 — hat zu Voraussetzungen, 1. daß die qualitative Verschiedenheit der *a*-Vokale aufgegeben, und 2. daß idg. *n̥* mit dem Vertreter der kurzen *a*-Vokale zusammengefallen war. Sie sind nach Andreas beide falsch. Welchen Lautwert weist er dem von (*šyeitibyō*) zu und wie erklärt er die Form?

4. 42. Die im *Grundriß* mit *ə* und *ə̄* umschriebenen Awestazeichen und stellen einen dunkel gefärbten, überwiegend kurzen Vokal dar. Daß sie nicht *e* meinen, habe ich längst anerkannt und erst kürzlich wieder mit eingehender Begründung vertreten, *Zum AirWb.* 34. Andreas gibt die Zeichen mit *o*, *ō*, *ŏ* und *u* wieder; wo der geschriebene Vokal etymologisch bedeutunglos ist, bleibt er in der Umschrift ganz weg. *ŏ* bietet Andreas nur im Wortausgang für : (*yə̄*) = *yŏ*; es steht das im Einklang mit der Wiedergabe von (*ō*) in gleicher Stellung und bei gleichem Wert (idg. ·*aˣs*), s. § 23. *u* gibt er für , vor (*r*): (*ərəš*) = *urš* usw., sowie in den einzeln stehenden Wörtern: (*drəgv*°) = *δruγv*°, (*ə̄nəitī*) = *unitī*, und (*asə̄nō*) = *aˣsunŏ*. Mit *ō* bewertet er die Zeichen in

Digitized by Google

den beiden 3. Du. Prät. Med. (*asrvātəm*) = *aˣsruvāˣtōm* und (*jasaētəm*) = *žusaˣitōm*, ferner im Gen. Plur. (*kəhr-pə̄m*) = *kurpōm* und im Akk. Plur. mask. (*pərəsmanəng*) = *pursomnōh*. In allen übrigen Fällen ist und durch *o* gegeben.

43. Daß in den Gen. Plur. der *a*-Vokal vor dem schließenden *m* lang war, bedarf keines besonderen Beweises; wegen der Qualität s. unten § 51 ff. Weniger sicher ist der Längenansatz für den Akk. Plur. mask. der *o*-Deklination; denn fest steht die Länge doch nur für das Altindische: तान् *tán* — kret. *τόνς*, got. *þans*. Aber die Schreibung mit -*əng* und, im jüngern Awesta, -*ą* steht ANDREAS' Annahme jedenfalls nicht entgegen.

44. Anders bei den beiden Dualformen. Auch hier ist die Bestimmung ihres Schlußvokals als Länge allein auf die entsprechenden aind. Formen gestützt, die allerdings auf -*ām* ausgehen, s. अकृपेताम् *akṛpetām* und अनूषाताम् *anūṣātām* im RV. Reicht die Stütze aus? Das steht doch unzweifelhaft fest, daß für den langen *a*-Vokal vor wortschließendem (*m*) normalerweise (*ą*) geschrieben wird; man denke an die zahlreichen Gen. Plur. aller Deklinationsklassen, an die Akk. Sing. der fem. *ā*-Stämme usw. Davon wird sonst nur in der Richtung abgewichen, daß das vor durch (also -*ąm* durch -*ə̄m*) ersetzt wird. Aber die Fälle sind sehr selten, und bei keinem der Wörter ist - (-*ə̄m*) ausschließlich bezeugt, immer kommt daneben auch - (-*ąm*) vor. Von der Regel und von ihrer Ausnahme zugleich würden sich die ‚Transkriptoren' bei jener Dualform entfernt haben, indem sie hier -, nicht -, und i m m e r - schrieben, womit sie sonst einen kurzen Vokal mit *m* zur Darstellung brachten. Muß man, allein der indischen Formen wegen, sich darüber hinwegsetzen, darf man es? ANDREAS ist ja freilich, da er es für erlaubt hält, überliefertes (*t*) und (*ϑ*) beliebig durch *ϑ* und *t* zu ersetzen (§ 34 Note), in der Lage, einige der zwischen Veda und Awesta bestehenden Verschiedenheiten in den verbalen Dualausgängen zu beseitigen. Jedoch nicht alle. Eben darum braucht aber auch - (-*aētəm*) dem aind. -ेताम् (-*etām*) nicht völlig gleichzustehen. Die nämliche Differenz begegnet uns bei den entsprechenden Aktivformen, ai. गच्छताम् *gacchatām* —

Digitized by Google

jAw. [Avestan] (*jasatəm*). Vielleicht liegt in beiden Sprachen Ausgleichung der Ausgänge vor, und zwar in entgegengesetztem Sinn.

45. In der Schreibung [Avestan] (*ərə*) sieht Andreas den Ausdruck von *ur*; desgleichen in der Schreibung [Avestan] (*əhr*): [Avestan] (*kəhrpəm*) = *kurpōm*; dem [Avestan] (*h*) darin mißt er, wie es scheint, keinerlei Bedeutung bei; darauf einzugehen unterlasse ich. — Man kann sich für die Wiedergabe von [Avestan] durch *ur* auf [Avestan] (*hākurənəm*) berufen, anderseits gegen sie auf [Avestan] (*mōrəndaṯ*). Die Voraussetzung eines *ṛ* scheint mir für das [Avestan] des ersten Worts möglich, für das [Avestan] des zweiten sicher. — Daß die Umschreibung *ur* für alle Wörter zutreffend sei, möchte ich bestreiten. Wenn das Awestische für altes *ṛ* in jeder Stellung hätte *ur* eintreten lassen, so würde es ganz für sich stehen. Ich wenigstens kenne keinen jüngern iranischen Dialekt, darin das *ṛ* in so ausgesprochen einheitlicher Weise vertreten wäre. Man vergleiche *ZumAirWb.* 29 ff., wo ich die Belege des *ṛ* für das Turfanpahlavi zusammengestellt habe. Es wechseln hier YR und VR je nach den Nachbarlauten; gegenüber dem aind. हृदा *hṛdā* ‚mit dem Herzen' finden wir ZYRD *zird* ‚Herz', gegenüber dem aind. पृच्छति *pṛccháti* ‚er fragt' finden wir jedoch PVRSYD *pursīd* ‚gefragt'. Und was für das Turfanpahlavi auf Grund seiner lautgetreuen Darstellung der Wörter feststeht, das gilt im ganzen auch für die übrigen mittel- und neuiranischen Dialekte. Das Altpersische aber steht dem wenigstens nicht entgegen. Das *u* von [Old Persian cuneiform] *akunavam* hängt allerdings mit dem *ṛ* von ai. अकृणवम् *ákṛṇavam* eng zusammen und weist auf *u*-Färbung ebenso wie npers. كُنَد *kunad* usw. Aber in allen andern Fällen bleibt die Färbung des aus dem *ṛ* entwickelten Vokals ohne besondere Bezeichnung. Lautet er an, so steht das *a*-Zeichen, während er im Inlaut durch das *a*-haltige Konsonantenzeichen mit ausgedrückt wird. Wäre er *u* gewesen, so würde man eben das *u*-Zeichen oder die *u*-haltigen Konsonantenzeichen dafür erwarten dürfen. Vgl. dazu, was ich schon *Ar. Forsch.* 2. 68 Note (1885) habe drucken lassen, sowie Hübschmann, *Pers. Stud.* 149.

45. Nach Andreas besagt [Avestan] ‚er fragte' ?*pursaˣt* und ebenso [Avestan] ‚mit dem Herzen' ?*zurδāˣ*. Dort stimmt die Vokalisation der ersten

Silbe mit der von mpT. *pursīd*, np. پرسید *pursīd* ‚gefragt‘ überein, hier steht sie zu der von mpT. *zird*, np. دل *dil* im Widerspruch. Sind wir gehalten, diese Verschiedenheit als eine feststehende hinzunehmen? Die Darstellung des Vokals geschieht im Awesta überall oder so gut wie überall (s. § 45) durch den Buchstaben 𐬆. Muß denn damit ein Vokal ausgedrückt sein, der gerade am Endpunkt der Vokalreihe *i* — *a* — *u* steht? Warum soll 𐬆 just in der Stellung vor 𐬭 den Vokal *u* meinen, während es sonst fast durchweg einen zwischen *a* und *u* stehenden Vokal bezeichnet? Ich halte das nicht für erweislich und nicht für wahrscheinlich, sondern bleibe bei der Meinung stehen, daß wir in dem 𐬆 das Zeichen für einen ‚Vermittelungsvokal‘ (nach WINTELERS Terminologie), etwa *ö*, zu erkennen haben, einen Vokal, der unter der Einwirkung der Nachbarlaute leicht ausgesprochene *i*- oder *u*-Färbung erhalten konnte.[1] S. noch § 84.

47. Die Ansicht, daß das 𐬆 in (*drəgvå*) usw. etymologisch gleichwertig ist mit dem *u* von (*druxš*), vertrete ich seit 30 Jahren; s. zuletzt *ZumAirWb.* 176. Doch hat jedenfalls die absonderliche Schreibung eine besondere Ursache (*GIrPhil. 1a.* 155, Nu. 10) und kann nicht als Beweis dafür verwendet werden, daß 𐬆 beliebig als Zeichen für *u* gebraucht werden konnte. — Wegen der Umschreibung von durch *unitī* und von durch $a^x sun\breve{o}$ s. unten § 87 ff.

48. In allen andern, außer den in §§ 42—47 besonders aufgeführten Wörtern, also weitaus in der Mehrzahl aller Fälle, umschreibt ANDREAS 𐬆 oder auch 𐬇 durch *o*. Es sind: 1. (*raočəbīš*) = $ra^x u$-*čoβiš*; 2. (*gəuš.āiš*) = $yous\check{a}^x i\check{s}$ und (*vaŋhəuš*) = *vonhouš*; zweimal; 3. (*xšnaošən*) = $x\check{s}na^x u\check{s}on$; (*spəništō*) = *sponištō*, (*həm*) = *hom*, (*ahurəm*) = $a^x hurom$

[1] So begreift sich auch leicht der Wechsel zwischen 𐬆 und 𐬌 (*i*) in der Stellung zwischen Palatal und Nasal, z. B. (*hačimnō*) neben (*hačəmnā*) u. a. m. In *Verhandlungen* 102 hatte ANDREAS dazu bemerkt: ‚Hinter Palatalen ist 𐬌 in einigen Fällen die mater lectionis für *e*, und zwar ein indogermanisches *e*, das in einem Ablautsverhältnis zu *o* steht, z. B. in *sčend* — *skondo* u. a.‘ Davon ist er anscheinend wieder abgekommen; denn die Partikel (*činā*) Str. 6 (= ai. चन *caná*, idg. **qene*) wird mit $\check{c}in\bar{a}^x$, nicht *čen°*, gegeben, wie man doch nach dem angeführten Satz hätte erwarten müssen.


Digitized by Google

und alle übrigen Wörter mit 𐬆, 𐬇 vor 𐬥 (*n*) oder 𐬨 (*m*) mit Ausnahme der beiden § 47 am Ende erwähnten.

49. Zu 1. bemerke ich: Der Ansatz eines kurzen *o* bedarf der Rechtfertigung. In der entsprechenden aind. Form मनोभिः *mánobhiḥ* steckt doch wohl das selbe *o* wie in der Sandhigestalt des Nom. Sing. मनो *máno*. Wenn das auch für das Awestische gilt — und ich sehe nicht, weshalb es anders sein sollte —, so hätte Andreas entsprechend seiner Wiedergabe für wortschließendes 𐬋 (*ō*) und 𐬇 (*ə̄*) — s. § 23, 42 — *raˣučŏβiš* schreiben sollen, mit *ŏ*. Der idg. Ausgang des Kasus hatte jedenfalls den *e*-Vokal (vgl. das griech. ὄχεσφιν) ebenso wie der aller übrigen obliquen Kasusformen der neutralen *o/es*-Stämme.

50. Zu 2: Die Bestimmung von 𐬇𐬎 (*ə̄u*) als *ou* begegnet keinem irgendwie wesentlichen Bedenken, da ja eben 𐬇 einen dunklen *a*-Vokal darzustellen hat. In dem Genitivausgang °𐬇𐬎𐬱 (-*ə̄uš*) kann man somit allerdings die gerade Fortführung des idg. -*ous* erkennen, wie es z. B. in got. *sunaus* vorliegt. Aber die Gleichartigkeit der *i*- und *u*-Deklination macht es sehr wahrscheinlich, daß, wie dort -*ois* und -*eis*, so hier -*ous* und -*eus* nebeneinander vorkamen (s. § 26). Die Beziehung des awest. °𐬇𐬎𐬱 auf idg. -*ous* ist also jedenfalls keine gebotene. — Seltsam ist die Tatsache, daß das Auftreten von 𐬇𐬎 auf die Stellung vor schließendem 𐬱 (𐬱 vor dem worttrennenden Punkt) beschränkt ist, und zwar findet es sich nur im Gen. Sing., aber auch hier nicht durchgehends, in dem jAw. 𐬛𐬇𐬎𐬱 (*də̄uš*) ‚Schulter', sowie in dem zerstückten Wort für ‚Ohr' 𐬔𐬇𐬎𐬱.𐬁𐬌𐬱, 𐬔𐬇𐬎𐬱.𐬁 (*gə̄uš.āiš, gə̄uš.ā*), das seine merkwürdige Gestalt wohl dem Genitiv 𐬔𐬇𐬎𐬱 (*gə̄uš*) ‚des Rinds' zu verdanken hat.

51. Zu 3: Daß der dunkle mit 𐬆, 𐬇 gemeinte *a*-Vokal in vielen Fällen einem idg. *o* entspricht, ist richtig; so z. B. im Ausgang des Akk. Sing. der *o*-Deklination °𐬆𐬨, °𐬇𐬨 (-*əm*, -*ə̄m*) = idg. -*om*, im Ausgang der 3. Plur. der *e/ŏ*-Konjugation °𐬆𐬥, °𐬆𐬥𐬙𐬍, °𐬆𐬥𐬙𐬉, °𐬆𐬥𐬙𐬁 (-*ən*, -*əntī*, -*əntē*, -*əntā*) = -*on*, -*onti*, -*ontai*, -*onto*, usw.; vgl. § 40. Aber auch hier fehlt wieder (wie § 28 ff.) die Bestätigung für die ununterbrochene Fortführung des alten *o*, die durch den Nachweis erbracht werden würde, daß anders gefärbte *a*-Vokale in gleicher Stellung

Digitized by Google

nicht durch , vertreten sind. Dem ist aber keineswegs so. Nach ANDREAS' Herstellung des Urtexts ist jeder idg. vor einem Nasal stehende kurze und lange *a*-Vokal im Awestischen durch *o* und *ō* vertreten, und die gleichen Vokale stehen auch vor dem sekundär aus altem *s* entwickelten Nasal, d. h. vor dem awest. *ŋh*, A. *nh*), das altes *s* ersetzt.[1] Dabei ist es vollkommen gleichgiltig, wie der Vokal in der Vulgata ausgedrückt wird, ob durch , (*ə*, *ə̄*) oder durch , (*a*, *ā*) oder durch , (*å*, *ā̊*)[2] oder durch (*ą*): der Urtext hatte unter allen Umständen *o* oder *ō*. Nur eine Ausnahme (vgl. § 55) wird gemacht, das ist (*ǰamaitī*), wofür ANDREAS *žaˣmaˣti* bietet, nicht *žom°*. Ist es das , das die Abweichung bedingt? Bei den Wörtern (*druǰəm*) und (*yaoǰantē*) ist diese Wirkung nicht zu erkennen; ihre urtextlichen Formen werden mit *δružom* und *yaˣužontaˣi* bestimmt.

52. Beispiele für solche antenasale *o*, *ō* des ANDREASschen Urtextes, die nicht auf idg. *o*, *ō* zurückführen, sind: 1. *mǫnō* = (*manō*) = griech. μένος; *aˣinǫnhōm* = (*aēnaŋhąm*) = griech. ἐπ]έων; *ǫnhaˣiti* = (*aŋhaitī*) = lat. erit; *vǫnhouš* = (*vaŋhāuš*) ∼ gall. *vesu°* (§ 18); *a*) *hyǫmaˣ* = (*hyāmā*) ∼ griech. εἴημεν; 2. *ǫnmāˣ* oder *ǫnumāˣ* = (*ąnmā*) ∼ lat. *animus*.[3] Bei 1 liegt idg. *e* oder *ē*, bei 2 idg. *a* zugrunde. Daß ich nicht auch *ō* für idg. *ā* aufzeigen kann, ist nur daran gelegen, daß ANDREAS eben nicht mehr als 33 von den 896 Zeilen der Gāthās umschreibt, und daß in jenen 33 Zeilen zufällig kein Wort vorkommt, das idg. *ā* vor Nasal enthält, wie etwa der Akk. Sing. der femininen *ā*-Stämme. (*nazdištąm*) Y. *33*. 4 = नेदिष्ठाम्[4] *nédiṣṭhām* würde ANDREAS doch wohl mit *naˣzδištōm* geben.

53. Die dunkle Aussprache der *a*-Vokale vor Nasalen ist eine auf dem iranischen Sprachgebiet weit verbreitete Erscheinung, die

---

[1] S. dazu HÜBSCHMANN, *Pers. Stud.* 116, No. 2.

[2] Das erste der beiden Zeichen findet sich nur in einer Petersburger Handschrift vor ; s. BARTHOLOMAE, *Handbuch* 16. Die andern Handschriften bieten in gleicher Stellung .

[3] So nach ANDREAS' Übersetzung des Worts durch ‚Lebensgeister', s. § 8.


Digitized by Google

sicherlich in End- und in tieftonigen Silben schon sehr frühzeitig eingesetzt hat; vgl. *Zum Air Wb.* 50 ff.[1] Sie erstreckt sich aber auf alle *a*-Vokale, ohne daß dabei deren ursprachliche Färbung eine Rolle spielte. Im Mazendaranischen finden wir *nūm* ‚Name‘ gegenüber lat. *nōmen*, aber auch *mūng* ‚Monat‘ gegenüber lat. *mēns-is*, und das Ossetische hat *zärond* ‚alt‘ gegenüber griech. *γέροντ-ες*, aber auch *fonj* ‚fünf‘ gegenüber griech. *πέντε*, ferner *nom* ‚Name‘, °*don* ‚Satz‘, °*ston* ‚Stand‘ = npers. نام *nām*, °دان °*dān*, °ستان °*stān*, die der Reihe nach idg. *ō*, *ē* und *ā* enthalten. Die selben drei Wörter kommen auch im jüngern Awesta vor: 𐬥𐬁𐬨𐬄𐬨 (*nāmąm*), °𐬜𐬁𐬥𐬆𐬨 (°*δānəm*), °𐬯𐬙𐬁𐬥𐬆𐬨 (°*stānəm*). Nach Andreas sind sie alle mit *ō* in der ersten Silbe gesprochen worden und zu lesen. Gut, nehmen wir an, es sei so.

54. Ist denn aber daraus ohne weiteres zu schließen, daß der Vokal des ersten Worts, der dem *ō* des zugrundeliegenden idg. **nōmen-* in seiner Färbung entspricht, dieses *ō* in gerader Linie fortsetzt, ohne daß es in der Zwischenzeit eine Veränderung der Färbung erfahren hätte? Und was folgt daraus für die Erhaltung der idg. ‚Vokaltrias‘? Wenn in der Stellung vor einem Nasal das idg. *ā* ebenso durch *ō* vertreten wird wie das idg. *ō*, wer bürgt mir denn dafür, daß vor der verdunkelnden Wirkung des Nasals der Nachfahre des idg. *ō* anders gefärbt war als der des idg. *ā*? Das für alle drei *ā*-Vokale gemeinsame awestische *ō* ist für die ‚Erhaltung der idg. Vokaltrias‘ in der Awestasprache um nichts beweiskräftiger als das bisher dafür angesetzte gemeinsame *ā*. Dazu bedarf es vielmehr des Nachweises, daß die verschiedene Färbung awestischer *a*-Vokale in Zusammenhang steht mit der verschiedenen Färbung der indogermanischen. Nicht darauf kommt es an, daß ein idg. *ō* durch *ō* vertreten ist, sondern daß es anders vertreten ist als *ē* oder *ā*, nicht

[1] Das ai. गोधूमः *godhūmaḥ* ‚Weizen‘ sehe ich, wie andere, als ein Lehnwort aus dem Iranischen an. Das jAw. Wort ist 𐬔𐬀𐬥𐬙𐬎𐬨𐬋 (*gantumō*); das, worauf das indische beruht, wird **gondum*° gelautet haben und somit einem Dialektgebiet entstammen, in dem schon frühzeitig die Vokale vor Nasal verdunkelt und die Tenues nach Nasal ‚erweicht‘ worden sind. Das schon in der Brāhmaṇaperiode übliche aind. Wort ist bei der Entlehnung volksetymologisch — zu ‚Rinderrauch‘ — umgemodelt worden, um mundgerechter zu werden.


Digitized by Google

in jeder, aber doch in irgendeiner Stellung. Diesen Beweis hat ANDREAS erst noch zu führen.

5. 55. (im *Grundriß å*) kommt in Y. *30* nur in auslautender Silbe und vor (*ŋh*) vor. ANDREAS umschreibt es überall durch *ō* — oder, wenn die Metrik zweisilbige oder ‚zerdehnte' Aussprache zu verlangen scheint, *ō̃* — außer im Nom.-Akk. Plur. (*manå*), das er durch *monŏ* gibt.[1] Weshalb er für dieses Wort eine Besonderheit ansetzt, ist mir nicht deutlich geworden; vgl. § 51 a. E.

56. Daß jeder vor (*ŋh*, A. *nh*) stehende lange *a*-Vokal für ANDREAS ein *ō* ist, haben wir bereits § 51 gesehen. Der Ausgang des Nom. Plur. mask. (°*åŋhō*, A. °*ōnhŏ*) enthält ohne Zweifel ein idg. *ō*. Vielleicht auch (*yåŋhō*, A. *yōnhŏ*), s. *AirWb.* 1291. Dagegen enthalten (*hudåŋhō*, A. *huδōnhŏ*) und (*duždåŋhō*, A. *dužδōnhŏ*) eher idg. *ē*. Aber die ursprachliche Vokalqualität ist ja bei antenasaler Stellung belanglos.

57. der Schlußsilbe ist in Y. *30* neunmal bezeugt, und zwar in (*drəgvå*, A. *δruγvō*), Nom. Sing.; in (*mazdå*, A. *muzδō*), das als Nom. Sing. und Plur. sowie als Gen. Sing. fungiert, endlich fünfmal in Gen. Du. wie (*ayå*, A. *a^{x}yō*). In zwei von den neun Fällen finden wir, weil die Enklitika (*čā*, A. *ča^x*) ‚und' folgt, (*ås*, A. *ōs*) statt . Der etymologische Wert von ° (°) ist idg. *ā^{x}s*. Die ursprachliche Färbung des *ā*-Vokals ist auch hier ohne Bedeutung. Wie das *ā* des Gen.-Du.-Ausgangs ursprachlich gefärbt war, ist nicht zu ermitteln, da die Form sonst nirgends vorkommt. In den andern Wörtern steckt wohl idg. *ē*. Jedenfalls erscheinen die Ausgänge von z. B. griech. *μῆς* ‚Monat', lat. *vōs* ‚euch' und aosk. *pas* ‚welche' (*aasas* ‚Altäre', got. *þōs* ‚diese', *gibōs* ‚Gaben'), Nom. Plur. der femininen *ā*-Deklination, in den Gāthās unterschiedslos als : (*må*, A. ?*mō*), (*vå*, A. ?*vō*) und , (*yå*, *daēnå*, A. *yō*, ?*δa^{x}inō*).

[1] Als ob es Nom.-Akk. Sing. wäre, s. § 23; aber die Übersetzung hat den Plural ‚die Gedanken' (Str. 9).


Digitized by Google

6. 58. Das Zeichen (im *Grundriß* *ą*) wird in den Gāthās nur vor Nasalen (*n*, *m*) und vor Spiranten (*s*, *z*, *š*, *ϑ*) gefunden. Im erstern Fall steht für einen *a*-Vokal, und zwar fast immer für einen langen, im zweiten für einen *a*-Vokal samt einem Nasal dahinter. Daß der ANDREASsche Urtext dort *ŏ* hat, wissen wir aus § 51. In der Stellung vor Spiranten gilt ihm — eigentlich eine Ligatur = און — als Ausdruck für *ŏn*. Die Zahl der Belege in Y. *30* ist gering; es sind (*bąnayən*, A. *βŏnaˣyon*), (*mazdąm*, A. *muzdŏm*), (*drəgvatąm*, A. *δruγvutŏm*) und noch drei weitre Gen. Plur., sowie (*ąnmā*, A. *onmāˣ* oder *onumāˣ*) zur ersten Klasse, (*humązdrā*, A. *humŏnzδrāˣ*) zur zweiten.

59. Der in enthaltene Vokal kann jedem beliebigen idg. *a*-Vokal entsprechen. Im Ausgang der Gen. Plur. steckt idg. *ō*; im Akk. Sing. fem. (*kąm*, A. ?*kŏm*) ‚welche'? *ā*, s. aosk. **paam**; im Akk. Sing. des Pron. pers. (*ϑwąm*, A. ?*ϑvŏm*) *ē*, s. aksl. *tę*. Das von (*ąnma*, A. *onmāˣ*) vertritt — nach ANDREAS' Etymologie, s. § 52 No. 3 — idg. *an*, das von (*mąstā*, A. ?*mŏnstaˣ*) ‚excogitavit', d. i. sigmatischer Aorist zu griech. *μέν-ος*, idg. *en*, das von (*yąsčā*, A. ?*yŏns-čaˣ*) idg. *on*, s. griech. **ὄνς** *τε*. Als Zeuge für die ‚Erhaltung der idg. Vokaltrias' scheint mir auch nicht verwendbar.

7. 60. Das Zeichen der Vulgata (im *Grundriß* *ā*) wird von ANDREAS zumeist durch *āˣ* (*ăˣ*, s. § 55) wiedergegeben, d. i. ein langer *a*-Vokal, dessen Vokalfärbung zu bestimmen noch nicht gelungen ist. Unter den *āˣ* finden wir Vertreter jeder ursprachlichen Färbung; so *a*) von idg. *ō* in: (*dadāt*, A. *δaˣδāˣt*) ‚er gab', Prät. zu griech. *δίδωσι*; (*vaxšyā*, A. *vaˣxšyāˣ*) ‚ich werde sprechen', 1. Sing. Fut., s. griech. *λέξ*]*ω*; (*ahurāi*, A. *aˣhurŏi*) ‚dem Ahura', Dat. Sing., s. griech. *ϑε*]*ῷι*; (*šyaoϑanāiš*, A. *šyaˣuϑnāˣiš*) ‚durch die Taten', Instr. Plur., s. griech. *ϑε*]*οῖς*; *b*) von idg. *ē* in: (*ajyāitīm*, A. *aˣžyāˣtim*) ‚Nichtleben', s. griech. *ζῆν* (vgl. § 18); (*vōivīdāitī*, A. *voiviδāˣtaˣi*), 3. Sing. Konj., s. griech. *φέρ*]*ηται*; (*asištā*, A. *āˣsištāˣ*), Lok. Sing. der *i*-Deklination, aus idg. *°ē*, s. BRUGMANN, *Grundriß*[2] 2 *b*. 175; (*vaŋhāu*, A. *von-*

Digitized by Google

hā^x^u), Lok. Sing. der *u*-Deklination, aus idg. °*ēu*, s. BRUGMANN, a. a. O. 176; *c*) von idg. *ā* in: [Avestan], [Avestan] (*tā*, *yā*, A. *tā^x*, *yā^x*), Nom. Plur. neutr., aus idg. **tā*, **i̯ā*; s. BRUGMANN, a. a. O. 231 ff.; [Avestan] (*x^v^ahyāi*, A. *hva^x-hyā^x^i*), Dat. Sing. Fem., s. griech. χώϱ]ᾱι. Vgl. dazu § 94.

61. Neben *ā^x* finden wir bei ANDREAS des weiteren *ō* für [Avestan]. Selbstverständlich nach dem, was in § 51 auseinandergesetzt wurde, vor jedem Nasal, gleichviel wie das *ā* in der Ursprache gefärbt war. Sodann im Wortausgang, und zwar erstens im Nom.-Akk. Plur. neutr. [Avestan] (*yā*), den er in Str. 1 *c* mit *yō* — in Str. 1 *a* allerdings mit *yā^x* — umschreibt; s. dazu oben § 39; zweitens im Nom.-Akk. Du. mask. der *o*-Deklination; so in [Avestan] (*tā*) zweimal, [Avestan] (*yā*) zweimal, [Avestan] (*yəmā*), [Avestan] (*x^x^afnā*), bei ANDREAS: *tō*, *yō*, *yomō*, *hva^x^fnō*. Daß die Duale auf *-ō* ausgingen, ist richtig, cf. griech. ἄμφω, lat. *ambō*. Aber der Lautwert *ō* für [Avestan] ist doch vorerst noch nicht erwiesen. ANDREAS wird, so vermut' ich, die Berechtigung, das [Avestan] des Duals für *ō* zu nehmen, daraus ableiten, daß erstens auch [Avestan] (*ē*) und zweitens auch [Avestan] (*å*) als Dualausgang vorkommt. Über den angeblichen Nom. Du. auf [Avestan]: [Avestan] (*paouruyē*) = *pū*(?)*rviyō* bei ANDREAS habe ich oben § 37 gesprochen. Die Stütze ist recht wenig sicher. Und mit der andern steht es nicht besser. Nom. Du. mask. auf [Avestan] (*å*) sind ja tatsächlich bezeugt, freilich nur in geringer Anzahl und nicht in den Gāthās. Aber muß denn ihr [Avestan] für *ō* genommen werden? Warum nicht vielmehr für *āu* nach *GIrPhil. 1a.* 157 unter 34? Zu der dort angeführten Literatur nehme man noch *AirWb.* 1544 f., 1732, sowie ANDREAS, *Verhandlungen* 102, wo es heißt: ‚in einigen Fällen ist [Avestan] (= או) = *au*'. Wenn das möglich ist, dann kann das Zeichen selbstverständlich geradeso gut *āu* (*ā^x^u*) meinen. Ich finde keinen Grund, von der früher ausgesprochenen Ansicht zurückzutreten, wonach jAw. [Avestan] (*tå*) und [Avestan] (*tā*) die genauen Gegenstücke sind zu den indischen Schwesterformen तौ *táu* und ता *tá*.

62. Eine weitre dritte Umschreibung des [Avestan] der Vulgata ist die durch *o*. Sie findet sich ausschließlich am Wortende, und zwar in *avo*, das für [Avestan] (*avā*), Str. 10 gesetzt wird, und in *-hyo*, dem Ausgang der Gen. Sing. der *o*-Deklination, der in den Gāthās durch [Avestan]

Digitized by Google

(*-hyā*), zweimal — in Y. *53* im selben Wort — durch (*-hē*) dargestellt wird, im jüngern Awesta allgemein durch (*-he*); s. Bartholomae, *Gāϑās* 74, *GIrPhil. 1a.* 157 (32), 232.

63. Daß der Gen. Sing.-Ausgang (*-hyā*) *-hyo* meint, wird von Andreas wahrscheinlich aus der graphischen Variante , (*-hē, -he*) gefolgert, in deren , er die Ligatur (YYV) erkennt; s. *Verhandlungen* 101. Sie würde hier verwendet sein, *yo* zum Ausdruck zu bringen. Außer diesen Genitiven auf idg. *-osi̯o* = griech. *-οιο* ist mir keine zweite indogermanische Wortform auf Konsonant + *i̯o* bekannt, die im Awesta vertreten wäre. Bei einigen wenigen Wörtern ist ein gleichwertiges im Wortinnern bezeugt. Davon kann Andreas jedenfalls jAw. (*naire.manå*), das wäre **neri̯omenēs*,[1] für seine Theorie geltend machen, während die Bestimmung des *a*-Vokals, der in dem der femininen Komparativformen wie (*vahehīš*) = ai. वस्यसीः (*vásyasīḥ*) steckt, zum mindesten unsicher bleibt; s. Brugmann, *Grundriß*[2] *2a.* 550. Auch das jAw. (*kaine*), Nom. Sing. ‚Mädchen', mag Andreas als Schutzzeugen aufrufen, unter Verweis auf Brugmann, a. a. O. 314f., wonach der ursprachliche Ausgang des Worts *-(i)i̯ō* gewesen ist,[2] freilich mit langem *ō* am Ende. Das gleiche gilt von einigen jAw. Nom. Plur. mask. der *o*-Deklination wie (*aire*), wenn man deren Ausgang mit *-ō*, der Sandhiform von *-ōs*, ansetzt; vgl. Brugmann, a. a. O. 212. Andreas scheint das allerdings nicht für richtig zu halten; denn der Nom. Plur. (*daēvā*) wird von ihm mit *āˣ*: *δoivāˣ* gegeben, nicht mit *ō* wie die ebenso geschriebenen Nom. Du. (§ 61).

64. Aber an dem Nachweis, daß das jAw. des Genitivausgangs gerade *yo* gelesen werden müsse, gebricht es auch hier wieder. Denn in andern Fällen, darin für *i̯* und einen *a*-Vokal geschrieben ist, handelt es sich um einen *a*-Vokal, der ganz bestimmt n i c h t *o* oder *ō* war. Zweifelhafte Wörter und solche mit nicht sicher bestimmbarem *a*-Vokal wie die in § 63 angeführten

---

[1] Oder aber mit dem Kompositionsvokal (s. weiter unten und § 23), bei Andreas etwa *naᵉryŏmonō*.

[2] Dagegen *IF. 1.* 188ff.

Komparative beiseite lassend, begnüge ich mich, folgende namhaft zu machen: *a*) 2. Sing. Imp. Akt. von *i̯e/o*-Präsentien: (*nase*) = ai. नश्य *náśya* u. a.; der ursprachliche Ausgang war -*i̯e*; *b*) Nom. Sing. der femininen *ā*-Stämme: (*naire*) u. a.; der ursprachliche Ausgang war -*i̯ā*.

65. Das Recht (*avā*) *aˣvo* zu lesen, leitet Andreas wohl aus der Tatsache ab, daß die Präposition (das Präverb, oder wie man das indeklinable Wort sonst nennen mag) hinter dem folgenden Wort — metrumwidrig — in der Gestalt (*avō*) wiederholt wird; s. § 23 und *AirWb.* 932 oben, und daß im jüngern Awesta zweimal (*avō*) im Sinn von (*ava*) bezeugt ist; s. *AirWb.* 180, 1885. In gleicher Weise findet sich auch (*apō*) neben (*apā*) und (*frō*) neben (*frā*). Die idg. Vorformen der aind. Präpositionen अप *ápa* und प्र *prá* lauteten nach Ausweis der griechischen Wörter *ἀπό* und *πρό* gewiß auf *o* aus. Danach hat man auch für das aind. अव *áva* ein idg. **au̯o* vorausgesetzt; so z. B. Fick, *Vgl. Wb.*⁴ *1*. 5. Anders aber Brugmann, *Kurze vgl. Gramm.* 468, wo vielmehr von einem idg. **au̯e* ausgegangen wird. Wir wollen jedoch annehmen, es hätten in der Tat alle drei Präpositionen den nämlichen Ausgang *o* gehabt. Ist es wahrscheinlich, daß er sich im awestischen unversehrt fortsetzt?

66. Andreas folgert so: Die Präpositionen mit - und - am Ende sind gleichbedeutend. Also liegen lediglich zwei verschiedene Schreibungen der selben Wörter vor. Von den beiden Schreibungen gibt die das richtige Bild von der Aussprache, die ein besonderes, von der Schablone abweichendes Gepräge zeigt. Das ist die mit -. Die ursprachlichen Vorformen jener Präpositionen endeten auf -*o*. Damit deckt sich jenes -. Die idg. Präpositionen auf -*o*: **apo*, **au̯o*, **pro* haben somit ihren Auslautsvokal unversehrt bewahrt und sind den Beweisstücken für die Erhaltung der Vokaltrias zuzuzählen.[1] Vgl. noch § 77.

[1] Auffällig erscheint es mir, daß Andreas (*upā*), das ursprachlich doch auch auf -*o* endete (Fick, *Vgl. Wb.*⁴ *1*. 17, Brugmann, *Kurze vgl. Gramm.* 463) nicht mit *upo*, sondern mit *upāˣ* wiedergibt (Str. 6), trotzdem er sich doch hätte auf das jAw. · (*hupō.busta*, *AirWb.* 1827) berufen können.

Digitized by Google



67. Im Gegensatz dazu folgere ich so: Auslautende 𐬀- und 𐬋- haben in allen sicher bestimmbaren Wörtern verschiedenen etymologischen Wert und werden nicht verwechselt. Also sind die Vokale auch in jenen Indeklinabilien nicht gleichwertig. Das auslautende 𐬋- entspricht in allen sicheren Fällen altem *-a^x s* oder *-a^x u*. Also ist auch dem 𐬋- jener Wörter einer dieser Werte beizumessen. Es ist das ein Schluß, der schon vor 30 Jahren von mir gezogen wurde, *Gāϑās* 75, Note 3. Später habe ich 𐬀𐬞𐬋 (*apō*) und 𐬟𐬭𐬋 (*frō*) den aind. Wörtern अपो *ápo* und प्रो *pró* etymologisch gleichgesetzt, mit denen sie in fast allen Fällen auch hinsichtlich des Gebrauchs genau zusammenstimmen; s. *BB. 13.* 74, *KZ. 29.* 570, *IF. 5.* 217 f., *AirWb.* 1023 f. Nachdem idg. *-a^x u* mit *-a^x s* in 𐬋- (*-ō*) zusammengefallen war, wurden 𐬀𐬞𐬋 (*apō*) und 𐬟𐬭𐬋 (*frō*) durch begrifflich nah verwandte Wörter wie 𐬞𐬀𐬭𐬋 (*parō*) — als vorderes Glied in Zusammensetzungen auch 𐬟𐬭𐬋 (*frō*), s. *AirWb.* 1024 unter *frō.gā(y)-* — und 𐬙𐬀𐬭𐬋 (*tarō*) unterstützt und gehalten, und es konnte so auch geschehen, daß sie das ursprüngliche Gebrauchsgebiet überschritten.

68. Wieder eine andre, vierte Umschreibung des 𐬀 bei Andreas ist a^x. Er setzt a^x für 𐬀 1. im Wortausgang, sofern er der idg. Vorform einen kurzen *a*-Vokal zuweist, den zu bestimmen noch nicht in gleicher Weise gelungen ist wie bei den in § 64 ff. behandelten Wörtern, 2. im Inlaut in den Einzelwörtern *a*) 𐬐𐬀𐬭𐬆𐬥𐬁𐬎𐬥 (*kərənāun*), *b*) 𐬵𐬉𐬧𐬛𐬬𐬁𐬭𐬆𐬧𐬙𐬁 (*hə̄ndvārəntā*) und *c*) 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬁 (*urvātā*), die der Reihe nach durch *kurna^x von, honδva^x ronta^x* und *vra^x tā^x* gegeben werden.

69. Die Bestimmung des unter 2*a* aufgeführten Worts — übrigens keineswegs neu, s. *GIrPhil. 1a.* 193 oben — wird zutreffen. 𐬁𐬎 (*āu*) wird mehrfach für 𐬀𐬊 (*ao*) geschrieben, 𐬀𐬊𐬥 (*aon*) aber ist die reguläre Darstellung von *-avən* (A. *-a^x von*) im Wortausgang. Dagegen vermag ich die Notwendigkeit der Quantitätsänderung bei den beiden andern unter 2 verzeichneten Wörtern nicht einzusehen. Was die Verbalform unter *b* anlangt, so sind allerdings Präsensbildungen mit 𐬛𐬬𐬀𐬭 (*dvar-*) neben denen mit 𐬛𐬬𐬁𐬭 (*dvār-*) bezeugt, und zwar sogar wesentlich häufiger. Auf das mpB. [Pahlavi] *davārēt* (Pāz. 𐬛𐬬𐬁𐬭𐬆𐬝 *dvārət̰*), das ebenfalls den langen Vokal aufzeigt, lege ich kein Gewicht, da

Digitized by Google

es sein Dasein jedenfalls gelehrter Entlehnung zu danken hat. Aber das Auftreten eines unerwarteten 𐬁 (*ā*) statt 𐬀 (*a*) in der Wurzelsilbe präsentischer Formen beschränkt sich doch keineswegs auf diesen einen Fall. Vgl. *GIrPhil. 1 a.* 69 f. und mein *AirWb.* 1905 unter 4 *b,* dazu noch *ZumAirWb.* 251. Will ANDREAS all diese auffälligen Langvokale auf zufällige Pleneschreibung des arsakidischen Texts (§ 3) zurückführen, will er all diese Verbalformen gegen die Überlieferung mit a^x (oder, vor Nasal, *o*) ansetzen? Ich meine, man maßt sich damit an, mehr von der Awestasprache zu wissen, als man von ihr wissen kann. Denn unsere Kenntnis der Awestasprache beruht doch im wesentlichen auf der Überlieferung.

70. Und noch mit stärkerer Betonung möchte ich das gegenüber der Ersetzung von 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬁 (*urvātā*) durch *vratā*^{x} geltend machen. 𐬎𐬭𐬬𐬀𐬙𐬀° (*urvata-*) ist ein-, 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬀° (*urvāta-*) dagegen fünfmal bezeugt. Freilich lautet ja das der Bedeutung nach entsprechende aind. Wort व्रत° *vratá-,* mit kurzem *a* in der ersten Silbe. Muß denn aber das awestische Wort notwendig und unter allen Umständen mit dem altindischen genau zusammenstimmen?[1] Selbst wenn das griech. *ῥητό-ν,* mit dem 𐬎𐬭𐬬𐬁𐬙𐬀° (*urvāta-*) glatt gleichgestellt werden kann, nicht existierte, und wenn es sich nachweisen ließe, daß in vorawestischer Zeit nur ein *u̯ra*^{x}*ta*^{x}*-,* mit kurzem *a*-Vokal in erster Silbe, vorhanden war, selbst dann brauchte die Tradition noch nicht im Unrecht zu sein. Denn ein **u̯ra*^{x}*ta*^{x}*-* ‚Satzung‘ (so ANDREAS) kann doch gar leicht durch das wesentlich gleichbedeutende *dā*^{x}*ta*^{x}*-* (𐬛𐬁𐬙𐬀°, *dāta-*), bei dem ja die Länge des Vokals der ersten Silbe durch zahlreiche Zeugen festgestellt ist, in **u̯rā*^{x}*ta*^{x}*-* umgebildet worden sein, mit dem selben *ā*^{x}, das in *dā*^{x}*ta*^{x}*-* enthalten ist.

71. Die Wörter, darin ANDREAS das ausgehende 𐬁- der Vulgata durch *-a*^{x} ersetzt, zerfallen in mehrere Gruppen, und zwar 1. Adverbien und Partikeln: °𐬗𐬁 (*-čā*) ‚und‘ = *ča*^{x}[2]; 𐬫𐬀𐬚𐬭𐬁 (*yaθrā*) ‚wo‘ = *ya*^{x}*θra*^{x}; — 2. Vokative Sing. der *e/o*-Deklination: 𐬀𐬵𐬎𐬭𐬁 (*ahurā*) =

[1] Vgl. meine Bemerkung zum aind. पावकः *pāvakáḥ* gegenüber dem mpT. PV'G (*pavāg*), *ZumAirWb.* 97 f., Note. S. noch § 78 am Ende.

[2] *čā*^{x} in Str. 6 ist jedenfalls Druckfehler.

Digitized by Google

a^x*hura*^{x}; (*ašā*) = *urta*^{x} (Str. 9); — 3. Verbalformen, die im Altindischen auf *-a* enden, nämlich: 1. Plur. Akt. (*hyāmā*) = *hyōma*^{x}; 3. Sing. und Plur. Med. (*varatā*) = *vurta*^{x}; (*həndvārəntā*) = *honδva*^{x}*ronta*^{x}, u. a. m.; 2. Plur. Akt. (*avaēnatā*) = *ā*^{x}*va*^{x}*ina*^{x}*ta*^{x}; (*sraotā*) = *sruta*^{x}; (*sašaϑā*) = *siša*^{x}*ta*^{x}; — 4. einzelne: *a*) (*baranā*) = *ba*^{x}*rona*^{x}; *b*) (*ā.dəbaomā*) = *āδβa*^{x}*uma*^{x}. Bezüglich des *-a*^{x} der unter 1—3 verzeichneten Wörter habe ich nichts zu bemerken; ich verweise dafür auf § 9. Der Auslautsvokal geht teils auf idg. *-e* zurück, teils auf idg. *-o*; vgl. griech. τε ,und', [φέρε]τε 2. Plur., [φέρο]ντο 3. Plur. Bei einigen Wörtern ist er nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Wie Andreas das unter 4*a* angeführte Wort grammatisch bestimmt — er übersetzt es als 2. Plur. Imp. ,gewährt' —, vermag ich nicht zu sagen; vgl. *AirWb.* 1190f. Auf das *-a*^{x} des letzten Worts werde ich weiter unten noch eingehen müssen, s. § 89.

72. Eine fünfte Art der Wiedergabe von des Vulgatatexts bei Andreas ist *ă*^{x}. Sie beschränkt sich auf die Wörter: *a*) (*ayaŋhā*) = *a*^{x}*yonhă*^{x}; *b*) (*-činā*) = *-čină*^{x}; *c*) (*upā.jasaṯ*) = *upă*^{x}*žusat.* Das *ă*^{x} des ersten Worts ist wohl Druckfehler für *-ā*^{x}; Andreas faßt das Wort als Instr. Sing. (,durch das Metall'); ein andrer gleichartiger Instr. Sing. (*manaŋhā*) wird aber zweimal mit *-ā*^{x} (*mononhā*^{x}) umschrieben. Fallen auch die beiden andern *-ă*^{x} dem Setzer oder Korrektor zur Last? Auf die vom Rigveda her bekannte Dehnung auslautender Kurzvokale kann doch ihre Schreibung mit *ă* schwerlich Bezug haben; sie hätte jedenfalls bei manchem andern Wort, das mit kurzem Schlußvokal gegeben wird, mit weit größerer Berechtigung angewendet werden können (vgl. § 76 zu *sraotā*) als gerade bei den beiden vorliegenden; denn bei den entsprechenden vedischen Wörtern चन *caná* und उप *úpa* ist der Auslaut gerade dehnungsfähig; vgl. zum letzteren Oldenberg, *Rigveda 1.* 399.

73. Als sechste und letzte Umschreibung des bei Andreas ist *u* zu verzeichnen. Sie begegnet uns in (*vīšyātā*) = *višyuta*^{x} (zweimal) und (*vərənātā*) = *vurnuta*^{x}; beide Wörter sind 3. Plur. Prät. Med. Ich werde in § 87 auf sie zurückkommen.

Digitized by Google

8. 74. Das allein noch zu erörternde Vokalzeichen der Vulgata ist (*a*), im Wortinnern das häufigste von allen. ANDREAS hat dafür sieben verschiedene Lautwerte eingesetzt, nämlich: 1. a^x, 2. *o*, 3. $\bar{a}^x$, 4. *i*, 5. *u*, 6. *ū*, 7. - (d. h. ist in der Umschreibung weggelassen).

75. Die Unterdrückung des geschriebenen findet sich in 1. (*šyaoϑana-*), das zweimal durch *šya*^{x}*uϑna-* gegeben wird, 2. (*pərəsmanə̄ng*), das ANDREAS durch *pursomnōn̆*, und 3. (*varatā*), das er durch *vurta*^{x} umschreibt, endlich 4. (*staotā*) und (*sraotā*), die durch *stutā*^{x} und *sruta*^{x} ersetzt sind.

76. Was das zwischen (*ϑ*) und (*n*) geschriebene (*a*) im ersten Wort angeht, so unterliegt dessen etymologische und auch metrische Wertlosigkeit keinem Zweifel; es kommt das Wort auch ohne das überschüssige vor. — Die vorgeschlagene Änderung im zweiten Wort ist ebenfalls wohl zu vertreten; vgl. mein *AirWb.* 1000 oben, Note 1; freilich muß man bei der Ausstoßung des zwischen und vor dem wieder einen *a*-Vokal ergänzen. — Was das zweite in (*varatā*) = *vurta*^{x} angeht, so verweise ich dafür auf *GIrPhil. 1a.* 175 unten, Note 2. Es ist wohl möglich, daß der Vokal wertlos ist. Der Entscheid hängt von der grammatischen Bestimmung des Worts ab, d. h. ob es 3. Sing. oder Plur. ist; s. § 85. — Nicht erkennbar dagegen sind mir die Gründe, die ANDREAS zur Lesung *u* für (*ao*) in den letzten Wörtern bewogen haben. Insbesondere die Änderung bei der 2. Plur. Imp. Akt. (*sraotā*) ‚hört' ist meines Erachtens nicht nur unnötig, sondern geradezu falsch. Das Wort steht am Anfang des Satzes. Auch im Rigveda würden wir bei gleicher Stellung श्रोता (*śrótā*) — s. *RV. 1.* 22. 11, *5.* 87. 8, 9, *7.* 39. 3 — finden, mit der Vokalisation der Vollstufe, dem das gAw. (*sraotā*), vielleicht sogar einschließlich des gedehnten Auslauts, genau entspricht; nicht aber श्रुता (*śrutā*; s. *RV. 10.* 63. 2), die schwachtonige und darum tiefstufige Form des Satzinlauts; vgl. dazu BARTHOLOMAE, *GIrPhil. 1a.* 90, BRUGMANN, *Kurze vgl. Gr.* 491. Das hat ANDREAS bei seiner Korrektur anscheinend übersehen. In diesem Punkt dürfte er die Überlieferung schwerlich verbessert haben. Auch Y. *33.* 11 steht der Imperativ (*sraotā*) an der Spitze der Verszeile und bedarf daher keiner Verbesserung.

Digitized by Google

77. Über die Ersetzung des ⸱ durch *o* in der Stellung vor einem Nasal — z. B. (*manaŋhō*) = *mononhŏ* — ist bereits oben § 51 ff. das nötige gesagt worden. Sonst wird *o* für ⸱ nur noch in (*fraorət*) geschrieben — das Wort erscheint bei Andreas in der Gestalt *frovurt* —, sowie in (*gaēm*), wofür wir *γoyom* finden. Die Schreibung *frovurt* ist selbstverständlich nach § 65 f. zu beurteilen; daß (*orə*) hinter ⸱ nur eine graphische Variante von (*vərə*) darstellt, ist bekannt; s. *GIrPhil. 1 a.* 157 unter 41; über Andreas' *ur* für s. § 45. Nicht recht erfindlich ist es mir, womit Andreas die Berechtigung *γoyom* zu schreiben begründen will. Für (*vaēm*) schreibt er *va*ˣ*yom*, mit *a*ˣ. Oder soll der Satz als Beweis dienen: ‚ (*γ*) (ist eine) Ligatur von גו, woraus hervorgeht, daß auf *γ* stets ein dunkler Vokal folgte', *Verhandlungen* (1902) 103? Das ist aber doch eine These, die selber erst zu beweisen wäre. Steht denn das fragliche Zeichen nicht auch oft genug vor Konsonanten? Brugmann, *IFAnz. 22.* 10 stellt nach Lidén und von Charpentier das jAw. (*gaēsa-*) ‚Kraushaar' mit dem neuir. und gäl. *gaoisid*, sowie mit dem griech. *χαίτη* zusammen und führt es auf idg. **ghaitso-* zurück. Wird Andreas diese Verknüpfung des awest. wegen für falsch erklären, da *a* doch kein dunkler Vokal ist? In *EphSE. 2* (1906). 215, Note 2 bespricht Andreas das mpT. NGVŠ'G *nigōšāg* (*niγōšāγ*), das npers. نیوشا *niγōšā* usw., d. i. eigentlich ‚hörend', nämlich auf die Lehre des Mānī (vgl. Salemann, *Manich. Stud. 1.* 97), und bestimmt das darin enthaltene arsak. *gōšāk* als ‚ein mittelpersisches Partizipium Präsentis von der Wurzel **γeuš*'. Man beachte wohl die iranische Lautgebung bei diesem Wurzelansatz. Das für *gōšāk* vorauszusetzende uriranische Präsens, ein solches erster Klasse (nach indischer Zählung), d. h. mit Vollstufe des Wurzelvokals ohne Abtönung, hätte also doch nach Andreas **γeuš°* gelautet; danach muß also ein *γ* (*g*) vor einem hellen Vokal im Uriranischen nicht nur möglich, sondern tatsächlich vorhanden gewesen sein, wenn es auch nach dem Palatalgesetz selbstverständlich nicht normal war. Aber ein solches *γ* (*g*) wäre nach Andreas im Awesta mittelst des vorhandenen Zeichenmaterials gar nicht darstellbar gewesen. Im

Digitized by Google

Awesta finden wir gegenüber mpB. נגושית *nigōšēt*, npers. نیوشد *niyōšad* ‚er hört‘ usw. [Awest.] (*gūšahvā*) ‚höre‘. Nach der von ANDREAS empfohlenen Methode für die Herstellung des Urtexts des Awesta würden wir doch wohl so verfahren müssen: Die Präsensform [Awest.] der Vulgata ist eine Umschrift eines arsakidischen גושהוא (GVŠHV'). Sprachgeschichtliche Erwägungen machen es durchaus unwahrscheinlich, daß die Sprache des Awesta beim Verbum ‚hören‘ eine andre Präsensbildung sollte gehabt haben als die mittel- und neuiranischen Dialekte, die eine solche der ersten (indischen) Klasse aufweisen. Also ist die Vulgataform falsch. Die des Urtexts war vielmehr *ya^{x}u-ša^{x}hva^x*, mit *a^{x}u* aus *eu*. — Wie hätte das aber nach ANDREAS geschrieben werden können oder müssen?

78. *ā^x* schreibt ANDREAS zweimal für inlautendes [Awest.]; die Fälle sind oben § 11ff. besprochen; ferner in drei Wörtern für anlautendes [Awest.], nämlich: *a*) [Awest.] (*at̰*) = *ā^{x}t*, 11mal; *b*) [Awest.] (*avaēnatā*) = *ā^{x}va^{x}i-na^{x}ta^x*; [Awest.] (*asištā*) = *ā^{x}sištā^x*. — In den unter *b*) verzeichneten Fällen handelt es sich um präponiertes *a*, das als Zwillingsform der sonst gebräuchlichen und im Altindischen allein vorkömmlichen *ā* anzusehen ist. Man würde es gewiß gerne missen. Aber eine sprachgeschichtliche Notwendigkeit, *ā* dafür einzusetzen, scheint mir doch nicht zu bestehen. Man vergleiche jetzt BRUGMANN, *Kurze vgl. Gramm.* 464 f.; *Grundriß*² *2b.* 185 und mein *Air Wb.* 302 f.[1], und beachte insbesondere den gleichen Quantitätswechsel bei der semantisch ganz nahestehenden Präposition *dŏ*, z. B. aksl. *do-nesti* (mit **do*), aber nhd. *zū-tragen* (mit **dō*). Allein nach dem Altindischen zu entscheiden, halte ich nicht für zulässig; ANDREAS scheint mir sehr geneigt, dessen Gewicht bei der Beurteilung awestasprachlicher Erscheinungen zu überschätzen; vgl. § 70, 79, 83.

79. Für das [Awest.] von [Awest.] (*at̰*) — auch in [Awest.] (*at̰čā*) und [Awest.] (*at̰čīt̰*) — schreibt ANDREAS an allen Stellen von Y. *30* *ā*. Ich schließe

---

[1] Die Zusammengehörigkeit der Dat. Sing. ai. असुराय *ásurāya* und aw. [Awest.] (*ahurāi ā*) scheint mir dadurch verbürgt, daß sich [Awest.] als Dativpostposition nur hinter *āi*-Dativen findet, hinter den selben Formen also, die allein im Aind. das überschüßige *a* am Ende aufzeigen.


Digitized by Google

daraus, daß er überhaupt überall [Awestisch] für *āt* genommen wissen will. Es ist sicherlich auffällig, daß das in den jüngern Teilen des Awesta so häufige [Awestisch] (*āat̰*)[1], das mit dem aind. आत् *ā́t* zusammengeht, in den ältesten gar nicht vorkommt, und daß sich anderseits das hier dafür auftretende, überaus häufige [Awestisch] (*at̰*) in den jüngern so spärlich bezeugt findet. Andreas hat sich anscheinend auch hier wieder wesentlich durch das Indische bestimmen lassen; doch kommt allerdings dabei in Betracht, daß die dem aind. *ā́t* entsprechende Bildung auch im Slavischen (aksl. *a*) und Litauischen (*õ*) erscheint. Aber ist denn eine mit dem aind. *ā́t* im Gebrauch übereinstimmende Partikel **at* eine sprachgeschichtliche Unmöglichkeit? Selbst wenn der Nachweis erbracht werden könnte, daß zwischen dem gAw. [Awestisch] (*at̰*) und lat. *at, atque, ac* oder got. *aþþan* keinerlei etymologische Beziehungen vorhanden sind, besteht denn nicht die Möglichkeit, daß sich ein **āt* (idg. **ōd*) einfach dem **i̯at* (idg. **i̯od*) angeglichen hat, mit dem es häufig genug in Korrelation gebraucht wurde? Es mag richtig sein, das gebe ich zu, daß die Textrezensenten schablonenhaft ausgeglichen haben. Aber einen Grund, [Awestisch] (*at̰*) überhaupt zu verwerfen, vermag ich nicht zu erkennen. Der Versuch, darüber zu entscheiden, wo die eine, wo die andere Form im Urtext gestanden habe, bietet natürlich nicht die geringste Aussicht, zu einem Ergebnis zu führen.

80. Daß das geschriebene [Awestisch] an Stelle von *i* stehe, nimmt Andreas nur für ein Wort an: [Awestisch] (*sašaϑā*), Str. 11, soll *šiša^{x}ta^x*[2] meinen; aus einem ‚ihr lernt', 2. Plur. Praes. Akt., wird so ein ‚ihr werdet lehren', 2. Plur. Aor. Akt. in injunktivischer Verwendung. *siš*]*a^{x}ta^x*, das Gegenstück des aind. शिषत *śiṣata* (zu शास्ति *śā́sti*) ist zweifellos eine wesentliche bequemere Lesung als *saš*[*aϑā*, das einem aind. **śacyatha* gleichgesetzt werden muß. Aber die dann gebotene Bedeutung ‚ihr lehrt' paßt weniger gut in den Zusammenhang als ‚ihr merkt'; man vergleiche den Anfang der folgenden Gāthā (Y. *31*. 1), wo wir gegenüber dem Satz [Awestisch] (*hyat̰ tā urvātā sašaϑā*), d. i. ‚wenn die (göttlichen) Satzungen . . .' von Y. *30*. 11

[1] Zur Bedeutung der Schreibung *āa* s. *AirWb.* 307, Note 5.

[2] Vgl. oben S. 148, Note 2.

Digitized by Google

die Verbindung: (*tā vǝ urvātā marǝntō*), d. i. ‚eurer (der Götter) Satzungen eingedenk' antreffen; sie macht für das Verbum dort die Bedeutung ‚meminisse' wahrscheinlich, wie sie wohl in dessen überlieferter, nicht aber in seiner korrigierten Form gefunden werden kann; vgl. *AirWb.* 1552 f.

81. Über den allerdings von seinem Urheber selbst als zweifelhaft bezeichneten Vorschlag, für () in zwei Wörtern *ūr* zu lesen, die im Altindischen *īr* und *ūr* als Vertreter langer sonantischer Liquida enthalten, habe ich mich bereits oben § 19 ff. eingehend geäußert.

82. Die Umschreibung des der Vulgata durch *u* begegnet uns in folgenden Fällen: 1. vor jenem (oder), das etymologisch *rt* ist und von ANDREAS jetzt auch so wiedergegeben wird[1]: (*ašā*) = *urtāˣ* (mehreremale); (*mašyå̄nhō*) = *murtiyōnhŏ*; 2. vor (*r*) in: (*varatā*) = *vurtaˣ*; (*marǝtānō*) = *murtōnŏ*; (*parā*) = *purāˣ*; 3. in (*taibyō*) = *tuβyŏ*; 4. in (*mazdā*) = *muzδāˣ* (öfters); (*mazdāϑā*) = *muzdāˣtāˣ*; (*jasaṯ*) = *žusat* (dreimal); (*sastē*) = *sustoi*; (*sazdyāi*) *suzδyāˣi*; (*ahmāi*) = *uhmāˣi*; (*drǝgvatąm*) = *druγvutōm*; (*ašavabyō*) = *urtāvuβyŏ*.

83. Zunächst zu dem unter 3. angeführten Dat. Sing. des Pron. 2. Pers. Warum soll *tuβyŏ* mit *u* für das überlieferte gesprochen worden sein? ANDREAS wird keinen andern Grund dafür geltend machen können als den, daß die entsprechende aind. Form तुभ्यम् *túbhyam* ein *u* hat (vgl. § 78). Es fragt sich aber doch sehr, ob der Kasus das *u* von Anfang an gehabt, nicht erst durch Übertragung an Stelle eines *a*-Vokals — idg. *e*; s. aksl. *tebě*, numbr. *tefe* — bekommen hat; vgl. BRUGMANN, *Grundriß*² *2 b.* 417. Aber wenn das *u* auch alt sein sollte, so kann es doch leicht durch den Vokal des Dativs der 1. Person ersetzt worden sein, im Iranischen ebensowohl als im Slavischen und Italischen.

---

[1] In *Verhandlungen* 105 hieß ‚der Name der sieben höchsten Gottheiten' *Amuhrospunto.* Jetzt würde ihn ANDREAS wohl mit *Umurtōšpontō* oder *Om*° geben; vgl. § 23, 49, 51, 63, 87.


Digitized by Google

84. Die Ersetzung von [Avestan] (*aš*) durch *urt* unter 1. steht mit Andreas' Ansicht von dem eigentlichen Lautwert des Zeichens [Avestan] in engstem Zusammenhang. Es gilt ihm für eine Ligatur der Zeichen *u*, *h* und *r* (והר), weshalb jedes Vokalzeichen davor falsch oder mindestens überflüssig sei; dieses *uhr* aber habe sich für uriran. *urt* eingestellt, in dessen *ur* älteres *ṛ* enthalten sei. Ich habe mich *Zum AirWb.* 7 ff. dazu geäußert und dabei den Wunsch ausgesprochen, Andreas möge doch die Tatsachen veröffentlichen, die er als Beweise für seine Ansicht geltend machen will. Denn daß sie ohne weiteres einleuchten müsse, wird er doch selbst nicht behaupten wollen; s. auch Gray, *IFAnz. 22.* 13. So z. B. vermag ich jedenfalls die paläographische Notwendigkeit dafür, daß der erste Hacken (ɔ) des [Avestan] aus dem *u*-Zeichen entstanden sei, nicht einzusehen, und ebensowenig, warum uriran. *rt* im arsakidischen Text nur nach *u* als *hr* auftritt, nicht auch nach andern Vokalen. Bemerkt sei übrigens doch, daß das aind. Gegenstück von [Avestan] (*mašyåŋhō*, A. *murtiyōnhŏ*) मर्त्यासः *mártyāsaḥ* ist, und nicht **mṛty°*. Wegen iran. *ur* für älteres *ṛ* s. § 45. Ich habe keine Neigung, nochmals auf die ganze [Avestan]-Frage einzugehen, bevor Andreas selber dazu das Wort ergriffen hat.

85. Zu den unter 2. aufgeführten Wörtern. Die Schreibung [Avestan] (*ara*) und [Avestan] (*arə*) im ersten und zweiten Wort betrachtet Andreas als bloße Varianten von [Avestan] (*ərə*) — und solches kommt tatsächlich vor —, das er durch *ur* gibt, s. § 45. Zu beweisen ist das für keines der beiden Wörter. [Avestan] (*marət°*, A. *murt°*) könnte doch auch einem aind. **mart°* entsprechen, und [Avestan] (*varatā*, A. *vurtaˣ*) muß nicht 3. Sing. Med. sein, gleich dem ai. अ]वृत *a*]*vṛta*; es kann auch als 3. Plur. Med. genommen werden und ist dann eine Bildung wie ai. जनत *janata*, *RV. 4.* 1. 1 (s. Delbrück, *AindVerbum* 75, Oldenberg, *Rigveda 1.* 262); die gāthische Metrik begünstigt allerdings ein zweisilbiges Wort; doch ist das nicht ausschlaggebend, vgl. Str. 8c, wo wir ebenfalls eine überschüssige Silbe haben.[1]

[1] Andreas korrigiert das im Vulgatatext bezeugte [Avestan] (*dadən*) in *đon*, das wäre [Avestan]. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß eine solche Form existiert hat. Neben ai. दधन् *dadhan* steht धुः *dhuḥ*, nicht **dhan*, und ebenso finden wir


Digitized by Google

86. Das dritte Wort unter 2. [Awestisch] (*parā*) enthält, nach dem gleichbedeutenden ai. पुरा *purá* zu schließen, ein [Awestisch], das auf älteres *ṛr* zurückgeht; im Aind. steht dafür *ir* und *ur*; vgl. WACKERNAGEL, *AiGr. 1.* 22ff. Ob ANDREAS solches [Awestisch] (*ar*) — vor *i* [Awestisch] (*air*), vor *u* [Awestisch] (*aur*) und auch [Awestisch] (*aour*), [Awestisch] (*our*) — der Vulgata überall durch *ur* ersetzt wissen will, oder nur hinter einem Labiallaut (wie in dem vorliegenden Fall), ist mir nicht bekannt. Ich vermute das erstere, da ich annehme, es soll die gleiche Verbindung auch in dem Eigenamen [Awestisch] (*zaraϑuštrō*) enthalten sein, den ANDREAS im Titel seiner Abhandlung mit *zura^ztušthro* umschreibt.[1] So würden wir allerdings in schöner Regelmäßigkeit die Gleichungen erhalten: altes *ṛ* = *ur*; *ṛr* = *ur*; *ṝ* = *ūr*; s. oben § 19, 45. Dafür, daß z. B. das dem aind. पुरु *purú* ‚viel‘ entsprechende gAw. Wort — [Awestisch] (*pourū*), Akk. Plur. neutr.; [Awestisch] (*paraoš*), Gen. Sing. — *pur°* gesprochen wurde, läßt sich das gleichbedeutende Gabrī-Wort (ZDg.) *pur* geltend machen; s. *AirWb.* 855, Noten. Aber gegenüber aind. गुरु *gurú* ‚schwer‘ zeigt der selbe Dialekt vielmehr *gir*. Und da auch das altpers. [Keilschrift] (P^aR^uUV^a) ‚viel‘ jedenfalls nicht **puru* meint[2], so ist die oben gegebene Gleichung *ṛr* = (uriran.) *ur* nicht haltbar.

87. Die in § 82 unter 4. zusammengestellten acht Wörter, denen ANDREAS *u* für *a* zuweist, gehören nicht nur unter sich zusammen, sondern zugleich auch mit den § 47 am Ende und § 73 verzeichneten vier Wörtern, in denen ANDREAS [Awestisch] (*ə*) und [Awestisch] (*ā*) durch *u* ersetzt. In ihnen allen nämlich führt der fragliche Vokal auf einen silbebildenden Nasal der Ursprache zurück, auf *n̥* oder *m̥*. Ist also der silbische Nasal, der im Indischen durch *a* vertreten ist, im Uriranischen oder im Awestischen zu *u* geworden?

---

neben gAw. [Awestisch] (*dadən*) ein [Awestisch] (*darə*), aber nicht eine Form, wie sie ANDREAS durch mechanisches Abstreichen der Reduplikation herstellt.

[1] Die in den letzten Jahren reichlich oft wiederholte Erklärung des Worts, wonach es Amtstitel (nicht Personenname) ist, mit der Bedeutung ‚der die (richtigen) Stauden zum Opfertranke besitzt‘ (zuletzt bei HÜSING, *Iran. Überlieferung* 127), scheint auch auf ANDREAS noch nicht überzeugend gewirkt zu haben.

[2] Vgl. auch den Eigennamen *Παρύσατις*.

Digitized by Google

88. Die Annahme, daß awestisches *u* einem ursprachlichen *n̥* oder *m̥* entspreche, ist ja nichts weniger denn neu. Sie stammt aus dem Jahre 1890, wo Horn, *AJPhil. 11.* 89 f. das *u, ū* von sieben awestischen Wörtern auf idg. Nasalis sonans zurückgeführt hat, nämlich von: °𐬞𐬎𐬑𐬜𐬀, °𐬱𐬏𐬙𐬀°, °𐬬𐬀𐬌𐬌𐬋.𐬙𐬏𐬌𐬙𐬉, 𐬵𐬏𐬌𐬙𐬌𐬱, °𐬐𐬎𐬯𐬭𐬀, °𐬔𐬎𐬟𐬭𐬀, °𐬠𐬏𐬥𐬀 oder °𐬠𐬎𐬥𐬀 (*puxδa-*, °*šūta-*, *vayō.tūite, hūitiš, kusra-, gufra-, bŭna-*); sie sind alle außer dem letzten nur im jüngern Awesta bezeugt. Jackson hat sich ihr *Awesta Grammar* 273 (1891) mit den Worten angeschlossen: ‚Aw. *u, ū* occasionally = Skt. *a* (derived from nasal sonants)‘ und ist später noch zweimal auf die Frage zurückgekommen, *JAOS. 15* (1892), Proc. 180 und *16* (1893), Proc. 39 f., doch hat er das Material nur um ein Beispiel vermehrt; er verbindet nämlich an der ersten Stelle mittelst des Ansatzes *n̥* = *u* das gAw. 𐬟𐬱𐬆𐬢𐬵𐬌𐬌𐬋 (*fšənghyō*) mit °𐬟𐬱𐬎 (*fšu°*), aber zugleich auch das dazugestellte ai. विश्व]प्सन्यः: *viśva]psnyaḥ* mit अ]प्सु° *á]psu-*, so daß also die Gleichung idg. *n̥* = *u* nicht nur für das Awesta, sondern auch für den Veda gälte. Und auf das gleiche kommt auch Horn, *GdrNeupEt.* 52 hinaus, wo er, mit bezug auf seinen erwähnten Aufsatz, das npers. بن *bun* ‚Fundament‘, Aw. *buna-* aus **bhn̥dhná-* herleitet, aber zugleich dem ai. बुध्नः *budhnáḥ* gleichsetzt. Da nun aber das gleichbedeutende griech. πυθμήν doch nicht abgetrennt werden kann, so würden wir damit auf ein ursprachliches *u* aus älterem *n̥* gewiesen werden. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die erste Anregung zu der *n̥-u*-Theorie vom aksl. *sŭto* ‚hundert‘ ausgegangen ist, das man öfters schon als Lehnwort aus dem Iranischen bezeichnet hat; dann aber müßte das iranische Wort **sut°* gelautet haben. So früher auch Brugmann in Techmers *Ztschr. 1.* 251, während er jetzt *Grundriß*[2] *2b.* 41 vorsichtiger *sŭto* als ‚Lehnwort aus irgendeiner südöstlichen idg. Sprache‘ bezeichnet; als Lehnwort aus dem Iranischen gilt ihm jetzt vielmehr finn. *sata* und krimgot. *sada,* beide mit *a.* Im Gegensatz zu Brugmann sieht Vondrak, *Vgl. Slav. Gramm. 1.* 337 *sŭto* für ein echtslavisches Wort an.

89. Horn hat mit seiner Aufstellung wenig Beifall gefunden. Ich habe mich *IF. 1.* 492 und *GIrPhil. 1a.* 25 dagegen ausgesprochen

Digitized by Google

(s. auch *AirWb.* 475, 524f., 639, 1825), desgleichen HÜBSCHMANN, *Pers. Stud.* 31, WACKERNAGEL, *Aind. Gramm. 1.* 21 und MEILLET, *MSL. 9.* 379 (wozu *AirWb.* 909 oben); bei BRUGMANN, *Grundriß*² *1.* 400f. wird sie mit Stillschweigen übergangen; vgl. *2 b.* 55, Note. Außer JACKSON hat nur ANDREAS — brieflich — sich für HORN erklärt, s. HORN, *GdrNeupEt.* 52. Nunmehr kommt er darauf zurück. Aber ich kann über ANDREAS' Meinung kein klares Bild gewinnen; denn im Gegensatz zu den § 87 erwähnten zwölf Wörtern hat er fünf andern, die ebenfalls und für idg. *n̥*, *m̥* bieten, den *a*-Vokal belassen. Er gibt ihnen a^x, in einem Fall *o*, nicht aber *u*. Es sind das die Wörter 1. (*haϑrā*) = *ha*^{x}*ϑrā*^{x}; 2. (*haiϑyāiš*) = *ha*^{x}-*ϑyā*^{x}*iš*; 3. (*aǰyāitīm*) = *a*^{x}*žyā*^{x}*tim* ‚Nichtleben' (s. v. a. ‚Tod'); 4. (*ā.dəbaomā*) = *ā*^{x}*δβa*^{x}*uma*^{x}, Akk.-Nom. Sing. eines *men*-Stamms, ‚Betörung'; 5. (*tanuyē*) — *tonuvoi*. Der etymologische Wert des strittigen Vokals könnte höchstens bei dem letzten Wort in Frage gestellt werden, das dem aind. तन्वे *tanvè* ‚dem Leib' entspricht; vgl. BRUGMANN, *Grundriß*² *2 a.* 209 (mit 176).[1] In den andern Fällen unterliegt er nicht dem geringsten Zweifel. Ich verweise auf mein *AirWb.* unter den einzelnen Wörtern, ferner auf BRUGMANN, *Grundriß*² *1.* 397, 401, 398, *2 b.* 145 zu den aind. Wörtern *sa-kr̥t*, *satyáḥ*, *ájñātaḥ* und *dhám*]*a*. Man beachte auch für das dritte Wort (*ənaiti*) = *unitī* ‚falscher Wandel' (eig. ‚Nichtwandel') (§ 47), und für das vierte (*ašavabyō*) = *urtāvuβyō* (§ 82), dessen = *u* dem Schluß- jenes Worts = a^x nach allgemeiner Ansicht etymologisch gleichwertig ist, = *n̥*. Daß in allen fünf Fällen ein Versehen oder Übersehen vorliegen könnte, halte ich für ausgeschlossen. Was also hat ANDREAS bestimmt, ihr , nicht wie sonst bei gleichem etymologischen Wert durch *u* zu geben?[2] Ehe ich darüber Bescheid weiß,

[1] Den fünf Ausnahmen gesellt sich eine sechste zu, darin der auf *m̥* gehende Vokal mit geschrieben wird, das ANDREAS durch *o* — nicht *u* — wiedergibt, d. i. (*apə̄məm*) = *a*^{x}*pomom* (§ 48); s. dazu BRUGMANN, *Grundriß*² *2 a.* 224.

[2] Anhangsweise sei noch auf die Akk. Plur. mask. und fem. aufmerksam gemacht, deren Ausgang ANDREAS mit -*ŏ* umschreibt. Aber die idg. Grundlage dafür ist doch -*n̥s*! Weshalb gleichwohl *ŏ*? Vgl. oben § 23, Note.


Digitized by Google

muß ich auf eine allgemeine Erörterung darüber, wie idg. n̥, m̥ im Uriranischen vertreten sei, Verzicht leisten. Ich beschränke mich auf ein paar Bemerkungen zu den § 82. 4 verzeichneten Wörtern.

90. Für die Lesung des Gottesnamens mit *u* (*muzδō*) läßt sich entschieden dessen neupersische Aussprache هُرْمُزْد *hurmuzd* geltend machen. So vokalisiert auch das Arabische. Aber die älteren Darstellungen des Namens wollen, soweit sie die Färbung des Vokals erkennen lassen, wenig dazu stimmen; vgl. Nöldeke, *BB. 4.* 67, Hübschmann, *Arm. Gramm. 1.* 82, Justi, *IranNamenb.* 7 ff., wo weitre Literatur verzeichnet ist. Die Griechen schreiben *α* (*Ἀνδρομασδης*, Ὡρομάζης) oder *ι* (Ὀρμίσδας); das selbe *i* zeigt auch das Armenische (որմիզդ *ormizd*) und, sofern der gesprochene Vokal in der Schrift ausgedrückt ist, das Assyrische, Syrische und Aramäische; endlich erscheint dieses *i* auch im Turfanpahlavi (s. Salemann, *Manich. Stud. 1.* 49), während das Inschriften-, Münzen- (s. Horn-Steindorff, *Sass. Siegelsteine* im Index) und Buchpahlavi den Vokal unbezeichnet lassen. Daß diese Zeugen für Andreas' Ansicht sprechen, wird man nicht behaupten können. Was aber die Tatsache angeht, daß das Wort in neupersischer Zeit mit *u* vokalisiert ist, so erinnere ich daran, daß auch das in seinem Konsonantenaufbau sehr ähnliche Wort für ‚Lohn' heute mit *u* gesprochen wird, مُزْد *muzd*, obgleich hier ein ursprachliches *i* zugrunde liegt, wie griech. *μισθός* usw. mit Sicherheit erweisen.

91. Zugunsten der Lesung *δruγvutōm*, Gen. Plur., wird Andreas jedenfalls auf die Schreibung des Dat. Plur. verweisen: [illegible] Str. 11, den er mit *δruγvuδβyō* darstellt. Im arsakidischen Text sei das für n̥ eingetretene *u* durch Waw (ו) ausgedrückt gewesen, die Transkriptoren hätten aber irrtümlich 𐬋 (*ō*) statt 𐬎 (*u*) dafür eingesetzt. Wegen des auffälligen 𐬋 im Wortinnern s. *GIrPhil. 1a.* 159 unter 57. In den guten Handschriften ist allermeist hinter dem 𐬋 der Trennungspunkt gesetzt, so daß die zu einem Wort zusammengehörige Zeichenreihe in zwei Wörter zerlegt erscheint. So viel dünkt mir ganz unzweifelhaft, daß das seltsame 𐬋 in einer Anzahl von Fällen allein auf einer mißverständlichen Auffassung der Textgestalter beruhen

Digitized by Google

kann. In jAw. (*hispō.səmna* — das wäre idg. **sispeḱomn*°, d. i. Part. Med. eines reduplizierten Präsens zu lat. *speciō*, *AirWb.* 1614 —), sowie in dem dazu gehörigen jAw. (*hispō.səntəm*) hat die zweite Silbe ganz sicher niemals einen Vokal gehabt von solcher Färbung, daß das Wawzeichen ein angemessener Ausdruck dafür gewesen wäre. Das selbe läßt sich von dem 𐬋 behaupten in: jAw. (*uzyō.rəntəm*; Part. Akt. des redupl. Präs.; *AirWb.* 183 m); gAw. (*mazdåŋhō.dūm*; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 1181); gAw. (*dīdraγžō.duyē*; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 772); gAw. (*vaēdō.dūm*; 2. Plur. Med.; *AirWb.* 1314); jAw. (*vīmanō.hīm*; *AirWb.* 1449; zur Bildung vgl. griech. ἔτειος, εὐμένεια usw.); u. a. Den idg. Vorformen all dieser Wörter wäre an der fraglichen Stelle ein *e* zuzuweisen.

92. Aber auch zugegeben, es sei das 𐬋 von (*drəgvō.dəbyō*) mit dem 𐬋 dieser Wörter nicht zusammenzuwerfen, es sei das dem 𐬋 im arsakidischen Text vorausliegende Waw wirklich bestimmt gewesen, einen dunklen Vokal darzustellen, — muß es denn dann gerade ein *u* gewesen sein? Aus § 51 wissen wir, daß nach ANDREAS jeder kurze *a*-Vokal in der Stellung vor einem Nasal zu *o* geworden war. Also der Akk. Sing., der Nom. Plur. zu dem besprochenen Dat. Plur. (*drəgvantəm*), (*drəgvantō*), sie lauteten °*vont*°. Kann sich nicht dieses *o* der ‚starken' Kasus in den ‚schwach'-stämmigen Dat. Plur. übertragen und an die Stelle des hier lautgesetzlichen Vokals geschoben haben? Das wäre genau der nämliche Vorgang, wie er in griech. χαρίεσσι vorliegt, das im Anschluß an χαρίεντες usw. für *χαρίασσι eingetreten ist; s. GMEYER, *GriechGr.*³ 410, BRUGMANN, *GriechGr.*³ 200, HIRT, *Hdb. d. griech. L&FL.* 267. Die gleiche Erklärung ist selbstverständlich auch auf den femininen Abl. Sing. jAw. (*drvō.iϑyāṯ*) des selben Adjektivs anwendbar; vgl. griech. χαρίεσσα. Aber — mutatis mutandis! — auch noch auf andre der von ANDREAS mit *u* aus *ṇ*, *ṇi* angesetzten Wörter, z. B. auf sein *urtāˣvuβyō̆* (vgl. BRUGMANN, *Grundriß* 2 *b*. 266) und *žusat*.

93. Die häufigste Wiedergabe des 𐬀 der Vulgata im ANDREAS-schen Urtext ist die durch *aˣ*. Wir finden es dafür in jeder Stellung,

Digitized by Google

einmal — in [Awestisch] (*jamaitī*) = *ža*^{x}*ma*^{x}*ti* — auch vor einem Nasal (s. § 51). Und es entspricht dieses a^x nicht nur jedem der drei kurzen idg. *a*-Vokale, sondern, wie in § 89 gezeigt worden ist, auch idg. *n̥* und *m̥*; somit all den Lauten der Ursprache, die im Indischen — und nach der bisher üblichen Annahme im Arischen — durch kurzes *a* vertreten sind. Man vergleiche dazu § 60, wo wir sahen, daß auch in ANDREAS' $\bar{a}^x$ jeder der drei idg. langen *a*-Vokale enthalten sein kann.

94. Als Belege dafür, daß a^x jedem der idg. kurzen *a*-Laute antwortet, führe ich an: 1. für idg. *a*: [Awestisch] (*ayaŋhā*) = *a*^{x}*yonhā*^{x}; s. lat. **aes, aēnus**; [Awestisch] (*apəməm*) = *a*^{x}*pomom*; s. griech. **ἀπό**; [Awestisch] (*asənō*) = *a*^{x}*sunō*; s. griech. **ἄκμων**; 2. für idg. *e*: [Awestisch] (*sravahī*) = *sra*^{x}*va*^{x}*hi*; s. griech. **κλέϝει**; [Awestisch] (*narəm*) = *na*^{x}*rom*; s. nosk. **nerum**, griech. **ἀνέρα**; [Awestisch] (*aipī*) = *a*^{x}*pi*; s. griech. **ἐπί**; 3. für idg. *o*: [Awestisch] (*yaṯ*) = *ya*^{x}*t*; s. griech. **ὅ**; [Awestisch] (*kaēnā*) = *ka*^{x}*inā*^{x}; s. griech. **ποινή**; [Awestisch] (*ašahyā*) = *urta*^{x}*hyo*, Gen. Sing.; s. griech. **ϑε]οῖο**; vgl. dazu § 40 mit Note.

Ich bin damit am Ende. Hoffentlich haben meine Zweifel und Einwürfe den Erfolg, daß ANDREAS das Erscheinen des versprochenen ‚zweiten Teils' (s. oben § 2) nunmehr recht beschleunigt.

Heidelberg, 1. Dezember 1909.

Digitized by Google

Die Rechtsbücher der syrischen Patriarchen und ihre Quellen.

Von

V. Aptowitzer.

Ende 1908 hat Eduard Sachau einen zweiten Band syrischer Rechtsbücher herausgegeben,[1] welche drei nestorianische Patriarchen: Chenanischo am Ende des vii., Timotheos und Jesubarnun im Anfange des ix. Jahrhunderts zu Verfassern haben.

Auf eine Anregung D. H. Müllers habe ich in einer größeren Abhandlung in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie zu Wien[2] die Rechtsbücher dieser drei Patriarchen auf ihre Quellen untersucht und dabei folgendes festgestellt:

1. Vom islamischen Recht, an dessen Einfluß man wegen Zeit und Heimat der Rechtsbücher zunächst denken müßte, ist in der Gesetzgebung dieser Patriarchen auch nicht die allergeringste Spur zu finden, wofür wir das zweifellos kompetente Zeugnis Ed. Sachaus haben, dem nur ein einziges Urteil des Patriarchen Chenanischo auf mohammedanischen Einfluß zurückzugehen scheint, welche Annahme aber in Wirklichkeit nicht notwendig ist.[3]

---

[1] *Syrische Rechtsbücher.* Herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau. Zweiter Band. Berlin 1908.

[2] *Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht.* Phil.-historische Klasse. Bd. 163, Abhandlung v. Wien 1909. In Kommission bei Alfred Hölder. — In meinem Artikel werde ich diese Abhandlung als SRT anführen.

[3] SRT, S. 14 f.; s. hier weiter unten S. 220.


Digitized by Google

2. Auch vom römisch-griechischen Recht ist in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen nur äußerst weniges zu finden. In einigen wenigen Entscheidungen treffen wohl die syrischen Juristen mit den Leges Constantini Theodosii Leonis zusammen, aber als Quelle der ersteren können diese Gesetze nicht angesehen werden.

3. Die gemeinsame Quelle, aus der die Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun geschöpft haben, ist das biblisch-talmudische Recht.[1]

Was den letzten Punkt betrifft, bin ich entfernten Ähnlichkeiten, bloßen Anklängen, Vermutungen und überhaupt jeder auch nur einigermaßen gezwungenen Ableitung sorgfältig und geflissentlich aus dem Wege gegangen und habe nur solche Bestimmungen des jüdischen Rechtes zum Vergleiche herangezogen, die vollkommene Entsprechungen bieten oder Prinzipien zum Ausdruck bringen, die auf den ersten Blick auch als Basis der Patriarchatsurteile zu erkennen sind. Ich konnte daher mit Recht das Ergebnis meiner Untersuchung als ein gesichertes ansehen.

Man stelle sich nun vor, welche Überraschung es für mich war, in einem kurz vor dem Erscheinen meines Buches veröffentlichten Artikel von J. Partsch,[2] in welchem neben anderen Rechtsquellen der nestorianischen Kirche[3] besonders die Rechtsbücher der drei Patriarchen behandelt werden, folgendes zu lesen:

‚Der größte Wert dieser Quellen liegt für unsere Forschung in der Tatsache, daß der syrisch-römische Spiegel, die leges Constantini Theodosii Leonis, diesem nestorianischen

[1] SRT, S. 2.

[2] *Neue Rechtsquellen der nestorianischen Kirche.* Von Professor Dr. J. Partsch in Genf. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Band xxx. Romanistische Abteilung. 46 S. 8°.

[3] I. *Die Konzilien- und Synodenbeschlüsse und damit zusammenhängende canones der nestorianischen Kirche* von anno 410—790, herausgegeben und übersetzt von O. Braun, Buch der Synhados, Stuttgart und Wien 1900. Französische Übersetzung von J. B Chabot in Synodicon orientale, Paris 1902. II. *Die Canones des Bischof-Metropoliten Simeon von Rêvârdešir . . .*, herausgegeben von Adolf Rücker. Leipzig 1908.


Digitized by Google

Rechtsleben geschichtlich zugrunde liegt ...[1] Es ist daher eine herzliche Freude für den Verf. dieser Zeilen, als erster aussprechen zu können, daß Mitteis' Lehre von der Einwirkung hellenistischen Rechtes auf das syrische Rechtsleben reiche neue Bestätigung durch diese neuen Quellen erhält'.[2]

Eine sorgfältige Prüfung der Schrift belehrte mich aber, daß die ,neue Bestätigung', welche die Mitteissche Lehre durch diese neuen Quellen erhalten soll, in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist.

Dies gilt — vorläufig — nur in bezug auf ,Syrische Rechtsbücher II', die allein in diesem Artikel den Gegenstand der Erörterung bilden sollen. Was nun diese betrifft, konnte ich nach der Lektüre des Partschschen Artikels folgende Sätze niederschreiben:

Selbst wenn Partsch' Zurückführungen auf griechisches Recht in sämtlichen von ihm herangezogenen Fällen richtig wären, würde der Einfluß des hellenistischen Rechtes im Vergleiche zu dem des jüdischen als ein verschwindend geringer bezeichnet werden müssen. Aber von Partsch' Aufstellungen und Ausführungen sind die meisten unzutreffend und unrichtig und unter den wenigen Fällen, in welchen wirklich eine Koinzidenz zwischen den Rechtsbüchern und griechischem Recht besteht, gibt es einige — und zwar die wichtigsten — wo diese Koinzidenz in gleicher Weise auch das jüdische Recht betrifft, so daß diese Fälle als neutral erklärt werden müssen. Zieht man von Partsch' Ableitungen die unrichtigen und die neutralen ab, so bleibt in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun vom griechischen Recht eben ,äußerst weniges'.

Dafür, und zwar nur dafür, soll hier der Beweis erbracht werden, indem wir Partsch' Beweisführung Schritt für Schritt folgen und die erwähnte Subtraktion durchführen.

Bevor ich aber den eigentlichen Beweis antrete, muß ein Punkt, der zwar nicht streng zur Beweisführung gehört, aber doch wichtig

[1] Von mir gesperrt. Dies auch für die weiteren Stellen aus P.s Artikel.
[2] S. 13, 15.


Digitized by Google

ist, kurz erledigt werden. Es ist die Behauptung Partsch', daß einige Bestimmungen des Patriarchen Timotheos, welche weder seine Vorgänger, noch seine Nachfolger kennen, willkürliche Erfindung des Timotheos seien, ohne jemals praktische Geltung gehabt zu haben.

Als einen wichtigen Beleg für diese Behauptung führt er folgendes an:

‚Nach der Rechtsübung, die für ihn die geltende ist, erbt die Tochter nicht neben dem Sohn nach dem Vater, die Schwester nicht neben Brüdern nach dem Bruder. Der Patriarch gibt hier der Tochter oder Schwester ein Erbrecht auf ein Zehntel des Nachlasses, wenn sie nicht ausreichend durch eine Ausstattung oder eine sonstige Zuwendung aus dem väterlichen Vermögen versorgt ist. Ebenso soll die Gattin nach dem Tode des Mannes, wenn sie aus der Hausgemeinschaft scheidet, außer ihrer δωρέα und φερνή ein Zehntel des in der Ehe gemachten Errungenschaftsgutes oder gar ein Zehntel des Nachlasses erhalten. Diese Einzehntel-Teile sind willkürliche Erfindungen des Timotheos (§ 58), vgl. auch die Erwägung bei Simeon 13. Die canones des Jesujabh I (anno 585) kennen als einen Typus der lokalen Statuarrechte, daß die Frau φερνή und δωρεά bekommt, also ähnlich L. 92 R. II 44, R. III 93 Abs. 4. Und der Nachfolger des Timotheos weiß auch nichts von dem Zehntel für die Gattin, ebensowenig wie für die Tochter oder Schwester‘.[1]

Dem gegenüber genügt es, meine Ausführung über dieses Zehntel für die Tochter oder Schwester[2] hieher zu setzen:

Timotheos § 52:	Talmudisches Recht:
‚Wenn seine Eltern gestorben sind, wird sein Nachlaß zu gleichen Teilen unter seine Brüder verteilt, während die Schwestern ein Zehntel des Nachlasses zu ihrer	Die Tochter, die von ihren Brüdern unterhalten wird, bekommt ein Zehntel des Vermögens,‘ ‚aber nur wenn man den Vater nicht schätzen kann (in bezug auf

[1] S. 11 f.

[2] SRT, S. 72 f.

Digitized by Google

φερνή hinzubekommen, wenn nicht ihr Vater sie (versorgt hat) nach seinen Verhältnissen und weder im Leben noch im Tode ihnen (das ihnen Zukommende) zugewendet hat.‘

die Größe des Betrages, den er seiner Tochter gegeben hätte), wenn man aber dies abschätzen kann, richtet man sich nach dieser Schätzung.‘

Bezüglich des Anteiles der Tochter decken sich die Bestimmungen des Patriarchen mit den Satzungen des talmudischen Rechtes in geradezu merkwürdiger Weise. Auch nach talmudischem Rechte bekommt die Tochter als Ausstattungsbeitrag ein Zehntel des väterlichen Vermögens, sowohl vom Vater selbst, als auch von den Erben. Diese sind außerdem noch verpflichtet, der Tochter einen standesgemäßen Unterhalt zu gewähren. Und auch hier ist das Zehntel nicht das ursprüngliche und ist nur für die Fälle bestimmt, wo man nicht weiß, wieviel der Vater der Tochter gegeben hätte.

Angesichts dieser Übereinstimmung zwischen dem Patriarchen und der talmudischen Satzung, die bei der jüdischen Bevölkerung Babyloniens auch herrschender Brauch war, dürfte auch Partsch seine Behauptung, das eine Zehntel für die Tochter oder Schwester sei eine ‚willkürliche Erfindung‘ des — in Bagdad lebenden und amtierenden — Timotheos, nicht aufrecht halten wollen, sondern meiner Konklusion zustimmen: ‚Da der Patriarch Timotheos seine Bestimmung, daß die Tochter ein Zehntel des väterlichen Vermögens bekommt, weder aus syrischen Rechtsquellen, noch aus einem syrischen Rechtsbrauch schöpfen konnte, und da diese Bestimmung auch allen anderen in Betracht kommenden Rechten, mit Ausnahme des talmudischen, fremd ist, so muß man notwendig das talmudische Recht und den jüdischen Brauch als Quelle des Patriarchen ansehen.‘[1]

Aus dem Zehntel als Anteil der Tochter am Nachlaß des Vaters erklärt sich das Zehntel, welches die Witwe vom Nachlaß

[1] SRT, S 74.

Digitized by Google

des Gatten bekommt und die geschiedene Gattin, wenn der Mann die Scheidung verschuldet. Ob dies bloß mechanische Gleichmachung ist oder, wie ich ausgeführt,[1] aus tieferen Gründen geschieht, ist für die Quellenfrage irrelevant.

Und nun zur eigentlichen Beweisführung.

S. 14: ‚Im Vermögensrecht tritt bei Chenân. xxiv derselbe unrömische Rechtsgedanke hervor, der in den Versionen L. 64 R. ii 109 Arm. 107 eine Rolle spielt. Chenânischô beschäftigt sich mit dem Falle, daß der Ehemann eine Geldsumme, die zur φερνή seiner Gattin gehörte, zum Ankauf eines Besitzes, wohl eines Grundstücks verwendet habe, der zum Gemeinschaftsgut der zwischen ihm und seinen Brüdern bestehenden societas omnium bonorum gehöre. Der Patriarch entscheidet ganz nach dem Gedanken, von dem jene Versionen ausgehen: ‚Wenn festgestellt wird, daß jenes Geld seiner Frau gehörte, so gehört auch der Besitz, der mit jenem Gelde gekauft worden ist, seiner Frau.‘

Dieser Rechtsgedanke wird auch im talmudischen Recht in voller Schärfe ausgesprochen:

‚Wenn jemand erwachsene und minderjährige Kinder hinterläßt und die erwachsenen vermehren das Vermögen, so haben sie für die Mitte (d. h. die Erbmasse) vermehrt.‘ ‚Haben sie Frauen heimgeführt und diese ihnen Immobilien in die Ehe gebracht, so nimmt jeder das, was ihm gehört . . . Haben sie Gerätschaften mitgebracht, so nimmt jeder das, was er (als das Seinige) erkennt.‘[2]

Da diese talmudische Satzung spätestens aus dem ii. Jahrhundert stammt, so ist sie als die Quelle des ‚unrömischen Rechtsgedankens‘ im syrisch-römischen Spiegel selbst anzusehen.

S. 14: ‚Im ehelichen Güterrecht ist die Erinnerung an die allerdings anscheinend längst unpraktisch gewordene Bestimmung der justinianischen Nov. 97 über die Gleichheit von dos und donatio noch nachweisbar (Timoth. 62).‘

---

[1] SRT, S. 75 f.

[2] Toseftha Baba Bathra x 5 (ed. Zuckermandel 412 [4]), Text SRT, S. 45.


Digitized by Google

Das stimmt. Aber in demselben Paragraph sagt Timotheos:

‚Wir aber haben bestimmt, daß die δωρεά nur 400 Zûz betragen soll, wobei wir reiche Leute im Auge haben.‘

Timotheos statuiert also trotz der Erinnerung an die justinianische Novelle einen neuen Modus. Und woher hat er diesen? Aus dem talmudischen Recht und dem jüdischen Brauch. Im talmudischen Recht beträgt die normale δωρεά 200 Zûz für die Jungfrau und 100 für die Witwe. In Priesterfamilien aber und in anderen vornehmen Kreisen pflegte die δωρεά mit 400 Zûz bemessen zu werden. In gaonäischer Zeit finden wir diesen Betrag der δωρεά in manchen Gegenden Babyloniens allgemein gebräuchlich.

Die δωρεά im Betrage von 400 Zûz kennt auch Jesubarnun: § 43 ‚Wenn ein Mann heiratet, gibt er seiner Frau [eine δωρεά im Betrage] von 100 bis 400 Zûz.[1]

S. 14: ‚Endlich ist im Erbrecht das Tochtererbrecht zu gleichen Teilen neben den Söhnen, wie es in den Leges auftritt, wenigstens noch als lokales Recht bei Jesub. 51, 113 in Geltung. Noch canon xxiv der Synode Jesujabh i (anno 585 p. C.) scheint als gemeines Recht vorauszusetzen, daß die Tochter einen Sohnesanteil erbt; auch Chenân. xxv wendet dieses Recht an.‘

Von dieser Ausführung ist nur die Angabe betreffend Jesubarnun sicher, alles andere aber unrichtig.

Seine Annahme in bezug auf canon xxiv der Synode Jesujabh i begründet Partsch folgendermaßen: ‚Chabot p. 417: die Gattin des Erblassers, die neben den Söhnen auf einen Kopfteil eingesetzt ist, hat die Wahl zwischen der Rückgabe der dos und dem Erbteil. Dabei ist einmal nur der ‚männliche Erbe‘ erwähnt, ein andermal der ‚Erbteil, wie er den männlichen Erben oder den Töchtern gegeben wird.‘

Die Schwäche dieser Begründung springt in die Augen. Warum soll die zweite Stelle maßgebender sein als die erste, in der nur vom männlichen Erben die Rede ist? und wie ist nach Partsch

[1] SRT, S. 84.



ein Ausgleich zwischen den beiden Stellen möglich? In der Tat ist ein Ausgleich nur bei der Annahme möglich, daß die Töchter, wie nach der ersten Stelle, nicht erbberechtigt sind und daß sie in der zweiten Stelle nur für den Fall der Ermangelung von Söhnen als Erben genannt werden, wie in allen anderen Rechten, welche die Töchter nicht zur Erbschaft berufen.

Was aber Chenanischo xxv betrifft, ist Partsch' Behauptung unzutreffend und die allgemeine Form der Angabe ohne Nennung des Spezialfalles und ohne die Erwähnung, daß bei Chen. auch der entgegengesetzte Standpunkt zur Geltung kommt, muß irreführen. Denn Chen. xxi § 5 kennt kein Erbrecht der Tochter, sondern bestimmt für sie, wie das talmudische Recht und Timotheos, bloß einen Ausstattungsbeitrag nach den Verhältnissen des Vaters:

‚Die Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, muß am Tage ihrer Verheiratung dasjenige bekommen, was ihr Vater ihr zu seinen Lebzeiten gegeben haben würde.'[1]

Dieser Entscheidung widerspricht Urteil xxv nicht. Denn dort handelt es sich nicht um Tochter und Sohn, sondern um Tochter und Sohnestochter: ‚Das übrige Vermögen aber, das von ihrer aller Vater hinterlassen ist, soll seiner Tochter und seiner Sohnestochter zum Vorteil gereichen, zu gleichen Teilen sollen sie den Besitz ihrer Eltern (d. i. ihres Vaters, bezw. Großvaters) erben, die Tochter und die Sohnestochter.'

Es ergibt sich nun aus Chen. xxi § 5 und xxv das Prinzip, daß die Tochter zwar nicht neben dem Sohn erbt, aber gleichberechtigt ist mit der Sohnestochter. Dies ist die Satzung der Sadduzäer, nach welcher noch in talmudischer Zeit manche Richter zu judizieren pflegten und die auch von einigen karäischen Lehrern akzeptiert wurde.[2]

Die Abhängigkeit Chenanischos von diesem sadduzäischen Prinzip zeigt sich auch in folgender Tatsache.

[1] Dies kennt P. S. 20.

[2] SRT, S. 24 f. 82

Aus der Diskussion zwischen den Sadduzäern und ihren Gegnern ergibt sich für die ersteren die Konsequenz: die Sohnestochter repräsentiert nicht ihren Vater gegenüber ihrem Onkel.[1] Und genau so entscheidet Chenan. in Urteil x.

Auf diesem Prinzip beruht auch Jesubarnun § 52, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Töchter nur dort ihren Vater repräsentieren, ‚wo die Töchter neben ihren Brüdern erben'.

Aus dem sadduzäischen Standpunkt erklärt sich auch die auffallende Tatsache, daß Timotheos einerseits in so schroffer Weise der Tochter das Erbrecht abspricht und andererseits Tochterstochter und Tochtersohn gleichmäßig erben läßt, ‚denn, wenn die Erbschaft in Ermangelung von Männern auf die Weiber übergeht, dann teilen sie untereinander zu gleichen Teilen.' Dies ist nichts anderes als eine Ausdehnung der sadduzäischen Satzung von der Gleichberechtigung der Tochter mit der Sohnestochter.[2]

Die deutlichsten Spuren des griechischen Einflusses findet Partsch im Intestaterbrecht und im Dotalsystem unserer syrischen Quellen. Bezüglich des ersteren führt er folgendes aus:

‚Mitteis hatte ausgesprochen, ‚daß die Erbfolgeordnung des syrischen Spiegels nichts ist als ein durch spätere, im römischen Sinn erfolgte Reformierungen verdorbenes griechisches Intestaterbsystem.' Mit dem Intestaterbrecht der Leges verglich er das attische Intestaterbrecht, wies nach, daß die Abweichungen der Leges augenfällig mit der römischen Gesetzgebung übereinstimmten, und erhielt durch Streichung dieser Einschiebungen ein hypothetisches griechisch-syrisches Erbrecht, das bis auf eine Einzelheit, nämlich das Erbrecht der Mutter gegenüber dem Kinde, mit der attischen Überlieferung übereinstimmte.

Dieses syrisch-griechische Erbsystem, das seither nur von David Heinr. Müller angezweifelt und von Mitteis und Rabel mit Erfolg verteidigt worden war, ist nun aus dem Dämmer der bloßen Hypo-

[1] SRT, S. 25.
[2] Tim. § 91, SRT 82.

Digitized by Google

these herausgetreten: unter den mehreren in den lokalen Gewohnheitsrechten nachweisbaren Systemen ist eines, und zwar dasjenige, das für die Patriarchen Timotheos und Jesubarnun das ordentliche ist, eben das System, das Mitteis vermutet hatte ... Eine Verknüpfung dieses Systems mit dem jüdischen Erbrecht der Mischna und des Talmuds ist ausgeschlossen, da das jüdische Recht bei ganz ähnlicher Behandlung der Parentelenfolge kein Erbrecht der Mutter und keines der mütterlichen Kognaten kannte.'[1]

Dies ist die Behauptung Mitteis', deren Unrichtigkeit schon Müller zur Genüge nachgewiesen hat. Neu sind nur einige Argumente Partsch' gegen Müller, die ebenso unrichtig und haltlos sind. Bevor aber dies gezeigt wird, müssen einige Punkte in der bisherigen Ausführung Partsch' richtig gestellt werden.

1. P. behauptet, daß Mitteis' System nur von D. H. Müller angezweifelt worden war. Dies widerspricht den Tatsachen.

Bereits K. Voigt ist für die mesopotamische Herkunft des syrischen Partikularismus eingetreten,[2] wie schon früher Bruns angenommen hat, daß dieser Partikularismus auf altsyrischem Landrecht beruhe. Und der ausgezeichnete Papyrusforscher C. Wessely schreibt: ,Gewiß spricht die innere Wahrscheinlichkeit für Müllers Beweisführung S. 275 ff., daß in dem syrisch-römischen Rechtsbuch an solchen Stellen, die keine genügende Erklärung im römischen Recht haben, Spuren des Einflusses der altsemitischen Gesetze zu erkennen sind, nicht etwa Spuren der griechischen Rechtsentwicklung.'[3] Auch Josef Kohler hat Mitteis' Hypothese nicht bloß angezweifelt, sondern mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen. Kohler akzeptiert im allgemeinen Müllers Aufstellungen über das syrisch-römische Rechtsbuch restlos und rückhaltslos[4] und schreibt im be-

---

[1] S. 17—19.

[2] *Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1893, S. 210 ff. Vgl. D. H. Müller, *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi* (= SRH) S. 6.

[3] *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, 1904, S. 143. SRH S. 6.

[4] *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* xix S. 103 ff. Vgl. D. H. Müller, *Semitica* ii S. 57—61; Aptowitzer in J. Q. R. 1907 S. 610 f.

Digitized by Google

sonderen bestreffend das Erbrecht: ,Wenn aber Mitteis annimmt, daß auch das Erbrecht ein griechisches gewesen ist, so ist einerseits der. Nachweis nicht im mindesten erbracht und andererseits verstößt er gegen alle geschichtlichen Ähnlichkeiten[1]... Allein von einer Entlehnung aus dem griechischen Rechte kann keine Rede sein, jedenfalls spricht die Gleichheit einiger Bestimmungen in keiner Weise dafür. Es ist nicht griechisches, sondern altsyrisches Recht.'[2]

2. Nach Partsch' Darstellung muß man annehmen, daß die Erbsysteme Tymotheos' und Jesubarnuns sich vollständig decken. Dies ist unrichtig. Gerade in dem Punkte, der in der Kontroverse Mitteis-Müller die Hauptrolle spielt, in bezug auf das Erbrecht der mütterlichen Verwandten, weicht Jesubarnun von Timotheos ab, indem er § 61 Abs. 7 ausdrücklich hervorhebt: ,Dagegen sind die Brüder und Schwestern der Mutter von dieser Erbschaft (am Nachlasse der Tochter) ausgeschlossen.'[3]

P.s Argumente gegen Müllers Ausführungen lauten folgendermaßen:

1. ,Daß jemals die Mutter nach jüdischem Rechte (ob biblisch, talmudisch, sadduzäisch oder karäisch) den Erblasser mit Ausschluß seiner Geschwister[4] beerbt hat, scheint auch Müller nicht behaupten zu können.'

Diese Behauptung trifft nicht zu. In der von Müller[5] angeführten Talmudstelle heißt es nach der Deduktion aus der Bibelstelle ausdrücklich: ,der Stamm der Mutter ist also genau so zu behandeln wie der Stamm des Vaters. Wie beim Stamm des Vaters der Vater den Sohn beerbt, so auch beim Stamm

---

[1] *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft* XIX S. 104.

[2] Ibid. S. 105.

[3] Bei dieser Gelegenheit will ich eine Angabe in SRT berichtigen. S. 107 Nr. 5 im Erbrecht Jesubarnuns muß es für: [Vater] (nicht Mutter) heißen: [Vater] (und) Mutter. Danach auch S. 106 zu berichtigen.

[4] Von P. gesperrt.

[5] SRH S. 14.

Digitized by Google

der Mutter beerbt die Mutter ihren Sohn.' D. h. also: wie der Vater seinen Sohn mit Ausschluß seiner Geschwister beerbt, so beerbt auch die Mutter ihren Sohn mit Ausschluß seiner Geschwister.[1]

2. 'Jedenfalls steht „das Geschlecht" in Num. 27. 11, selbst wenn man darin die Kognaten sehen wollte, nach den Geschwistern.'

Auch dieses Argument ist nicht zutreffend. Die Karäer, die in Num. 27, 11 auch die Familie der Mutter angedeutet finden, folgern daraus das Erbrecht der mütterlichen Verwandten,[2] diese stehen aber auch in allen anderen Erbsystemen — im griechischen, in dem der Leges, im hypothetischen Mitteis' und in dem des Timotheos — nach den Geschwistern.

3. 'und hat die einzige juristisch ernst zu nehmende jüdische Praxis, in welcher Müller das Erbrecht der Mutter nachweist, nämlich die Übung der Karäer, einer jüdischen Sekte, die im 8. Jahrhundert p. C. ohne deutliche Vorgeschichte auftaucht (The Jewish Encyklopedia, v. Karaites and Karaians 1904) nichts mit den syrischen Leges, noch mit den Rechtsanschauungen der Nestorianer zu tun: jene Karäer lassen die Mutter nur erben, wenn der Erblasser keinen Vater hat und auch keine Deszendenz vom Vater da ist. Aber nach den Leges erbt die Mutter mit[3] dieser Deszendenz, nach den nestorianischen Patriarchen gar vor[3] ihr und neben[3] dem Vater des Erblassers selbst.'

Hier ist die Angabe in bezug auf das Alter der karäischen Tradition unzutreffend. Der Zusammenhang zwischen Karäern und Sadduzäern ist heute nicht mehr zweifelhaft.[4]

---

[1] Baba Bathra 114b. Vgl. SRT, S. 78.

[2] Jehuda Hadassi in Eschkol ha-Kofer 99b: 'Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter sowie die des Vaters gemeint sei.' Vgl. SRH, S. 17 f.; SRT, S. 79.

[3] Von P. gesperrt.

[4] Vgl. Aptowitzer in J. Q. R. 1907, S. 608, und *Anzeiger der Kais. Akademie* vom 2. März 1910.

Digitized by Google

Die Behauptung aber, ‚jene Karäer lassen die Mutter nur erben, wenn der Erblasser keinen Vater hat', ist unrichtig. In einer der von Müller angeführten karäischen Stellen heißt es ausdrücklich: ‚Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheiden, daß Vater und Mutter unter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.'[1] Richtig ist bloß, daß die Karäer die Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben lassen, dies tun aber auch die nestorianischen Patriarchen. Denn Partsch' Behauptung, daß nach den nestorianischen Patriarchen die Mutter vor der Deszendenz erbt, ist unrichtig, wie der Wortlaut folgender Paragraphen zeigt:

1. Timotheos, § 51: ‚Ein Mann stirbt und hinterläßt einen Sohn, eine Tochter, Vater, Mutter und Frau. Es beerben ihn sein Sohn und seine Frau, wenn sie Witwe bleibt ... Wenn der Vater oder die Mutter des Verstorbenen arm sind, so müssen sie aus der Habe ihres Sohnes erhalten werden, solange der Sohn und die Frau des Erblassers leben. Wenn aber Sohn, Tochter und Frau sterben, beerben ihn sein Vater und seine Mutter.'

Solange also Deszendenz lebt, haben Vater und Mutter nur Anspruch auf Unterhalt, und selbst dies nur, wenn sie arm sind. Von einem Erbrecht ist keine Rede.

2. Timotheos § 52: Solange sein Vater und seine Mutter leben, beerben sie ihn, falls er seinerseits keine Kinder hat.'

3. Timotheos § 87: ‚Wenn aber die Kinder kinderlos sterben, fällt die Erbschaft ungeteilt von den Kindern auf die Eltern zurück.'

4. Timotheos § 63, Abs. 4: ‚Wenn der Vater oder die Mutter des kinderlos Verstorbenen noch leben, so beerben sie ihn, denn sein Nachlaß aszendiert, **weil er keine Deszendenz hat.'**

Daß Jesubarnun die Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben läßt, folgt deutlich aus § 61.

---

[1] Müller, SRH, S. 30, Anm. 1. Text in SRT, S. 33, Anm. 2.


Digitized by Google

5. Jesubarnun § 61: ‚Wenn dagegen diese Töchter sterben, ohne Kinder zu hinterlassen, fällt ihr ganzes Vermögen ihrer Mutter zu.'

Timotheos betont also in vier Paragraphen ausdrücklich, daß Vater oder Mutter nur in Ermangelung von Deszendenz erben. Dazu kommt noch § 55, wo bloß vom Vater die Rede ist.

6. Timotheos § 55: ‚Denn nur dann geht die Erbschaft rückwärts auf den Großvater zurück, wenn männliche oder weibliche Erben nicht vorhanden sind. Wenn dagegen Erben vorhanden sind und wir nun die Erbschaft zum Großvater zurückwenden wollten, würden wir offenkundig gegen den Willen Gottes, der in seiner Menschenfreundlichkeit Erben verliehen hat, handeln. Würden wir sie doch der Erbschaft ihres Vaters berauben.'

Daß die Mutter ein größeres Recht hat als der Vater, wird doch wohl niemandem einfallen zu behaupten. Wie kann nun Partsch, abgesehen von der Unrichtigkeit seiner Angabe in bezug auf die nestorianischen Patriarchen, die Behauptung aufstellen, daß die Mutter vor der Deszendenz erbt, wenn in allen Erbsystemen, wo die Eltern ein Erbrecht besitzen, selbst der Vater erst nach der Deszendenz zur Erbschaft berufen wird?

Daß nach den Leges die Mutter mit der Deszendenz erbt, ist unrichtig, da diese der Mutter nur neben den Geschwistern einen Kopfteil zusprechen, wie auch Partsch selbst S. 18 angibt. Es ist nun interessant und wichtig, daß noch im x. Jahrhundert dem Gaon Sa'adia ein Fall zur Entscheidung vorgelegt wurde, wo die Mutter neben dem Bruder des Erblassers einen Erbanteil beanspruchte. Sa'adia entschied natürlich im Sinne des rezipierten talmudischen Rechtes gegen die Mutter, aber die Möglichkeit solcher Prozesse und die Tatsache, daß sie nicht kurzerhand von dem zuständigen Ortsgericht entschieden wurden, sondern vor den obersten Gerichtshof des Gaonats gebracht werden mußten, beweist, daß das Erbrecht der Mutter selbst in nachtalmudisch-rabbanitischen Kreisen nicht als absolut ausgeschlossen galt.[1]

[1] SRT, S. 79.

Digitized by Google

Wir haben nun gesehen, daß eine Verbindung zwischen dem syrischen und dem talmudisch-jüdischen Erbrecht wohl möglich ist, da beide Systeme sich lückenlos decken. Also selbst wenn eine solche Übereinstimmung auch zwischen dem syrischen und dem attischen Erbsystem vorhanden wäre, könnte das syrische System auf das jüdische zurückgehen. In Wirklichkeit aber besteht zwischen dem syrischen und dem griechischen Erbrecht eine äußerst wichtige Differenz, die nämlich, daß, wie Mitteis selbst zugibt, das Erbrecht der Eltern im griechischen System nicht nachgewiesen werden kann, und nach der Annahme vieler auch nicht bestanden hat. Diese Differenz, durch die die Sukzessionslinie gerade in der Mitte durchbrochen wird, ist ja viel bedeutender als die vermeintliche Differenz zwischen dem syrischen und jüdischen System in bezug auf das Erbrecht der mütterlichen Kognaten, von der das Linealsystem nicht betroffen wird. Und wenn Partsch für das Erbrecht der Eltern im griechischen Recht eine verschollene Bestimmung des Pittakos geltend macht,[1] so kann doch dieser Satz nicht mehr Bedeutung beanspruchen als die nicht rezipierte Ansicht des Talmuds und die Praxis der Karäer.

Zugegeben aber, daß im griechischen System das Erbrecht der Eltern Regel war, so stimmt ja das attische Erbsystem bis auf einen, die Parentelenordnung gar nicht tangierenden Punkt mit dem biblisch-talmudischen Erbrecht überein, so daß die griechische Erbordnung selbst nur aus der Rezeption des jüdischen Systems erklärt werden kann.[2] Es ist daher ganz bedeutungslos, wenn P. weiter ausführt:

‚Die wesentlichen Gesichtspunkte zeigen genaue Übereinstimmung mit dem griechischen Parentelensysteme der attischen Ordnung: nach den Geschwisterkindern von Vaterseite kommt das Geschlecht der Mutter zur Erbfolge.‘[3]

---

[1] S. 20 f.

[2] Wie Müller ausgeführt hat.

[3] S. 20.

Digitized by Google

Dieser Gesichtspunkt ist, wie wir gesehen, nicht gar so sehr wesentlich, da er nur den letzten Punkt in der Sukzessionslinie bildet.

‚Die Erbfolge erfolgt nach Parentelen.‘[1]

Dasselbe ist ja auch im jüdischen Recht der Fall, wie P. selbst S. 19 hervorgehoben hat.

‚Es gilt in der einzelnen Parentel das griechische κρατεῖν τοὺς ἄρρενας καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἀρρένων (T. 82: Solange männliche Erben vorhanden sind, werden sie zur Erbschaft berufen: Wenn männliche Erben nicht mehr vorhanden sind, fällt die Erbschaft den weiblichen Erben zu).‘[1]

Ist dieser Grundsatz nur griechisch? Heißt es denn nicht Num. 27, 8: ‚Wenn jemand stirbt und keinen Sohn hat, sollt ihr sein Erbe übertragen auf seine Tochter?‘

‚Besonders bemerkenswert ist die Zurücksetzung der Töchter hinter den Söhnen.‘[1]

Gilt nicht dasselbe auch im biblisch-talmudischen Recht?

Partsch macht weiter geltend, daß ‚einer der markantesten Züge des attischen Erbrechtes auch unseren Quellen eignet‘, nämlich:

‚Das attische Erbrecht hat die Tendenz, das Vermögen dem οἶκος zu wahren, dessen Haupt der Erblasser ist, oder, wenn kein Abkömmling vorhanden war, jedenfalls dem οἶκος, dem er durch Geburt oder Adoption angehört. In erster Richtung ist die nach solonischem Recht bestehende Unfähigkeit bezeichnend, bei Vorhandensein von Söhnen deren Erbrecht durch eine Verfügung auf den Todesfall zu beeinträchtigen. Dieselbe Tendenz beherrscht deutlich unser syrisches Erbrecht: Allerdings kennt es — vielleicht unter kirchlichem Einfluß — eine weitergehende Befugnis zur Enterbung des entarteten Sohnes als nach den Leges. Aber eine grundlose Übergehung oder Enterbung des Sohnes ist

[1] S. 20. — Hier hatte Partsch die Gelegenheit, die Theorie vom ‚reinen Samen‘ zu erwähnen, auf die Mitteis und seine Anhänger so großes Gewicht gelegt haben, der aber durch Müller jede Basis entzogen wurde (vgl. Semitica I, S. 30 ff.). Partsch' Schweigen darüber muß als Zustimmung gedeutet werden.



doch nicht möglich. Und wenn Jesub. 53. das zugunsten der Kirche errichtete Testament gegen die verheiratete und ausgestattete Erbtochter gültig sein läßt, klingt auch hier durch, daß die Söhne jedenfalls durch ein väterliches Testament ohne Vorliegen eines Enterbungsgrundes nicht ausgeschlossen werden.'[1]

Wieder ein alter Bekannter: es ist das Noterbrecht, welches schon Mitteis als eine der wichtigsten Stützen seiner Hypothese betrachtete. Gegen Mitteis hat aber D. H. Müller folgendes geschrieben:

,Eine weitere, „stärkere und sehr wertvolle" Konkordanz zwischen beiden Rechten will Mitteis in dem Noterbsystem erkennen. In meinem Hammurabi-Buch S. 284 besprach ich diesen Punkt und sagte also: „Was Mitteis über das syrische Noterbrecht sagt, ist vollkommen richtig. Er bezeichnet als den Kernpunkt desselben den § 9 der Londoner Handschrift . . . Er stellt auch alle Stellen zusammen, welche beweisen, daß die Kinder die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind. Hierin hat er unzweifelhaft recht. Daß dies aus dem römischen Rechte nicht erklärt werden kann, darin stimmen Bruns und Mitteis überein. Wenn aber Mitteis diese ganze Erscheinung aus dem griechischen Rechte erklären will, indem er sagt: „Eine Enterbung im römischen Sinne ist den Griechen absolut fremd; nur die bei Lebzeiten des Vaters unter Einwilligung der staatlichen Autorität durchgeführte feierliche Verstoßung vermag dem ungeratenen Kinde das Erbrecht zu nehmen!", so möchte ich dagegen auf Hammurabi § 168—169 hinweisen, wo es ausdrücklich heißt, daß der ungeratene Sohn nur durch richterlichen Spruch verstoßen werden kann. Daß die Erbschaft den Kindern zufällt, und daß sie die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind, geht mit einer nicht mißzuverstehenden Deutlichkeit aus dem Gesetze Hammurabis hervor!"

Darüber schweigt Mitteis in seiner Gegenkritik ganz und man darf wohl sagen: qui tacet consentire videtur.'[2]

---

[1] S. 21.

[2] SRH, S. 33, 34.


Digitized by Google

Inhaltlich dasselbe führt auch Kohler gegen Mitteis aus.[1] Für Partsch aber genügt es, Mitteis' Aufstellung zu wiederholen, ohne die Gegenbeweise zu erwähnen — was jedoch unzuläßig ist.

Und auch das talmudische Recht kann hier herangezogen werden. In diesem ist zwar eine Übergehung rechtlich möglich, aber Enterbung im eigentlichen Sinne, d. h. Ausschließung vom Erbrecht durch eine Verfügung für den Todesfall, ausgeschlossen, also genau wie im attischen Recht und in § 9 des syrisch-römischen Rechtsbuches, wo ebenfalls nur von Enterbung durch testamentarische Verfügung die Rede ist. In der Mischnah Baba Bathra 126ᵇ heißt es:

‚Wenn jemand sagt . . . N. N., mein Sohn, soll nicht erben mit seinen Brüdern, so hat er nichts gesagt (seine Worte sind ungiltig), weil seine Verfügung gegen die Vorschrift der Torah verstößt.‘[2]

Das Noterbsystem des syrisch-römischen Spiegels kann also ebensogut aus dem talmudischen Recht stammen wie aus dem griechischen. In Wirklichkeit aber steht das syrisch-römische Rechtsbuch auch in diesem Punkt dem jüdischen Recht viel näher als dem attischen. Während nämlich in diesem — nach Partsch' Darstellung der fraglichen Bestimmung — selbst eine bloße Beeinträchtigung des Erbrechts des Sohnes unstatthaft ist, wird in L. § 9 des syrisch-römischen Spiegels Enterbung bei Abfertigung mit einem geringen Vermögensteil als zulässig erklärt. Dies ist ein Satz des jüdischen Rechtes: ‚Der Vater hat das Recht, seinen nicht erstgeborenen Sohn mit einem geringen Geschenk abzufertigen.‘[3] In dieser Form kommt zwar dieser Satz im Talmud nicht vor, inhaltlich aber ist er in mehreren Bestimmungen der Mischnah und anderer tannaitischer Quellen ent-

---

[1] *Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft*, xix, S. 110: ‚Auch das Noterbrecht des syrisch-römischen Rechtsbuches ist durchaus nicht griechisch.‘ Vgl. D. H. Müller, Semitica ii, S. 59.

[2] האומר איש פלוני בני ... לא ירש עם אחיו לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה.

[3] יכול האב לפטור את בנו פשוט במתנה כל שהו. Vgl. Aptowitzer, J. Q. R., 1907, S. 609.


Digitized by Google

halten.[1] Der Satz selbst kommt zuerst in einem gaonäischen Werk vor, das aus dem Anfang der zweiten Hälfte des viii. Jahrhunderts stammt,[2] aber größtenteils talmudische Traditionen überliefert.[3]

Was nun die nestorianischen Patriarchen betrifft, so gibt P. selbst zu, daß zwischen ihnen und den Leges eine Differenz besteht. Diese Differenz ist aber keineswegs so harmlos, wie man nach Partsch' Ausdrucksweise annehmen könnte, sondern ganz erheblich und von prinzipieller Bedeutung. Während nämlich die Leges auch dann eine Abfertigung fordern, wenn die Enterbung den mißratenen Sohn trifft, ist in diesem Falle nach den Patriarchen eine Abfertigung nicht nötig. P. meint, diese ‚weitergehende Befugnis zur Enterbung des entarteten Sohnes' sei vielleicht unter kirchlichem Einfluß entstanden, er kann also eine darauf bezughabende kirchliche Satzung nicht namhaft machen. Dagegen kann ich auf die Tatsache hinweisen, daß in der orientalischen Kirche umgekehrt eine dem entarteten Sohne sehr günstige Anschauung herrschte. So bestimmt der armenische Bischof Mechitar Gosch:

‚Betreffs der Söhne, die ihren Eltern nicht gehorchen, so mögen gleichwohl diese ihnen den ihnen an ihrem Vermögen gebührenden Anteil verabfolgen.'[4]

Diese Satzung geht auf Kanon 27 des heil. Basilius von Caesarea zurück.[5] Die syrischen Patriarchen hingegen halten die Enterbung des ungehorsamen Sohnes geradezu für ein gutes Werk.

---

[1] Vgl. *Responsen der Gaonim,* ed. Harkavy, Nr. 260, S. 134, SRT, S. 95. Vgl. auch Halachoth Pesukoth, ed. Schloßberg, S. 47.

[2] Halachoth Gedoloth (ed. Warschau 212a, ed. Berlin, S. 435). Vgl. Ginzberg Geonica I, S. 104 f.

[3] ‚Alles, was Halachoth Gedoloth sagen, ist amoräische Tradition', ist ein allgemeiner Grundsatz der rabbinischen Literatur. R. Jehudai, der Verfasser der Halachoth Gedoloth, sagt selbst von sich: ‚Ye have never submitted a Matter to me, and I decided it, but that I had a proof from the Talmud for my decision, and from the practice of my teacher, who would have it from his teacher' (Ginzberg, Geonica I, 95 f. Vgl. ibid. II, S. 48).

[4] *Armenisches Rechtsbuch,* ed. J. Karst, ii, S. 175; SRT, S. 95.

[5] Karst l. c.


Digitized by Google

Eine Erklärung dieser Auffassung durch kirchlichen Einfluß ist daher mindestens sehr unwahrscheinlich. Dagegen stimmen diese Anschauung und die aus ihr geflossene Bestimmung der Patriarchen genau mit der talmudischen Auffassung, bezw. dem talmudischen Recht überein.

Was zunächst die Bestimmung betrifft, so handelt es sich bei Timotheos um folgenden Fall: ‚Ein Mann stirbt, nachdem er seine Habe dem einen seiner Söhne **gegeben,** während er einem anderen Sohne nichts **gegeben** hat‘.[1] Der Patriarch bedient sich also weder des Ausdruckes ‚vermachen‘ oder ‚bestimmen‘, noch irgendeiner andern für testamentarische Verfügungen gebräuchlichen oder auf solche hindeutenden Wendung, sondern spricht nur von **‚geben‘**, dem für Schenkungen üblichen Terminus. Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß es sich bei Timotheos nicht um Enterbung im eigentlichen und wörtlichen Sinne handelt, sondern um Übergehung durch eine noch zu Lebzeiten erfolgte Zuwendung des ganzen Vermögens an den einen der Söhne, d. i. die indirekte Enterbung des Mischnahrechtes: ‚Wenn jemand sein Vermögen mündlich (unter seinen Söhnen) verteilt, dem einen mehr, dem andern weniger zuwendet und ihnen (den Söhnen) den Erstgeborenen gleichstellt, so sind seine Worte gültig. Verfügt er aber so als Erblasser, so hat er nichts gesagt (seine Worte sind ungültig).‘[2]

Dies ist die in der Mischnah rezipierte Satzung. Der babylonische Talmud aber rezipiert die Ansicht eines Tannaiten, daß die Übergehung auch als testamentarische Verfügung zulässig sei, wenn nur die Begünstigung einem Erbberechtigten zugute kommt.[3] Aus dieser Ansicht sind auch die Bestimmungen Jesubarnuns zu erklären, welche die Entziehung des Vermögens durch testamentarische Verfügung zulassen, indem man ‚enterben‘ prägnant faßt für das, was mit der Übergehung beabsichtigt und durch sie erzielt wird.

[1] § 93, S. 113.

[2] Baba Bathra 126b: המחלק נכסיו על פיו ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להן את הבכור דבריו קיימין, ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום. Vgl. SRT, S. 89.

[3] Baba Bathra 130a, SRT, S. 87.


Digitized by Google

Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß in §§ 53 und 102 wirklich nur von Übergehung die Rede ist.

So weit stimmen also die syrischen Patriarchen mit dem talmudischen Recht überein. Und wenn sie selbst die indirekte Enterbung bloß auf den Fall des mißratenen Sohnes beschränken, so wird im talmudischen Recht diese Einschränkung zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, sie ist jedoch, weil natürlich, mit hoher Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen. Diese Voraussetzung ist aber nur nötig, soferne der strenge Rechtsstandpunkt in Betracht kommt; denn aus ethischen Motiven wird in der Mischnah und im Talmud die Übergehung durch anderweitige Verschenkung bei Lebzeiten mißbilligt.

‚Wenn jemand sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, so ist zwar seine Verfügung gültig, aber die Weisen sind mit seiner Handlungsweise nicht zufrieden.‘[1] ‚Wer sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, auf den bezieht sich das Schriftwort (Ez. 32, 27): ihre Sünden sind auf ihrem Gebein.‘[2] Eine solche Mißbilligung hatte für die Praxis denselben Effekt wie ein trockener Rechtsparagraph.

Die Patriarchen, sagte ich oben, halten die Enterbung des mißratenen Sohnes für ein gutes Werk. Timotheos § 93: ‚Wenn der Sohn Gott erzürnt . . ., dann ist er mit Recht ausgeschlossen. Ist er doch auch aus dem Himmelreich verstoßen.‘ Jesubarnun § 106: ‚Wenn ein Sohn seinem Vater oder auch seiner Mutter Schande bereitet . . ., sollen sie ihn enterbt aus dem Hause entfernen.‘ Dazu vergleiche man den Ausspruch R. Simon ben Gamliels, der zu dem Satze der Mischnah, daß die Weisen es mißbilligen, wenn ein Vater sein Vermögen seinen Kindern entzieht, bemerkt: ‚Wenn seine Kinder sich nicht nach Gebühr aufführen, so sei seiner zu Gutem gedacht.‘

---

[1] Mischnah Baba Bathra 133ᵇ, SRT, S. 96.

[2] Jeruschalmi Baba Bathra, VIII, 7 (16ᵇ, 52): הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו עליו הוא אומר ותהי עוונותם על עצמותם.



S. 22: ‚Sehr interessant ist die Behandlung der Erbtochter bei Jesubarnun. Das bruderlose Mädchen, das nach dem Tode seines Vaters Erbrecht nach diesem und nach dessen Vater hat, soll von den Brüdern ihres Vaters an einen Sohn verheiratet werden (Jesub. 45). Der väterliche Oheim soll der Vormund der Erbtöchter sein ‚und er soll sie nach seinem Ermessen verheiraten, sei es mit seinen Söhnen, oder den Söhnen seiner Brüder oder mit Fremden, indem er ihnen die Erbschaft ihres Vaters mitgibt‘ (Jesub. 84). Es ist kaum zu kühn, hier die der christlichen Sitte noch mögliche Form der altgriechischen ἐπιδικασία zu sehen, die im attischen Recht dem Oheim erlaubt, die Erbtochter als seine Gattin zu erlangen (ἔχειν) oder sie zu verheiraten (ἐκδοῦναι).‘

Diese Zusammenstellung ist in der Tat sehr kühn! Das wichtigste in der Bestimmung des attischen Rechtes, die Heirat des Oheims mit der Erbtochter, fehlt bei Jesubarnun und ist nach der christlichen Sitte wegen des Ehehindernisses der Verwandtschaft ausgeschlossen. Bleibt also nur die Verheiratung an einen Brudersohn. Diese aber wird von Jesubarnun selbst auf Numeri 36, 11 zurückgeführt. § 26: ‚Und Gott sprach zu Moses wegen der Töchter des Zelafchad, daß sie die Söhne ihrer Oheime (Vatersbrüder) heiraten sollten.‘

Partsch schließt seine Ausführung über das Erbrecht der syrischen Patriarchen in folgender Weise:

‚So sind der Übereinstimmungen der wesentlichen Grundgedanken mit dem attischen Intestatsystem so viele, daß die griechische Wurzel dieses syrischen Erbsystems heute noch stärker hervortritt als zu der Zeit, da Mitteis mit meisterhaftem Scharfblick das attische System in den Regeln des syrisch-römischen Spiegels erkannte.‘[1]

In meiner Ausführung hier ist nun bewiesen worden, daß das Resumé folgendermaßen lauten muß:

So sind der Übereinstimmungen mit dem ausschließlich attischen Erbsystem gar keine oder so wenige, daß die nichtgriechische

[1] S. 23.

Digitized by Google

Wurzel dieses syrischen Erbsystems heute noch stärker hervortritt als zu der Zeit, da Müller mit sachlicher Kritik die Aufstellungen Mitteis' widerlegt hat.

Partsch scheidet vom Thema Erbrecht mit folgender Ausführung:

‚Der Nachweis dieses Systems, welches die Töchter bei der Intestaterbfolge hinter die Söhne stellt, ist die wichtigste neue Erkenntnis, die wir den spätsyrischen Rechtsbüchern verdanken. Aber damit ist deren Bedeutung für die hellenistischen Erbrechtssysteme nicht erschöpft. Neben der herrschenden Intestatsordnung der Leges hatte schon Mitteis in der Version P 1 ein Sonderrecht angenommen, nach welchem die Tochter nicht ganz durch Söhne ausgeschlossen wird, aber nur auf Halbteil neben den Söhnen zur Folge gelangt. Mitteis hatte betont, daß hier nicht nur ein persönliches Mißverständnis des Spieglers, sondern eine besondere Rechtsbildung vorliege, sei es eine spezifisch orientalische Quelle der nachrömischen Zeit, sei es ein griechisches Stadtrecht, wie ja griechische Stadterbrechte (z. B. Gortyn, Stadtrecht iv, 37 f.) der Tochter nur einen halben Sohnesanteil, bei gleicher Berücksichtigung mit den Söhnen, zugestanden. Daß es sich wirklich hier um lokales Statutarrecht handelt, ist jetzt klar: Jesubarnun erzählt breit, daß die Behandlung des Tochtererbrechts nach ‚Gegenden‘ (113, cf. auch 51) verschieden wäre, die Tochter entweder — wie in den Leges — neben den Brüdern auf ein volles Erbteil berufen werde, oder in anderen Gegenden nur den Halbteil nehme, endlich in noch anderen Gegenden nicht neben den Brüdern erbe. Bei Simeon von Rêvardêšir erscheint der Halbteil der Tochter als herrschende Übung der Parsis‘ (S. 23, 24).

Und in der Anmerkung dazu:

‚Daß in diesem Punkte die nestorianischen Rechtsquellen Klarheit gebracht haben, ist um so erfreulicher,[1] als nunmehr eine Aufstellung D. H. Müllers endgültig widerlegt werden kann. Dieser Schriftsteller hatte[1] (das *syr.-röm. Rechtsbuch und Hammurabi,* S. 30, Anm.

[1] Man beachte die Ausdrücke: ‚um so erfreulicher‘ und ‚dieser Schriftsteller hatte herausgefunden‘!


Digitized by Google

S. 33) herausgefunden, daß im x. Jahrhundert p. C. die jüdische Sekte der Karäer unter anderen auch eine übrigens verworfene Lehrmeinung aufweist, wonach die Tochter neben dem Sohn, der zwei Drittel der Erbschaft erhält, ein Drittel nehme. Was damit für das Verständnis des Halbteils der Tochter in P. gewonnen sein sollte, war schon bisher nicht klar. Wer nun den wilden Antisemitismus, mit welchem die Patriarchen das Judentum ablehnen, beobachtet, wird jedenfalls nunmehr nicht mehr glauben, daß jenes lokale Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche, das in P. Eingang fand, aus einer Nachahmung der obskuren Praxis jener jüdischen Sekte entstand, die übrigens erst im viii. Jahrhundert in Babylonien auftaucht.‘

Diese Ausführung muß ganz gestrichen werden. Sie beruht auf einem Rechenfehler. Wie soll man sich denn eigentlich das Halberbrecht der Tochter vorstellen? Daß die Tochter einen halben Sohnesteil bekommen soll, ist, wenn nur ein Sohn und eine Tochter vorhanden sind, leicht ausführbar, indem der Sohn $^2/_3$ und die Tochter $^1/_3$ nimmt. Es sind aber mehrere Söhne und eine Tochter vorhanden, wie soll in diesem Falle die Teilung vorgenommen werden? Da gibt es doch nur einen einzigen Teilungsmodus, den nämlich, daß die Söhne den Nachlaß unter sich verteilen oder verteilt denken und dann der Tochter die Hälfte der Summe geben, die auf einen Sohn entfällt. Setzen wir nun beispielsweise den Fall, daß zwei Söhne und eine Tochter zur Teilung kommen, so erhält die Tochter als halben Sohnesteil $^1/_4$ und die beiden Söhne erhalten $^3/_4$ des Nachlasses. Es entfällt also auf einen Sohn $^1/_4 + ^1/_8 = ^3/_8$ und auf die Tochter $^1/_4 = ^2/_8$. Dies ist nun nicht mehr $^1/_2$, sondern $^2/_3$ eines Sohnesteiles! Es kann aber auch vorkommen, daß zwei Töchter und zwei Söhne als Erben zurückbleiben. In diesem Fall erbt jede Tochter je eine Hälfte dessen, was ein Sohn erhält, das ist $^1/_4$ des Gesamtvermögens, also beide Söhne $^1/_2$ und beide Töchter $^1/_2$, also erben die Töchter gleich wie die Söhne!

Das Halberbrecht wäre nach der Auffassung, daß die Tochter die Hälfte der Summe erbt, welche der erbende Sohn de facto

bekommt, bloß in den zwei Fällen von nur einem Sohn und einer Tochter oder zwei Töchtern durchführbar. Folglich ist diese Auffassung unmöglich.

Ein in allen Fällen durchführbares Halberbrecht der Tochter ist nur dann denkbar, wenn es absolut gefaßt wird, ohne Beziehung zum wirklichen Anteil des Sohnes. D. h. wenn die Tochter immer nur die Hälfte der Quote erhält, welche ein Sohn bekommen hätte, wenn er an ihrer Stelle wäre. Nach folgendem Schema:

1 Sohn und 1 Tochter: Sohn $^3/_4$, Tochter $^1/_4$;
2 Söhne „ 1 „ : Söhne $^2/_3 + ^1/_6$, Tochter $^1/_6$;
1 Sohn „ 2 Töchter: Sohn $^1/_2$, Töchter je $^1/_4$;
2 Söhne „ 2 „ : Söhne $^2/_3$, Töchter je $^1/_6$ usw.

In der Tat wird in dem altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch das Halberbrecht der Töchter durch eine ähnliche Rechnung illustriert.[1]

Daraus folgt nun, daß die Bestimmung P. § 1: ‚indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen‘, d. h. z. B. 1 Sohn und 1 Tochter: Sohn $^2/_3$, Tochter $^1/_3$, unmöglich mit dem Halberbrecht identifiziert werden kann, nach dem in demselben Fall die Tochter nur $^1/_4$ bekommt.

Was aus der karäischen Lehrmeinung, daß der Sohn $^2/_3$ und die Tochter $^1/_3$ erbt, für das Verständnis der gleichen Bestimmung in P., daß der Sohn $^2/_3$ und die Tochter $^1/_3$ erbt, gewonnen wird, ist nun klar genug. — Daß die Bestimmung in P. aus einer Nachahmung der karäischen Praxis entstand, braucht niemand zu glauben, weil niemand es behauptet hat! Müller hat bloß auf die Ansicht der Karäer als ‚eine interessante Analogie‘ zu der Glosse in P. verwiesen.[2]

Partsch meint, der ‚wilde Antisemitismus, mit welchem die Patriarchen das Judentum ablehnen‘, mache es unglaublich, ‚daß jenes lokale Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche, das in

[1] *Armenisches Rechtsbuch*, ed. Karst, II, S. 171 f.
[2] SRII, S. 33.


Digitized by Google

P. Eingang fand', aus einer Nachahmung der karäischen Praxis entstand.

Dies ist unbegreiflich und sachlich unzutreffend.

Zunächst das Unbegreifliche. Was soll es bedeuten ,lokales Gewohnheitsrecht der nestorianischen Kirche'? Sind auch das Ganzerbrecht, das Halberbrecht und die Erbrechtslosigkeit der Tochter lokale Gewohnheitsrechte der nestorianischen Kirche? Diese Kirche hätte also für verschiedene Gegenden verschiedene lokale Gewohnheitsrechte geschaffen?! Die Kirche kann ein lokales Gewohnheitsrecht dulden, sie selbst aber hat weder lokale noch Gewohnheitsrechte. So erfahren wir auch durch Jesubarnun, daß man für die nestorianische Kirche ,es als einen Kanon und wie ein Gesetz aufstellen könnte, daß die Tochter eines Mannes nicht neben seinen Söhnen zur Erbschaft berufen wird', daß aber, da eine Abweichung von diesem Kanon ,dem Glauben keinen Abbruch tut . . ., soll jedermann sich richten nach der Sitte seines Landes und demgemäß verfahren'.[1]

Da Gewohnheitsrechte nicht von der Kirche gemacht werden, so ist die Annahme, daß nestorianische Christen trotz des ,wilden Antisemitismus' der Patriarchen eine jüdische Rechtspraxis nachgeahmt haben, nicht gar so sehr unglaublich. Unbeschadet des ,wilden Antisemitismus' der Patriarchen pflegten die nestorianischen Christen in manchen Gegenden Babyloniens die Beschneidung ,nach jüdischer Art' zu üben,[2] Freundschaften mit Juden zu schließen[3] und sich mit Juden zu verschwägern[4], aber die Nachahmung einer jüdischen Rechtspraxis erklärt Partsch für unglaublich!

Daß Partsch' Argumentation sachlich falsch ist, d. h. daß die Patriarchen selbst trotz ihres Antisemitismus jüdische Rechtssatzungen, jüdische Rechtsanschauungen und jüdische Rechtssitten

---

[1] § 51, S. 139.

[2] Timotheos § 16, Jesubarnun § 27. Vgl. SRT, S. 5.

[3] Jesubarnun § 118; SRT, S. 6.

[4] Jesubarnun, §§ 10, 11, 119; SRT, S. 6.

Digitized by Google

rezipierten, haben wir auch hier schon gesehen. Besonders charakteristisch ist aber folgendes Beispiel. Timotheos § 8:

‚Was soll denjenigen geschehen, welche den Patriarchen ohne Grund schmähen und verunglimpfen?

Das göttliche Buch befiehlt: ‚Wer seinen Vater oder seine Mutter schmäht, soll gesteinigt werden.‘ Hier aber ist das Urteil dasselbe, das im Vorhergehenden über diejenigen, welche den Erzbischof geschmäht haben, ausgesprochen ist.‘

Die Todesstrafe für Schmähung der Eltern wird im Pentateuch zweimal ausgesprochen, Ex. 21, 17 und Lev. 20, 9. Beidemale aber wird bloß gesagt: er soll sterben, die Art der Todesstrafe ist nicht angegeben.

Wenn nun der Patriarch aus dem mosaischen Gesetze Steinigung als Strafe für Verunehrung der Eltern kennt, so hat er dies einzig und allein aus der rabbinischen Tradition erfahren können, die als Erklärung des mosaischen Gesetzes für ihn ebenfalls mosaisches Gesetz ist; wie drei Jahrhunderte später für Mechitar Gosch.[1]

Ja, Mechitar Gosch! Auch dieser armenische Bischof aus dem XII. Jahrhundert hat gewiß nicht an übertriebenem Philosemitismus gelitten, und doch hat er in seinem für die gesamte armenische Christenheit zur Richtschnur gewordenen Rechtskodex[2] das mosaische Recht fast vollständig und eine große Menge rabbinischer Rechtssatzungen rezipiert.

Selbst JOSEF KARST, der sich Mühe gibt, diesen mächtigen Einfluß des jüdischen Rechtes einigermaßen abzuschwächen, erkennt an, daß im Mechitarschen Kodex ‚mosaisches Recht mit solch nachhaltiger Wucht und in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehender Bedeutung zur Geltung kommt‘.[3] Davon sagt PARTSCH nichts. Kann eine solche Tatsache durch Schweigen aus

[1] SRT, S. 56; *Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht,* S. 30, 41, N. 9; WZKM XXI, S. 256.

[2] JOSEF KARST, *Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes,* I, S. 98 f.

[3] *Grundriß* I, S. 17.



der Welt geschafft werden? Hat aber P. wirklich keine Kenntnis davon, so ist es bedauerlich, daß von einem Juristen, der vergleichende Rechtsgeschichte treibt, eine so merkwürdige, ‚in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehende‘ Erscheinung unberücksichtigt bleibt. Ist etwa diese Tatsache erst seit gestern bekannt? Schon 1862 hat F. Bischoff in den *Sitzungsberichten der Wiener Akademie*[1] auf die Rezeption des mosaischen Rechtes im armenischen Recht hingewiesen. 1894 hat Josef Kohler in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*[2] auch auf die talmudischen Elemente im armenischen Recht aufmerksam gemacht. Dasselbe tat Josef Karst in seinem 1905 erschienenen *Kommentar zum mittelarmenischen Rechtsbuch.*[3] 1906 wurde dieses Thema von D. H. Müller in den *Sitzungsberichten* der kaiserlichen Akademie ausführlich und in tiefst eindringender Weise behandelt[4] und von Karst in der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*[5] nochmals erörtert. 1907 habe ich in der *Wiener Zeitschrift f. die Kunde d. Morgenlandes*[6] und in den *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie*[7] diese Frage behandelt. Von dieser Literatur, die noch nicht die ganze ist,[8] hat Partsch 1909 kein Wort erwähnt!

Im Zusammenhang mit dem Erbrecht der Töchter ist noch ein Punkt zu erledigen. Partsch schreibt:

‚Müller hat zu beweisen versucht, daß die Stellung der Töchter als Erben zu gleichen Teilen neben den Söhnen auch der jüdischen

[1] Das alte Recht der Armenier in Lemberg.

[2] Bd. vii, 385 ff.: Das Recht der Armenier.

[3] Sempadscher Kodex (Mittelarmenisches Rechtsbuch) aus dem xiii. Jahrhundert, in Verbindung mit dem Großarmenischen Rechtsbuch des Mechitar Gosch aus dem xii. Jahrhundert, herausgegeben und erläutert. i und ii. Straßburg 1905.

[4] Semitica, Sprach- und rechtsvergleichende Studien, ii.

[5] Bd. xix: Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes. Sonderabdruck. 2 Hefte.

[6] Bd. xxi, S. 251—267: Zur Geschichte des armenischen Rechtes.

[7] Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht.

[8] Vgl. die Anzeigen in *The Jewish Quarterly Review* 1907, S. 611—614 (Aptowitzer); *Revue Sémitique* 1908, S. 102 (Halévy); *Revue des Études Juives* 1908, S. 262 (Liber).

Digitized by Google

Praxis im i. Jahrhundert p. C. eignete und erst später verloren ging. Man darf dies nach der interessanten Stelle in Philo, *Fragm. Tischendorf*, 1868, p. 41, ruhig glauben. Aber der Schluß für den syrischen Spiegel ist deshalb doch nicht gerechtfertigt. Die Hypothese Müller, nach welcher der syrische Spiegel diese semitische Rechtsübung annahm, erklärt nicht das, was in den Leges erklärt werden muß und auch von Mitteis zwanglos erklärt wird. Nach Philo teilen unverheiratete[1] Töchter, soweit sie unausgestattet,[1] zu gleichem Erbrecht mit den Söhnen. Aber in den syrischen Leges erbt die Tochter ohne Rücksicht auf ihre Verheiratung und Ausstattung mit. Das kann nur mit römischem Recht gedeutet werden, dessen collatio dotis auch von den Leges rezipiert ist'.[2] —

Daß Philo nicht ganz mit den Leges übereinstimmt, ist richtig, diese Differenz hebt Müller selbst hervor.[3] Warum sagt aber P. nicht, daß Müller die Gleichberechtigung der Tochter mit dem Sohn bei Hammurabi nachgewiesen hat, und warum weiß P. nicht, daß Müller in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, Bd. XIX., S. 389 ff. festgestellt hat, daß das Ganzerbrecht der Tochter schon 200 Jahre vor Konstantin bekannt war?

Hier streicht P. den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter so sehr heraus — das ist sein gutes Recht; ein anderesmal aber hebt er diesen Unterschied nicht hervor — das ist sein schlechtes Recht. P. versichert: ‚Bei Simeon von Rêvardêšir erscheint der Halbteil der Tochter als herrschende Übung der Parsis (Simeon 13).'[4] Von einem Unterschied zwischen ausgestatteter und nicht ausgestatteter Tochter wird nichts erwähnt. Dazu kommt, daß diese Angabe im engsten Zusammenhange mit der Konstatierung des Halb- und Ganzerbrechts bei Jesubarnun steht, welch letzteres nach P. dasselbe ist wie in den Leges, d. h. ohne Unterschied zwi-

[1] Von P. gesperrt.

[2] S. 18, Anm.

[3] Durch die Mitteilung des Wortlautes in SRH, S. 32, und ausdrücklich in *Semitica* ii, S. 46.

[4] S. 24 oben.

Digitized by Google

schen verheirateter und unverheirateter Tochter. Man muß daher notwendig auch das Halbteil bei Simeon in diesem Sinne verstehen. Dies widerspricht aber den Tatsachen. Simeon spricht in dem von P. zitierten Paragraphen nur von dem Erbteil der Tochter, die auszustatten und zu verheiraten ist,[1] und sagt in anderen drei Paragraphen ausdrücklich, daß die verheiratete Tochter nicht das allergeringste vom Nachlasse ihres Vaters bekommt.[2]

Und welche Bedeutung hat das Erbrecht der Tochter bei Jesubarnun? Darauf mag er selbst antworten. § 51:

‚Es besteht daher eine Gleichheit (des Erbteils und der Mitgift) der Weiber. Wenn die Frauen nur einen Teil erben, d. h. jede so viel wie die Hälfte des Anteils ihres Bruders, oder wenn sie einen ganzen Anteil erben; soviel die Schwester erbt, ebensoviel bringt sie ihrem Gemahl mit in die Ehe, je nachdem ein Teilerbe oder ein Ganzerbe.‘

Es handelt sich also auch hier um die unverheiratete Tochter, die ihre Mitgift erbt. Und wenn P. das Ganzerbrecht der Tochter bei Jesubarnun mit dem in den Leges identifiziert, so kann dies

[1] Simeon § 13, ed. Rücker, S. 36: ‚deshalb wird nämlich dem Sohne ein vollständiger Anteil gegeben und der Tochter also die Hälfte des Anteils zu ihrer Versorgung, ihrem Unterhalt und ihrer Kleidung. Aber wenn — wie ich es meist geschehen sehe — die Verwalter der Kirche im Falle, daß das Vermögen nicht groß genug ist, daß der Anteil, der der Tochter zufiel, ausreichte zu ihrem Unterhalt und zu ihrer Bekleidung und zu ihrer Ausstattung, um heiraten zu können, angeordnet haben, daß ein Teil, welcher größer ist als der (gewöhnliche) der Töchter, ihr gegeben werde.‘

[2] § 2, S. 30 f.: ‚Auf deine Anfrage ... sage ich dir, daß die Tochter, sobald sie einem Manne angehört ... von ihrem Vater getrennt ist ... aber an der Erbschaft ihres Vaters hat sie keinerlei Anteil: Und jedermann ist dies klar und es bedarf keiner großen Untersuchung.‘ § 5, S. 33: ‚Wenn sie schon längst verheiratet sind, haben sie, außer wenn ihr Vater mit ihnen ein Abkommen getroffen oder bei seinem Tode ihnen etwas verschrieben hat, keinerlei Anteil und Gemeinschaft‘. § 15, S. 37: ‚Was du sagst betreffs der Schwester, soll so geschehen, daß der verheirateten Schwester ein Anteil nicht gegeben werde ... so haben wir also festgesetzt und beschlossen, daß einer Schwester, sobald sie verheiratet ist, kein Anteil zukommen soll.‘

Digitized by Google

nur dann richtig sein, wenn man die Bestimmung der Leges im Sinne Jesubarnuns versteht und nur auf unverheiratete Töchter bezieht, was nicht ganz unwahrscheinlich ist. Aber dieser Punkt in den Leges interessiert uns hier nicht weiter. Auch der Wortlaut Jesubarnuns kann vielleicht auf künstlichem Wege weggedeutet werden. Daß aber Simeon die verheiratete Tochter von der Erbschaft gänzlich ausschließt, kann durch nichts aus der Welt geschafft werden.

Wenn Müller die Leges aus Philo erklären will, ohne den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter zu berücksichtigen, so kann dies, da er die Philo-Stelle im Wortlaut mitteilt, schlimmstenfalls ein Irrtum sein. Wenn aber P. das vermeintliche[1] Halberbrecht in Version P. aus dem Halbteil bei Simeon erklärt und dabei den Unterschied zwischen verheirateter und unverheirateter Tochter ignoriert, so muß das zu Mißverständnissen führen.

Der eine Pfeiler der Partschschen Hypothese, das Erbrecht, hat sich, wie wir gesehen, als zerbrechliches Rohr erwiesen. Nicht besser ist es um die Tragkraft des zweiten Pfeilers, des Dotalsystems, bestellt, zu dem wir jetzt kommen. P. schreibt:

‚Abgesehen von dem hellenistischen Einschlag im Intestaterbrecht ist ferner das eheliche Güterrecht unserer Quellen deutlich unter dem Einfluß von Rechtsgedanken, welche wir ähnlich in den altgriechischen und hellenistischen Quellen wiederfinden . . . [es] findet sich in der ständigen Praxis des Patriarchates ein Dotalsystem, das die Begriffe φερνή und δωρεά in derselben Bedeutung wie die Leges aufweist. Die Canones Jesujabh I (anno 585) sprechen in Chabots Übersetzung von ‚dot‘ (φερνή) und ‚présents‘, und noch Timotheos und Jesubarnun erwähnen die Mitgift, φερνή, welche die Frau ‚vom Hause ihres Vaters gebracht hat‘ und die δωρεά, ‚die ihr von ihrem Gemahl gegeben‘ worden ist.‘[2]

In dieser Ausführung ist nur das eine richtig, daß der Ausdruck φερνή dem Griechischen entlehnt ist — den Ausdruck δωρεά

[1] Vgl. oben S. 203 f.

[2] S. 24.



Digitized by Google

kennen die Patriarchen nicht — die Institutionen selbst aber, sowohl die Mitgift wie auch die Geschenke, welche vom Gemahl gegeben werden, sind ursemitisch. Dies ist bezüglich der Geschenke nie angezweifelt worden, ein Beweis ist daher überflüssig; man findet eine ausführliche Behandlung des Themas bei L. Freund, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten.*[1] Dagegen herrschen betreffs der Mitgift vielfach falsche Ansichten, und Mitteis hat sogar behauptet, daß ‚nach orientalischem Recht die Mitgift überhaupt kein bestimmtes Herkommen ist‘. Es wird daher von Nutzen sein, die Zusammenstellung der Tatsachen in Freunds Abhandlung[2] hier zu wiederholen:

‚Die vielen Bestimmungen über die Mitgift im Kodex Hammurabi und die große Zahl der aufgefundenen Dotalverträge beweisen, daß es in Babylonien seit der ältesten Zeit gebräuchlich war, der Tochter eine Mitgift zu geben. Hammurabi gebraucht für diese Institution den Terminus šeriqtum = Geschenk, dagegen wird sie schon in den altbabylonischen und überall in neubabylonischen Verträgen nudunnu genannt. Die Mitgift bestand gewöhnlich in Feld, Sklaven, Kleidungsstücken und Hausgeräten wie auch in Geld und war je nach den Vermögensverhältnissen der Eltern der Frau verschieden.

Daß auch die Hebräer die Mitgift gekannt haben, erscheint außer Zweifel. Kaleb gibt seiner Tochter zur Hochzeit einen Feldkomplex (Jos. 15, 18. 19; Ri. 1, 14. 15). Die Tochter Pharaos erhält von ihrem Vater eine eroberte Stadt als Mitgift, die ihr Mann, der König Salomo, wieder aufbaut (1 Kg. 9, 16. 17). — Die Tochter eines jüdischen Kolonisten in Oberägypten bekommt Geld, Kleider und Hausgeräte (Pap. G. von Assuan). — Tobias empfängt als Mitgift seiner Frau die Hälfte vom Vermögen seines Schwiegervaters (Tob. 8, 21 und 10, 10) und Siraḥ sieht sich genötigt, vor einer Heirat aus Rücksicht auf das Vermögen der Frau zu warnen. —

[1] *Sitzungsberichte der kais. Akademie*, phil.-hist. Kl., Bd. 162, Abhandl. 1. Die betreffende Ausführung S. 20—36.

[2] S. 38 f.

Digitized by Google

Rabbi Johanan ben Zakkai (1. Jahrhundert n. Chr.) erzählt, daß ben Gorion, der Krösus von Jerusalem, seiner Tochter eine Million Golddinare zur Hochzeit gegeben habe. — Die Mišna bestimmt, daß der Vater, wenn auch keine Mitgift vereinbart wurde, verpflichtet sei, seiner Tochter eine Aussteuer im Werte von 50 Sus zu geben.'

P. findet Hellenistisches auch in den Bestandteilen der Mitgift: ,Schon Chenânischô erwähnt die dem Mädchen mitgegebenen ,Gold und Kleider', also die üblichen Bestandteile der hellenistischen φερνή'.[1] — Auch bei den Semiten waren Gold und Kleider als Bestandteile der Mitgift gebräuchlich, wie wir gesehen haben.

In der weiteren Ausführung über Mitgift und Eheschenkung heißt es bei P.:

,Die Eheschenkung wird nun bei dem Patriarchen Chenânischo stets φερνή genannt, und Sachau (S. 185) findet dieses ,Verwechseln' der beiden Ausdrücke φερνή und δωρεά mit Recht höchst auffällig. Die Erscheinung bedarf kaum ein Wort der Erklärung für denjenigen, der Mitteis' einleuchtende Darlegungen über die rechtsgeschichtliche Bedeutung der fiktiven Mitgift für richtig hält. Im ganzen Bereich der hellenistischen Kultur des Orients verbirgt sich in der Erklärung über den Empfang der Mitgift, welche der junge Ehemann mit dispositiver Wirkung abgibt, oft genug die Eheschenkung. In den ägyptischen Urkunden tritt sie kaum einmal offen hervor, aber mannigfach liegt doch der Gedanke nahe, daß das Empfangsbekenntnis des Gatten nur abgegeben wird oder in bestimmter Höhe abgegeben wird, um der Frau bei der Lösung der Ehe eine Witwenversorgung in einem Werte zu schaffen, den sie nicht oder nicht in dieser Höhe in die Ehe eingebracht hat. Weil die Eheschenkung nach diesem Brauche, der bisher für die syrische Rechtswelt noch nicht deutlich war, praktisch nur als φερνή hervortritt, deshalb heißt sie wohl φερνή bei Chenânischô.'[2]

Diese Erklärung wäre möglich, wenn sie sich mit den Tatsachen vereinigen ließe. Nach Partsch' Ausführung muß man not-

[1] S. 25.

[2] S. 26 f.



Digitized by Google

wendig annehmen, daß Chenânischô die Eheschenkung als solche nicht kennt, daß sie bei ihm wie in den ägyptischen Papyri als Mitgift erscheint. Das widerspricht aber den Tatsachen. Denn Chen. kennt nicht bloß die Eheschenkung als solche, sondern spricht auch von ihr neben der Mitgift. So heißt es z. B. xix, § 3: ,... sei es die Dos ihrer Eltern, sei es die φερνή ihres Gemahls'. Chen. unterscheidet also genau zwischen Mitgift und Eheschenkung und weiß nichts von einer fiktiven Mitgift. Besonders wichtig ist N. xi: ,Der gläubige Isaak Bar Kaššîš hat uns eine Klage vorgetragen über Jazd Bar Šallîtâ, welcher der Gatte seiner (verstorbenen) Schwester war. Er sagt nämlich, daß Jazd am Hochzeitstage versprochen habe, daß er ihr als φερνή die Summe von 8000 Drachmen geben werde. Auch präsentierte uns der genannte Isaak die schriftliche Urkunde dieser Abmachung, welche Jazd seiner (des Isaaks) Schwester an ihrem Hochzeitstage ausgestellt hatte, woraus die Schenkung dieses Vermögens ersichtlich ist, und daß sie, die Schwester des Isaak, über dies Vermögen, das ihr von ihrem Gemahl Jazd als φερνή gegeben worden war, in Leben und Tod verfügungsberechtigt war, es zu geben, wem sie wollte. Ferner hat Isaak vor uns ausgesagt, daß seine Schwester, nachdem sie kurze Zeit mit ihrem Gemahl Jazd gelebt hatte, aus diesem Leben verschieden sei. Nachdem nun Isaak mit ihm, Jazd, einen Prozeß angefangen hat, indem er das Vermögen seiner Schwester gemäß der von Jazd ausgestellten Vertragsurkunde — sie ist bestätigt durch das Siegel des Bischofs Sergius von Zâbhê — fordert, stellt sich heraus, daß der Jazd der Schwester des Isaak die ihr bestimmte φερνή nicht bloß nicht ausgezahlt hat, während er sich doch verpflichtet hatte sie ihr zu geben, sondern daß er sogar auch die Mitgift, welche Isaak seiner Schwester gegeben hatte, wie die Frauen aus ihrem Elternhause solche zu bekommen pflegen, an den besagten Isaak herauszugeben verweigert hat. Isaak hat nun uns gebeten, daß wir über diese seine Forderung in Gerechtigkeit ein Urteil abgeben. Sobald du daher dies unser Schreiben liesest, rufe den Jazd herbei und ermahne ihn,

Digitized by Google

daß er alles, was Isaak seiner Schwester gegeben hat, ihm vollständig zurückgebe, sei es Gold oder Kleider oder anderes, mitsamt der φερνή, welche einer solchen Frau nach der Sitte zukommt.‘

Chen. kennt also die fiktive Mitgift nicht, daß sie vor Chen. in Syrien nicht bekannt war, sagt Partsch selbst, und doch erklärt er die Verwechslung von φερνή mit δωρεά aus dem Brauch der fiktiven Mitgift!

Ubrigens ist es nicht verständlich, wozu die fiktive Mitgift in Syrien nötig gewesen wäre, wo die Frau auf die Eheschenkung keine geringeren Rechte hatte als auf die Mitgift und wo außerdem die Witwe, solange sie sich nicht wieder verheiratete, in der Nutznießung des ganzen Nachlasses blieb?

Man wird es daher begreiflich finden, daß Sachau, dem doch wohl der Brauch der fiktiven Mitgift nicht unbekannt war, auf die bei Nichtberücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse so nahe liegende Erklärung Partsch’ nicht kommen konnte, sondern bemerkt: ‚Es ist sehr auffällig, daß der Verfasser φερνή und δωρεά miteinander verwechselt, das erstere Wort im Sinne des letzteren braucht, während er an Stelle von φερνή das Wort זבדא, ܙܒܕܐ setzt.‘

Der letzte Satz ist sehr wichtig, weil er zeigt, daß Partsch’ Erklärung auch aus sprachlichen Gründen unmöglich ist. Selbst nach seiner Annahme tritt die Eheschenkung praktisch nicht als φερνή hervor, sondern als Zebdae; die Eheschenkung hätte daher bei Chenânischô als Zebdae bezeichnet werden müssen.

In Wirklichkeit handelt es sich bei dem Patriarchen nicht um eine Verwechslung von Begriffen oder Institutionen, sondern bloß um den falschen Gebrauch des Wortes φερνή in der Bedeutung Ehegeschenk.

Diese falsche Anwendung des Wortes φερνή ist aber nicht, wie Sachau und Partsch annehmen, eine Erfindung Chenanischos, sie ist um bald ein Jahrtausend älter als dieser Patriarch. Sie kommt nämlich schon in der Septuaginta vor[1] und war bei den Juden lange

[1] Gen 34, 12; Ex. 22, 15.

Digitized by Google

vor Chenânischô geläufig. Berücksichtigt man nun noch, daß in den Leges in 65 Paragraphen der Terminus φερνή richtig angewendet wird, so wird man dem zustimmen müssen, was ich in bezug auf die Verwechslung bei Chen. ausgeführt habe:[1]

Diese Erscheinung zeigt, wie wenig Chenanischo von den Leges Constantini Theodosii Leonis oder irgendeiner anderen griechischen Gesetzessammlung gewußt hat. Ein Jurist, der einmal einen griechischen Rechtsspiegel benützt hat, kann unmöglich in so konsequenter Weise so scharf ausgeprägte Termini wie φερνή und δωρεά miteinander verwechseln. Der Patriarch zeigt sich aber selbst in dieser falschen Anwendung des griechischen Terminus von der jüdischen Literatur abhängig. Gen. 34, 12 מהר ומתן übersetzt das jerusalemische Targum פורן וכתובתא; Ex, 22, 15 מהר ימהרנה übersetzt Jon.: מפרנא יפרן; ibid. כמהר הבתולות, Jon. כמפרוני בתולתא; Gen. rabbah Kap. LXXX: הרבו עלי מאד מהר ומתן, מוהר פרנון (φερνή) ומתן פראפורון (παραφερνή). Die Beispiele können noch vermehrt werden.

Was die Septuaginta selbst betrifft, scheint mir die Erklärung richtig zu sein, daß φερνή in der Bedeutung Ehegeschenk eine vulgäre Verkürzung von αντιφέρνη[2] ist.

Durch unsere Ausführung werden auch Partsch' weitere Aufstellungen über die φερνή bei Chen. hinfällig, da sie auf der falschen Voraussetzung beruhen, daß Chen. die fiktive Mitgift kennt. Eine dieser Aufstellungen lautet:

,Die Behandlung der Eheschenkung als φερνή erklärt wohl eine eigentümliche Stelle bei Chenanischo (XIV), wo von einer φερνή die Rede ist, ,wie sie gewohnheitsmäßig denjenigen Frauenzimmern, die sich als Jungfern verheiraten, gegeben zu werden pflegt.' Sachau (S. 186) hört daraus wohl zutreffend den Gedanken heraus, daß

---

[1] SRT, S. 28.

[2] Z. Frankel in *Monatsschrift*, 1861, S. 118. L. Freunds Erklärung, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*, S. 11, Anm. 3: ,Im semitischen Orient spielte die Donatio beim Eheschluß eine viel größere Rolle als die Dos. So mußten die griechisch sprechenden Semiten den juristischen Terminus φερνή auch für die Brautschenkung gebrauchen' ist unverständlich. Warum mußten sie? Wäre es nicht viel natürlicher, die Mitgift als δωρεά zu bezeichnen?


Digitized by Google

Witwen, welche sich wieder verheiraten, keinen oder einen geringen Anspruch auf eine δωρεά hätten. Wir wissen nichts Genaueres über diese Beziehung zwischen Eheschenkung und Jungfrauschaft. Immerhin wird man gut tun, sich zu erinnern, daß das griechische pretium pudicitiae, welches der junge Ehemann der jungen Frau gibt, und das stets bei der Bestellung einer Eheschenkung eine Rolle neben dem Gedanken der Witwenversorgung gespielt haben muß, griechisch διαπαρθένιον Deflorationsgabe heißen kann.'[1]

Ich frage, was die Bezeichnung oder — für den Moment zugegeben — Behandlung der Eheschenkung als φερνή mit der Rolle der pudicitia zu tun hat? Und ich erinnere daran, daß es nicht angeht, auf eigene Faust Termini zu bilden, um aus ihnen Analogien abzuleiten.

Die richtige Erklärung ist sehr einfach. Die eigentümliche Stelle bei Chenanischo ist nicht Chen. eigentümlich. Der Patriarch stimmt mit dem talmudischen Recht überein, nach welchem die normale δωρεά einer Jungfrau 200, die einer Witwe nur 100 Zûz beträgt: ‚Die δωρεά einer Jungfrau beträgt 200 (Zûz), die einer Witwe 100.' ‚Obwohl die Weisen festgesetzt haben, daß eine Jungfrau Anspruch hat auf zweihundert (Zûz) und eine Witwe auf hundert, so kann man, wenn man will, mehr geben.'[2]

P. meint ferner:

‚Der griechische Rechtsgedanke hat auch auf die Gestaltung der Güterrechtsverhältnisse während der Ehe und auf die Rückgabe der φερνή nach der Ehe mannigfach eingewirkt. Auf griechisches Recht, kaum auf Justinians Gesetzgebung, geht es wohl zurück, wenn schon Jesujabh I im Jahre 585 p. C. ausspricht, daß die Gattin das Eigentum am Dotalgut habe, sei es während der Ehe, sei es nach Lösung der Ehe durch den Tod des Gatten. Die Folge davon ist, daß der Tod der Gattin bei beerbter Ehe das Eigentum an den Dotalgegenständen auf die Kinder übergehen läßt. Gerade wie im

[1] S. 28.
[2] SRT, S. 29.



altgriechischen Recht, ohne Rücksicht auf die in den Leges das theodosische ‚alte Gesetz‘ abändernde Gesetzgebung Kaiser Leos, gilt das Recht, daß die Kinder das Muttergut erben.‘[1]

Dasselbe auch im babylonischen und talmudischen Recht.

Nach Ham. §§ 162, 163 fällt die Mitgift nach dem Tode der Frau an ihre Kinder und nur bei kinderloser Ehe hat ihr Vater Anspruch auf die Mitgift; diese Bestimmungen hatten noch in dem neubabylonischen Rechte Geltung, wie die von Peiser edierten Reste der neubabylonischen Gesetzesliteratur beweisen. Diese Anschauung kommt bei Ham. noch in §§ 142, 149, 173, 174, 176 zum Ausdruck.[2]

Was die Juden betrifft, so erscheint es schon in der Mischnah als alte Rechtssitte,[3] nach dem Tode des Mannes die Mitgift der zu seinen Lebzeiten verstorbenen Frau aus der Erbmasse auszuscheiden und ihren männlichen Kindern zufallen zu lassen. ‚Wenn im Ehevertrag nicht eingeschrieben wurde „Die männlichen Kinder, die du von mir haben wirst, sollen dein im Ehevertrag nominiertes Vermögen erben, außer ihrem Anteil mit den übrigen Brüdern“, so muß diese Bedingung eingehalten werden, weil es eine Bedingung von Rechtswegen ist.‘[4]

P. meint ferner:

‚Wird die Ehe durch den Tod des Mannes gelöst, so ist auch der auf Leo beruhende zurückgehende Rechtszustand der Leges überwunden, und zwar wieder durch eine Gestaltung, welche der altgriechischen eng verwandt ist. Die Frau kann hier im Hause des Gatten bleiben. In diesem Falle findet keine Ausscheidung des Dotalgutes statt . . . Verläßt die Frau aber das Haus des Gatten, etwa um eine zweite Ehe zu schließen, so hat sie das Recht auf Herausgabe der vollen Mitgift, der vollen Eheschenkung und der ihr etwa am Hochzeitstage von Dritten gemachten Hochzeitsgeschenke. Die

---

[1] S. 28.

[2] Vgl. L. Freund, *Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten*, S. 42.

[3] Bei L. Freund l. c. ungenau: ‚Zur Zeit der Mischna wurde verordnet.‘

[4] Mischna Kethuboth 52a: לא כתב לה בנין דכרין דיהוו ליכי מינאי אינון ירתון כסף כתובתיך יתר על חולקהון דעם אחוהון חייב שהוא תנאי בית דין.


Digitized by Google

Herausgabe der vollen Eheschenkung, die schon am Ende des vi. Jahrhunderts durch einen Canon Jesujabh i (anno 585) bezeugt zu sein scheint, ist wieder aus der Behandlung der Eheschenkung nach den Grundsätzen der φερνή, wie sie dank der fiktiven Mitgiftsurkunden eintrat, zu erklären. Die Assimilierung der Donatio an die Dos hat zu einer bemerkenswerten Interpolation in L. 92 geführt, wo man bisher die Bestimmung über die Hälfte der Donatio nach den anderen Versionen korrigierte. Tatsächlich bestätigt R. iii 92 nunmehr den überlieferten Text in L. 92: ‚Die Frau nimmt fort ihre ganze φερνή und ihre ganze δωρεά, die ihr Gatte ihr dargebracht.‘[1]

Genau so auch im talmudischen Recht: ‚Die Frau, deren Mann gestorben ist, wohnt in den Häusern, in welchen sie gewohnt hat zu Lebzeiten ihres Mannes, bedient sich der Sklaven, der Mägde, der silbernen und goldenen Geräte, wie sie sich ihrer bedient hat zu Lebzeiten ihres Mannes. Denn so schreibt er ihr (im Ehevertrag): Du wirst wohnen in meinem Hause und erhalten werden von meinem Vermögen während der ganzen Dauer deiner Witwenschaft in meinem Hause.‘[2] ‚Wirst du dich an einen anderen verheiraten, so wirst du das nehmen, was dir verschrieben ist.‘[3]

Mit der fiktiven Mitgift haben diese Bestimmungen ebensowenig etwas zu tun wie die Bestimmungen in L. 92 und bei den Patriarchen, die, wie wir gesehen, von einer fiktiven Mitgift überhaupt nichts wissen. Wie soll auch die Herausgabe der vollen Eheschenkung bei Jesujabh i im Jahre 585 aus der fiktiven Mitgift erklärt werden, wenn P. selbst zwei Seiten früher konstatiert hat, daß der Brauch der fiktiven Mitgift vor Chenanischo, also vor Ende des vii. Jahrhunderts, der syrischen Rechtswelt nicht deutlich war?

---

[1] S. 29 f.

[2] Tosephtha Kothuboth xi 5 (ed. Zuckermandel 273[23]): האשה שמת בעלה יושבת בבתים שישבה בהן בחיי בעלה, משתמשת בעבדים ושפחות בכלי כסף וכלי זהב שנשתמשה בהן בחיי בעלה. שכך הוא כותב לה תהא יתבא בביתי ומיתזנת מנכסאי כל יומי מיגד אלמנותיך בביתי.

[3] Jebamoth 117[a] oben: ספר כתובה נלמוד שהוא כותב לה שאם תנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי.


Digitized by Google

Auch der zweite ‚der wichtigsten Anhaltspunkte für die Anschauung, daß die Gebiete der nestorianischen Kirche im Sassanidenreich und in den Kalifaten noch lange unter der Wirkung hellenistischen Rechtsempfindens gestanden haben',[1] hat sich also, wie wir gesehen, als nichtig erwiesen.

Nun kommen wir zum letzten von P. geltend gemachten Anhaltspunkt. Es betrifft Urteil vii des Patriarchen Chen., worüber P. folgendes ausführt:

‚Es handelt sich um einen Fall der Teilfreilassung: Zwei Brüder haben einen ihnen mit dem dritten Bruder und anderen Geschwistern gemeinsam gehörigen Sklaven, weil er ihr Milchvater, d. h. der Mann ihrer Amme war, freigelassen, ohne die Zustimmung der anderen Eigentümer zu haben. Die Freilassung soll zur vollständigen Freiheit wirksam sein, wenn die übrigen Eigentümer abgefunden werden. Die Freilassung des Milchvaters spielt zweifellos in Quellen des islamischen Rechtes eine Rolle, und Sachau führt auch die ausstrahlende Wirkung der Freilassung hier auf islamisches Recht zurück (p. 183). Diese Erklärung hätte der Jurist vor einigen Jahren nur mit der Erwägung beantworten können, daß praktisch derselbe Effekt auch nach justinianischem Recht (Cod. 7, 7, 1) erreicht werden kann, da nach dieser Verordnung der Teileigentümer, der seinen Sklaven freilassen will, das Recht hat, erst die Anteile der anderen Miteigentümer abzulösen und dann selbst allein den Sklaven freizulassen. Seit aber P. Oxy. 716. 722 zeigen, daß nach gräko-ägyptischem Recht anno 91 oder 117 p. C. eine Teilfreilassung unter Lebenden mit der Wirkung möglich ist, daß die nicht mitfreilassenden Miteigentümer auf ihre Teilrechte beschränkt sind und nicht ausschließliches Eigentum am Sklaven erwerben, wird man auch hier in der Entscheidung des Chenanischo eine Anknüpfung an hellenistische Rechtsübung offen lassen müssen. Daß es zu einer Wirkung der Freilassung bis zur Höhe des Miteigentumsanteils kommt, stimmt mit jenen Papyri genau überein. Und wenn wir auch das Recht,

[1] S. 31.

Digitized by Google

die Anteile der anderen Miteigentümer gegen deren Willen abzulösen noch m. W. nicht in unseren hellenistischen Quellen nachweisen können, bleibt es doch immerhin zu bemerken, daß diese Ablösung im spätklassischen römischen Recht für die letztwillige fideikommissarische Freilassung zunächst durch den Soldaten, dann auch von seiten von Zivilpersonen möglich geworden ist, so daß Mitteis schon den Gedanken für möglich hielt, daß diese Behandlung des Soldatentestamentes und die sich daran schließende römische Rechtsbildung in den hellenistischen Provinzen schon längst geltender allgemein verbreiteter Praxis angegliedert war.'[1]

Also lauter Möglichkeiten und wieder Möglichkeiten. Sicher ist nur das eine, daß der wichtigste Punkt im Urteil des Patriarchen, die ausstrahlende Wirkung der Teilfreilassung, im hellenistischen Recht nicht nachweisbar ist. Daggen lautet die Mischnahsatzung:

,Wenn von zwei Besitzern eines gemeinsamen Sklaven der eine seinen Anteil an dem Sklaven freiläßt, wird auch der zweite Besitzer gezwungen, den Sklaven gegen einen Schuldschein auf die Hälfte seines Wertes freizulassen.'[2]

Dieses Urteil des Patriarchen Chenanischo gibt uns die Gelegenheit, auf einen allgemeinen Anhaltspunkt der Partschschen Beweisführung einzugehen.

Für den hellenistischen Einschlag in den Rechtsbüchern der syrischen Patriarchen macht P. geltend: ,daß die Äußerlichkeiten, welche schon in den Versionen des Rechtsbuches den griechischen Einschlag andeuten, in den folgenden Jahrhunderten fortgelebt haben . . . und daß mancher Gedanke, den wir aus den hellenistischen Urkunden kennen, bei diesen Syrern anklingt.'[3] Einen dieser An-

---

[1] S. 32 f.

[2] Mischna Gittin 41ª: Wenn ein Sklave zur Hälfte noch Sklave, zur Hälfte ein Freier ist . . . so zwingt man seinen Herrn, ihn (den Sklaven) zum Freien zu machen: מי שחציו עבד וחציו בן חורין . . . כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו. Dies wird in der Gemara, 42ª oben, erklärt, daß es sich um einen zweien Besitzern gemeinsamen Sklaven handelt, der nur von einem der Herren freigelassen wurde: בעבד של שני שותפי (SRT, S. 15).

[3] S. 15 f.


Digitized by Google

klänge findet er auch in Chenanischo vii: ‚die letztwillige Hinterlassung eines Sklaven „für die Freiheit" (Chenan. vii), wozu die griechische Treuhand ἐπ' ἐλευθερίᾳ und ἐπὶ σωπονπίᾳ zu vergleichen ist.'[1]

Aber gerade hier zeigt sich, wie wenig solche Anklänge beweisen. Zugegeben, daß der Ausdruck ‚für die Freiheit' bei der Sklavenbefreiung aus dem griechischen Rechtssprachgebrauch entlehnt ist, so haben wir doch soeben gesehen, daß die Entscheidung in diesem Urteil auf talmudisches Recht zurückgeht. Und nicht nur die Entscheidung allein. Denn auch die Prozeßlage kann nur aus dem talmudischen Recht erklärt werden.

Es handelt sich hier, wie Sachau richtig erklärt, darum, daß ‚die beiden Freilasser behaupten: ihr Vater habe den Sklaven für die Freiheit hinterlassen, d. h. er habe durch eine schriftliche oder mündliche Äußerung seine Absicht der Freilassung des Sklaven zu erkennen gegeben. Die anderen Kinder des Erblassers dagegen, Sefrai und seine Geschwister, bestreiten die Gültigkeit dieser Freilassung'.

Da nun einerseits die Freilasser nicht behaupten, ihr Vater selbst habe den Sklaven freigelassen, und andererseits Sefrai die als Freilassung zu deutende Äußerung seines Vaters nicht in Abrede stellt, so kann, wenn durch die vom Patriarchen angeordnete Untersuchung gefunden werden soll, ‚daß jener Sklave von seinem Herrn Sûrên freigelassen worden ist' oder nicht, dies nur den Sinn haben, daß durch die Untersuchung festgestellt werden soll, ob die Äußerung des Erblassers so gelautet, daß sie als Freilassung aufgefaßt werden muß, oder nicht.

Solche und ähnliche Fälle werden in der talmudischen Literatur oft behandelt.[2] Wir wollen uns hier auf die Anführung eines Beispiels beschränken.

‚Wenn jemand vor seinem Tode sagt: „N. N., meine Sklavin, soll nach meinem Tode nicht zur Arbeit verhalten werden," so zwingt man die Erben, daß sie ihr eine Freilassungsurkunde ausstellen.'[3]

[1] S. 16. [2] Vgl. SRT, S. 11—14.
[3] SRT, S. 11.


Digitized by Google

Der Autor dieser Entscheidung ist der Amora R. Joḥanan, in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts. Gegen ihn wird eingewendet, daß der Erblasser mit dem Ausdruck ‚man soll mit ihr nicht arbeiten‘ nicht die Freilassung, sondern bloß Schonung der Sklavin beabsichtigte, und daher die Erben bloß verpflichtet sind, die Sklavin nicht schwer arbeiten zu lassen.

Um eine ähnliche Äußerung handelt es sich gewiß auch im Urteil des Patriarchen.

Was beweist nun für den griechischen Einschlag eine — vielleicht — griechische Wendung in einem Urteil, dessen Inhalt nur aus dem talmudischen Recht erklärt werden kann?

Dasselbe gilt auch von folgendem Anklang an hellenistische Gedanken: ‚die Freilassung „für Gott“ (Jesub. 63), welche an die Freilassung durch Weihung θεῷ ὑψίστῳ παντακράτορι εὐλογητῷ anklingt, zu welcher die hellenische Hierodulenfreilassung wohl durch jüdischen Einschlag in der Krim geworden ist.‘[1]

Hier weiß auch P., daß die Institution jüdischen Ursprungs ist.[2] Was soll nun die Wendung beweisen, wenn sie auch hellenistisch ist?

Und die sicher griechischen Termini? P. findet deren drei in den Rechtsbüchern: δωρεά, φερνή und νομή. Davon entfällt δωρεά, das bloß in Sachaus Übersetzung vorkommt, für Mahra (ܡܗܪܐ) des Textes; bleiben also zwei griechische Ausdrücke, von denen einer (νομή) nur einmal bei Chenanischo vorkommt. Und diese Ausdrücke sollen den griechischen Einschlag andeuten?

Wie es um die Beweiskraft der griechischen Ausdrücke in den Leges bestellt ist, hat schon Müller gezeigt.[3]

---

[1] S. 16.

[2] Vgl. über dieses Thema ausführlich S. Krauss in ‚*Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*‘, S. 52 ff., Separatabdruck.

[3] *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XX, S. 129: „Sklave“ heißt nicht nur im Griech. παῖς, sondern auch im Hebr. נער und im Arab. غلام, welche alle „Knabe“ und „Sklave“ bedeuten; der Ausdruck „von unter seiner Hand“ ist



Ziehen wir das Fazit dieser Untersuchung, so hat sich aus ihr folgendes ergeben.

1. Partsch' Aufstellungen betreffend die Rechtsbücher der Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun sind zum weitaus größten Teil unzutreffend und unrichtig; von seinen Zurückführungen auf hellenistisches Recht bleiben höchstens drei oder vier schwache Anklänge und entfernte Ähnlichkeiten zurück.

2. In den zwei anderen syrischen Rechtsquellen: Die Konzilien- und Synodenbeschlüsse und damit zusammenhängende Canones der nestorianischen Kirche von anno 410—790 und Die Canones des Bischof-Metropoliten Simeon von Rêvârdešir hat Partsch selbst eine noch geringere Anzahl von Anklängen an hellenistisches Recht auffinden können, als in den Rechtsbüchern der genannten Patriarchen. Da diese Anklänge zum größten Teil dieselben sind wie in den Rechtsbüchern, so gilt das sub 1 Gesagte auch von jenen Rechtsquellen,[1] bezüglich welcher schon Rücker feststellen konnte, daß ‚in dem südlicheren Teile des persischen Reiches, insbesondere der eigentlichen Persis, die sog. leges Constantini Theodosii Leonis die autochthonen Rechtsanschauungen wenig oder gar nicht beeinflußt haben, und daß selbst in den Grenzgebieten des Geltungsbereiches des syrisch-römischen Rechtsbuches dieses sich diesbezügliche Korrekturen gefallen lassen mußte.‘[2]

echt semitisch (nicht griechisch!), so hebr. מתחת ידו (ebenso Arabisch und Aramäisch). Desgleichen sagt man im Hebr. משמעת „die Gehorchenden“ für Untertanen. Wie sieht es also mit den philologischen Beweisen aus?‘

[1] Eine eingehende Untersuchung dieser Quellen behalte ich mir vor, ich will aber schon hier folgende interessante und wichtige Stelle aus Simeons Einleitung mitteilen. Einleitung, Kap. 2, Rücker, S. 25:

‚Woher die Gesetze, die in der Kirche vollzogen werden, kamen und kommen. Wenn wir auch nicht direkt nach den Vorschriften Mosis unsere Rechtsprechung einrichten können, so doch wenigstens indirekt durch Vergleichen und Schließen: und somit dürfen wir das atl. Gesetz als die erste Rechtsquelle ansehen. Auch die Gesetze der Heiden stammen ja im letzten Grund aus Mosis Buch, und wie die griechischen Philosophen aus dem mosaischen Gesetz geschöpft haben, so können in gewisser Weise auch wir es tun.‘

[2] S. 51.


Digitized by Google

3. Bezüglich des syrisch-römischen Rechtsbuches oder der Leges ist Partsch' Versuch, für die Mitteissche Hypothese eine neue Stütze in den Rechtsbüchern zu finden, vollständig mißlungen. Dagegen hat die Position Müllers nicht bloß durch den Beweis für die Unerschütterlichkeit seiner eigenen Thesen, sondern auch durch manche neue Nachweise eine Verstärkung erfahren. Dazu kommt die Konstatierung Rückers, ‚daß selbst in den Grenzgebieten des syrisch-römischen Rechtsbuches dieses sich autochthone, d. h. altsyrisch-semitische Korrekturen gefallen lassen mußte.‘[1]

---

[1] Ich halte es für angemessen, hier folgende Erklärung abzugeben: „Nach Abschluß dieses Artikels (Februar 1910) ist in der *Orientalistischen Literaturzeitung*, 1910, Nr. 4 (April) über meine Untersuchung der syrischen Rechtsbücher und L. Freunds ‚Zur Geschichte des Ehegüterrechts bei den Semiten‘ eine Anzeige veröffentlicht worden, auf welche ich nur in der Weise reagieren kann, indem ich (auch im Namen Freunds) erkläre: Diese Anzeige, in der der Rezensent die wesentlichen Ergebnisse beider Arbeiten nicht zu bestreiten wagt, dafür aber die Intentionen der Verfasser zu verdächtigen sich erkühnt, ist sachlich nahezu wertlos und besteht aus einem Gewebe von Unrichtigkeiten, Unwahrheiten und Entstellungen, wodurch sie jedes Recht auf Berücksichtigung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift verwirkt hat.“

Ich bin bereit, diese meine Erklärung vor jedem Forum zu vertreten.

Wien, 1. Juli 1910.

V. Aptowitzer.

Nachtrag.

Die etwas dunkle Stelle aus Partsch' Artikel (S. 191, Z. 6—3 v. u.) ist von mir mißverstanden worden, indem ich ‚vor ihr‘ auf die Deszendenz überhaupt bezog, während es sich in Wirklichkeit um die Deszendenz vom Vater handelt. Dadurch wird meine Ausführung S. 192, Z. 8 (Denn . . .) bis S. 193, Z. 23 gegenstandslos. Der Satz, ‚der bisher für die syrische Rechtswelt noch nicht deutlich war‘ (S. 212, Z. 4 v. u.), kann vielleicht auch so verstanden werden, daß der Brauch für Syrien nicht zu belegen war. In diesem Falle sind meine Bemerkungen S. 214, Z. 4—7 (daß . . . Mitgift) und S. 218, Z. 6 v. u. nicht berechtigt.

Digitized by Google

Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

MV. I. 5. 12.

I. 5. 12[a] etc. (s. I. 5. 12 und I. 5. 7 [1c]).

I. 5. 12 [a+b] etc. (s. nächste Par.) vgl. It. 84 [2c] (s. unter MV. I. 5. 7 [1c]) [+d] *yogā pamocenti* (CDE °*mocanti*, BM °*muccanti*) *bahujanaṃ te* (BM °*nan te*).

I. 5. 12 *Apārutā tesaṃ amatassa dvārā*
ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ
vihiṃsasaññī paguṇaṃ na bhāsi*
dhammaṃ paṇītaṃ manujesu Brahme.

= D. XIV. 3. 7 [3], mit v. l. K *te* statt *tesaṃ*, und SS *Brahme* nach *dvārā*, *saddhaṃ* mit v. l. S[c] *saccaṃ*, S[d] *sabbaṃ***, *n' abhāsiṃ* (nach S[cd] BK, *bhāsi* S[t]).

= M. 26 [6] (I. 169), mit v. l. B *Apārutāse tesaṃ*, mit *dvārā Brahme* (aber NM* ohne *Brahme*) *na bhāsiṃ*.

= S. VI. 1. 1. 13, mit *tesam*, und SS *Brahmā* nach *dvārā*,
pamuccantu,
paguṇaṃ na bhāsiṃ* (BC *nabhāsi*)
*paṇītam.****

* *paguṇam* in D. und S. wird Druckfehler sein.

** Dulva setzt nach Feer die Lesart *kaṅkhaṃ* voraus.

*** *paṇitam* in S. wohl nur Druckfehler, auch *m* von *paṇitam* und *tesam* vielleicht nur Druckversehen?



MV. I. 5. 12. = Mvu III. 319. 3—7 *Apāvṛtaṃ me amṛtasya dvāraṃ Brahmeti bhagavāṃ* (so B; M *°vān*)*
ye śrotukāmā śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭhasaṃjñāṃ
viheṭhasaṃjño praguṇo abhūṣi (BM *abhāṣi*)
dharmo (B *°rmaṃ*, M *°rmaḥ*) *aśuddho Magadheṣu pūrvaṃ.*

* Senart hat *bhagavantaṃ* in den Text gesetzt und die beiden ersten Pādas anders abgeteilt, nämlich in drei zerlegt.

= LV. xxv. 34 *Apāvṛtās teṣām amṛtasya dvārā*
Brahman ti satataṃ ye śrotavantaḥ
praviśanti śraddhā naviheṭasaṃjñāḥ
śṛṇvanti dharmaṃ Magadheṣu sattvāḥ.

I. 6. 8 [1–4] + 9 auch = KV. IV. 8. 7 (I. 289). I. 6. 8 [1+2+4] = ParDīp. v, 220 (schon gegeben von Pischel in Thīg. 203).

I. 6. 8 [1 a+b+c] etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch SN. I. 12 [5] ([211]) [a–c] etc., s. *ZDMG* LXIII und s. Mvu III. 118. 8—10 am Ende der nächsten Parallele.*

* MV., Dhp., SN., Thīg.-Komm. hat schon Fausböll SN. xvi verglichen, und MV., M., S., Dhp., SN., Mvu III. 326 in Dhp. 2. Ausg. 79.

([a–c] s. auch besonders)

I. 6. 8 [1] *Sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi*
sabbesu dhammesu anupalitto
sabbañjaho taṇhakkhaye vimutto ([a–c] s. auch bes.)
sayaṃ abhiññāya kam uddiseyyaṃ.

= M. 26 [7] (I. 171), mit *anūpalitto*
sabbaṃjaho.

= Dhp. [353],* in 1. Ausg. mit v. l. AC *°bhu °vidu*
B *sabbaṃjaho*, C *sabbaṃñjaho*
AB *abhiṃñāya*,

und in beiden Ausgaben im Text mit *anūpalitto*, *sabbañjaho.*

* Die Entsprechung von M. und Dhp. schon notiert M. Bd. I. 545.

= KV. IV. 8. 7 [1], mit *'haṃ, anupalitto, sabbañjaho, kaṃ*, v. l. PS_2 *taṇhakkhayo.*

= ParDīp. v. 220 [1], mit *'ham, anupalitto, sabbaṃjaho, kam*, Cod. *taṇhakkhayo,*

Digitized by Google

bei PISCHEL in Thīg. 203 aber mit *'haṃ sabbañjaho taṇhakkhaye,* im übrigen wie ParDīp. MV. I. 6. 8.

= Mvu III. 326. 5—8 *Sarvābhibhū sarvavido ham asmi*
sarvehi dharmehi anopalipto
sarvajño haṃ tṛṣṇākṣaye vimukto
ahaṃ abhijñāya kim uddiśeyaṃ.

Z. T. auch =

Mvu III. 118. 8—11 *Sarvābhibhū sarvavidū ham asmi*
sarveṣu dharmeṣu anopaliptaḥ
sarvaṃ jahe tṛṣṇakṣayā vimukto
na mādṛśo saṃprajaneti vedanā.
Zu 11 vgl. MV. I. 6. 9[a] etc. (s. dort).*

* Fast alle diese Entsprechungen sind schon notiert von FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 79.

I. 6. 8 [1b] etc. (s. I. 6. 8. [1a+b+c] und I. 6. 8 [1]) auch = Thag. [10c] *sabbesu dhammesu anupalitto.*

I. 6. 8 [2a] etc. (s. I. 6. 8 [2]) auch Zitat in Visuddhim. VII.

I. 6. 8 [2] *Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati* ([a] u. [b] s. a. bes.)
sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi me paṭipuggalo ([c+d] s. a. b.)

= M. 26 [8]. KV. IV. 8. 7 [2] (I. 289). ParDīp. V. 220 [2] (= Thīg. 203). Mpū 513. Mil. 235 = 236.*

Überall ohne Abweichungen.

* Die Entsprechung von M. und Mil. schon notiert M. I. 545, die von MV., M. und Mil. in Mil. 427.

Vgl. Mvu III. 326. 11
Na me ācāryo asti kaścit sadṛśo me na vidyate
\+ 16* *sadevakasmiṃ lokasmiṃ sadṛśo me na vidyate.*

LV. XXVI [1a+b] *Ācāryo na hi me kaścit sadṛśo me na vidyate*
\+ [2c+d] *sadevāsuragandharve nāsti me pratipuṅgalaḥ.*

* Gehört also in Mvu in Wirklichkeit zur nächsten Strophe, mit der unsere Strophe die beiden letzten Pādas ausgetauscht hat. Ebenso verhält es sich mit LV.

I. 6. 8 [2b] etc. (s. I. 6. 8 [2]) auch = Thag. [1087 d]. Vgl. auch B. I [42 d] *sadiso te na vijjati.*

I. 6. 8 [2c] etc. (s. I. 6. 8 [2]) vgl. SN. III. 12 [37] ([760]) [a] etc., *ZDMG* 64. 55.

I. 6. 8 [2c+d] etc. (s. I. 6. 8 [2]) vgl. auch D. XXI. 2. 9 [9c+d]. A. IV. 23.

Digitized by Google

MV. i. 6. 8. 3 [7c+d] (ii. 24) = It. 112 [7c+d]. SN. iii. 6 [35] ([544]) [c+d] *sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo.*

i. 6. 8 [2c+d] etc. (s. eben) + [3b+c] (s. nächste Parallele) vgl. D. xxi. 2. 9 [9] *Tuvam ev 'asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro;* [c+d] s. vorige Parallele.

i. 6. 8 [3] *Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ satthā anuttaro* ([b+c] s. auch bes.) *eko 'mhi sammāsambuddho sītibhūto 'smi nibbuto* ([d] s. a. b.)

= M. 26 [9] (i. 171) ohne Abweichungen.

= KV. iv. 8. 7 [3] (i. 289), mit *Ahañ hi* (v. l. P *ahañ ci*).

Vgl. Mvu iii. 326. 15

Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ loke anuttaraḥ

+ 12 *eko smi loke saṃbuddho prāpto saṃbodhim uttamāṃ.**

LV. xxvi [2a+b]

Aham evāraham loke śāstā hy aham anuttaraḥ

+ [1c+d] *eko 'ham asmi saṃbuddhaḥ śītībhūto nirāśravaḥ.**

* S. die Anmerkung zu i. 6. 8 [2].

i. 6. 8 [3d] etc. (s. i. 6. 8 [3]) auch = VV. 83 [10] (vii. 9 [10]) [b] *sītibhūto 'smi nibbuto* = PV. i. 8 [7b] = ii. 5 [10b]. ii. 6 [18b] = DhpA. 15 [4b] (Fausböll 96). (In allen diesen Stellen entspricht außerdem das vorhergehende *smi*, PV. i. 8 [7] *smiṃ*, dem *'mhi* von MV. i. 6. 8 [3c] etc.), ferner = Thag. [298d] (durch das vorhergehende *abbuyha* zusammenhängend mit *abbūḷhasallo* in [a] aller angeführten Stellen von VV. bis DhpA.).

Vgl. auch PV. ii. 13 [15b] *sītibhūtāsmi nibbutā* (durch vorangehendes *abbūḷhasallāsmi* wegen des *smi* mit *'mhi* der Stellen MV. i. 6. 8 [3] etc. und wegen des *abbūḷha-* mit VV. 83 [10] [vii. 9 [10]] etc., Thag. [298d] und der sogleich zu nennenden Stelle Thīg. [15] verknüpft).

Vgl. auch Thīg. [15d] *sītibhūtamhi nibbutā* (mit vorangehendem *abbuyha*) = [16d] v. l. C. = [34d] (durch *rāgo* in [b] mit *rāgo* von [16c] verknüpft) = [76d] (durch *samucchinnā* in [a] mit *samucchinno* von [34c] verknüpft) = [101d] (durch *āsave sabbe* in [c] mit *āsave sabbe* von [76c] verknüpft).

Digitized by Google

MV. I. 6. 8.

Vgl. auch Thīg. [66 d] *sītibhūta mha nibbutā* (durch *disvā* in [a] und *khīṇāsavā* in [c] verknüpft mit *disvā* in [a] von [101] und *āsave* in [76 c] und [101 c]).

Vgl auch Ap. in ParDīp. v. 156 [183 d] *sītibhūtā sunibbutā* (durch *Na sociyā* in [a] verknüpft mit *na socāmi* in [c] der angeführten Stellen VV. 83 [10] bis DhpA. 15 [4 b] und PV. II. 13 [15]).

I. 6. 8 [4 a] etc. (s. I. 6. 8 [4] und I. 6. 8 [4 a + b]) vgl. auch

Smp. in Vin. III. 317 [4 d] = Dīp. VIII [11 d]. XIV [46 b] *dhammacakkappavattanaṃ.*

B. I [38 d. 39 d. 70 d.] IX [3 b.] XVI [2 b] *dhammacakkappavattane.*

LV. XXVI [46 d] *dharmacakraṃ pravartane.* [74 b] *dharmacakrapravartane.*

SN. III. 7 [9 (556) d] = Thag. [826 d] *dhammacakkaṃ pavattitaṃ* (in SN. mit v. l. B[ai] °*cakkappavattiyaṃ*). LV. XXVI [42 b. 52 b. 53 d. 61 b] *dharmacakraṃ pravartitaṃ.*

B. III [4 a.] XIX [3 a.] XXI [3 a.] XXII [3 a.] XXIII [3 a.] XXIV [3 a.] XXV [3 a] *Dhammacakkappavattente.*

B. II [184 b] *dhammacakkaṃ pavattayuṃ* und [d] *dh° pavattaya.*

S. XXII. 78. 11 [1 b] *dhammacakkaṃ pavattayi* = A. IV. 33. 3 [1 b] (II. 34).

Derselbe Pāda auch B. VII [2 d. 4 b.] X [6 b.] XII [3 d.] XIII [3 d.] XIV [2 d] (an dieser Stelle °*cakkam*). XV [2 b] (°*cakkam*). XVIII [3 d].

B. XXVI [2 b] *dhammacakkaṃ pavattayiṃ.*

Dīp. I [30 d] *dhammacakkaṃ pavattituṃ.*

B. XX [3 a] *dhammacakkam pavattetvā.*

B. XXI [2 c] *dhammacakkaṃ pavattesi.*

LV. XXVI [10 d] *dharmacakraṃ pravartayitā.*

Mvu I. 277. 3 [b] *dharmacakraṃ pravartate.*

I. 178. 9 [b] *dharmacakre* (v. l. CML °*cakraṃ*) *pravartite.* (v. l. BNACML °*varttate*).

III. 342. 9 [a] *dharmacakraṃ pravarteti.*

I. 125. 16 [a] *dharmacakraṃ pravartentānāṃ.*


Digitized by Google

MV. i. 6. 8. i. 267. 16[a] *dharmacakraṃ pravartesi.* 17[a] *dh° pravartitvā* = LV. xxvi [67c]

iii. 343. 16[a] *dharmacakraṃ pravartentena.*

i. 6. 8[4a+b] etc. (s. i. 6. 8[4]) vgl. auch B. xx[2c+d] *dhammacakkaṃ pavattetum pakkāmi Bandhumatim puraṃ.*

i. 6. 8[4] *Dhammacakkaṃ pavattetuṃ* ([a] s. auch bes., auch [a+b] s. bes.) *gacchāmi Kāsinaṃ puraṃ* (so C, *kāsīnaṃ* AD., *°sinaṃ* oder *°sīnaṃ* E, *°siyaṃ* B)

andhabhūtasmi lokasmiṃ (AC *andhibhūtasmi*) ([c] s. a. b.) *āhañhi* (so AE, *ahaṃhi* B, *āhañci* C, *ahañhi* D) *amatadudrabhiṃ* (D *°dundubhīti*).

= M. 26[10] (i. 171), wo aber in [b] keine v. l.,

[c] *andhabhūtasmiṃ* (v. l. M* *andhibh°*)

[d] *āhañchaṃ* (v. l. C *āgacchaṃ*, A *āhaccaṃ*, B *agajuṃ*, N *āhañhi*, M *āhañña* und *ahañci*).

amatadundubhiṃ (v. l. NM* *°dudrabh°*).

= KV. iv. 8. 7[4] (i. 289), wo ebenfalls in [b] keine v. l.,

[c] *andhabhūtasmiṃ* (v. l. *Pantabhūtasmi*),

[d] *āhañhi** *amatadudrabhiṃ* (v. l. K *ahaññiṃ amatadundubhiṃ*, S_2 *ahañci amantadudrubhiṃ*, S *āhañji amatadundubhiṃ*).

* Gedruckt *āhañ hi.*

= ParDīp. v. 220[3], wo aber statt *dhammacakkaṃ* Cd *brahmacakkaṃ* hat,

[b] ohne v. l.,

[c] *andhabhūtasmiṃ*,

[d] *āhañchuṃ amatadudrabhiṃ.*

In Pischels Thīg. 203 aber *dhammacakkaṃ*, *andhabhūtasmi*, *āhañhi*, im übrigen wie ParDīp.

Vgl. Mvu iii. 327. 6 + 7 *Vārāṇasīṃ gamiṣyāmi*
āhaniṣyaṃ amṛtadundubhiṃ
dharmacakraṃ pravartayiṣyaṃ
loke aprativartiyaṃ.

Digitized by Google

Vgl. LV. xxvi[4] MV. i. 6. 8.

Vārāṇaṣīṃ gamiṣyāmi gatvā vai Kāśināṃ purīṃ

andhabhūtasya lokasya kartāsmy asadṛśāṃ prabhāṃ

+ [5d] *tāḍayiṣye 'mṛtadundubhiṃ*

+ [6c+d] *dharmacakraṃ pravartiṣye lokeṣv aprativartitaṃ.*

i. 6. 8[4c] etc. (s. i. 6. 8[4]) vgl. auch Dhp. [174a] *Andhabhūto* (in 2. Ausg. v. l. B[r] *andhī°*) *ayaṃ loko*

= Mvu i. 303. 16[a] (ohne v. l.).

Vgl. auch LV. xxiii[1c] *andhabhūtasya lokasya.*

i. 6. 9 *Mādisā ve jinā honti ye pattā āsavakkhayaṃ* ([b] s. auch bes.)

jitā me pāpakā dhammā tasmāham Upaka jino.

= M. 26[11], wo abweichend nur *tasmā 'haṃ Upakā.*

= KV. iv. 8. 7[5] (i. 289), wo *tasmā 'haṃ Upaka.*

= Mvu iii. 326. 19 + 20

Jinā hi mādṛśā bhonti ye prāptā āśravakṣayaṃ

jitā me pāpakā dharmā tasmād ahaṃ Upaka jino.

[d] auch 327. 1 und 3 (Z. 1 aber mit *jinaḥ* statt *jino*).

= LV. xxvi[3]

Jinā hi mādṛśā jñeyā ye prāptā āśravakṣayaṃ

jitā me pāpakā dharmās tenopaga jino hy ahaṃ.***

* Gedruckt *tenopagajino.*

** Vgl. M. Müller, *Anecd. Oxon.*, Ar. Ser. I. ii. Oxford 1883, p. xi zu dieser Stelle.

i. 6. 9[b] etc. (s. i. 6. 9) auch = A. v. 55. 3[5d] (iii. 69). viii. 29. 6[9d] (iv. 228). It. 58[2d]. 96[3d]. [d] einer G. in Visuddhim. viii.

i. 11. 2[1+2] *Baddho* (v. l. ABC *Bandho*) *'si sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānusā ([b] s. auch besonders)

mahābandhanabaddho 'si (A *°bandho*, C *Mārabandhanabaddho* corr. zu *mahāb°*, B *Mārabandhanabandho*)

na me samaṇa mokkhasi. ([d] s. auch bes.)

Mutt 'āhaṃ (B *Muttohaṃ*) *sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānusā ([b] s. auch bes.)

mahābandhanamutto 'mhi (so A, *Mārab°* B, *Mārab°* corr. zu *mahāb°* C)

nihato (B *nīhato*) *tvam asi Antaka.* ([d] s. auch besonders.)

Digitized by Google

MV. i. 11. 2. = S. iv. 1. 5. 3 + 4 (i. 106),* wo aber *Baddho 'si* ohne v. l., *mahābandhanabaddho* mit v. l. S^{2} *Mārab°*, *Mutto haṃ* mit v. l. B *muttāhaṃ*, *mahābandhanamutto* und *nihato* ohne v. l.

* Diese Entsprechung ist schon von Feer, S. i. 106, notiert.

Vgl. auch Mvu iii. 416. 3 + 5 + 6
gāḍhabaṃdhanabaddhȯ 'si na me śramaṇa mokṣyasi.
Mukto 'haṃ sarvapāśehi ye divyā ye ca mānuṣā
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ (M *°pīyaṃ*) *nihato tvam asi Antaka.*

Vgl. ferner MV. i. 13. 2 $^{1-2}$ etc. (s. dort).

i. 11. 2 $^{1b=2b}$ etc. (s. i. 11. 2 $^{1+2}$) = i. 13. 2 $^{1b=2b}$ etc. (s. i. 13. 2 $^{1+2}$) auch = It. 95 ^{2d} (v. l. C *nibbā*). Thīg. ^{47b} (v. l. S *nibbā*). $^{76b. 350b}$ (*vimuttā* in ^{350c} außerdem anknüpfend an *muttāhaṃ* von MV. i. 11. 2 ^{2a} etc.). J. 547 ^{680d} (außerdem *sabbe* in ^{680c} dem *sabba-* von MV. $^{1a. 2a}$ etc. entsprechend). Mvu ii. 366. 1^{b} *ye divyā ye ca mānuṣāḥ* (und in ^{a} *sarve*).

Vgl. auch J. 539 ^{115d} *ye dibbe ye ca mānuse* (und ^{c} *kāmasaṃyojane checchaṃ* mit *kāma* anknüpfend an It. 95 ^{2c}, Thīg. $^{47a. 350a}$, mit *saṃyojane* an *yogā* von Thīg. ^{76a}, mit *checchaṃ* an *samucchinnā* von Thīg. $^{47a. 76a}$).

i. 11. 2 ^{1d} etc. (s. i. 11. 2 $^{1+2}$) = i. 11. 2 ^{3d} etc. (s. i. 11. 2 $^{3+4}$) und i. 13. 2 ^{1d} etc. (s. i. 13. 2 $^{1+2}$) auch = S. iv. 2. 9. 12 ^{d} (i. 116) = iv. 3. 4. 5 ^{d} (i. 123).

i. 11. 2 ^{2d} etc. (s. i. 11. 2 $^{1+2}$) = i. 11. 2 ^{4d} etc. (s. i. 11. 2 $^{3+4}$). i. 13. 2 ^{2d} etc. (s. dort) auch
= S. iv. 1. 1. 4 ^{2d} (i. 103) (aber *tvaṃ*). iv. 1. 2. 4^{d} (i. 104). iv. 1. 3. 5 ^{1d} (i. 104) (an den beiden letzten Stellen *tvam*). Thīg. $^{59d = 62d = 142d = 188d = 195d = 203d = 235d}$ = Mvu iii, 417, 4^{b} (überall *tvam*. Alle diese Thīg.-Stellen = Mvu haben außerdem in ^{c} *pāpima* und Mvu in ^{a} *pāpīmaṃ* gemeinsam mit S. iv. 1. 2. 4^{c} und iv. 1. 3. 5 ^{1c}).

i. 11. 2 $^{1+2}$ (s. oben) + $^{3+4}$ (s. nächste Parall.) vgl. Mvu iii. 416. 3 + 5 + 6 (s. oben unter MV. i. 11. 2 $^{1+2}$) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (MV. i. 11. 2 $^{1+2}$) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (s. unter MV. i. 11. 2 $^{3+4}$).

Digitized by Google

I. 11. 2 [3+4] *Antalikkhacaro pāso yv āyaṃ carati mānaso* MV. I. 11. 2.
tena taṃ bādhayissāmi [d] (= I. 11. 2 [1d] etc.) s. oben bes.
Rūpā saddā gandhā rasā ([a] s. auch bes.)
phoṭṭhabbā ca manoramā ([a+b] s. auch bes.; auch [b])
ettha me vigato chando [d] (= I. 11. 2 [2d] etc.) s. oben bes.

= S. IV. 2. 5. 2 + 3 (I. 111), wo aber *yo'yam* mit v. l. B *yv āyaṃ*, *bādhayissāmi* wie MV.,
Rūpā saddā rasā gandhā (B *gandhā rasā*),
poṭṭhabbā.

Vgl. Mvu III. 416. 17 + 18 + 417. 2 + 3 + 4
Dṛḍho nāma mayā pāśo carati mānasaṃ tava
tena tvāṃ bandhayiṣyāmi [b] (= III. 416. 3 [b] etc.) s. oben u. I. 11. 2 [1d].
Paṃcakāmaguṇe loke manaḥ ṣaṣṭhaṃ praveditaṃ (BM °*ṣaṣṭhā praveditā*)
tatra me vigato chando vidhvasto vinalīkṛto
evaṃ jānāhi pāpīmaṃ [b] (= Z. 6 [b]) s. oben unter I. 11. 2 [2d].

(In 416. 17 [a] hat Mvu sich selbst kopiert: II. 235. 10 [a] *dṛḍho vāratrako pāśo* = J. 359 [2c] *daḷho vārattiko pāso*. In 417. 2 ist der Mvu-Kompilator in S. I. 3. 10 [2] = SN. I. 9 [19] ([171]) = KV. VIII. 3. 2 (II. 367) geraten,* verführt durch 417. 3 [a]: S. I. 3. 10 [2c] = SN. I. 9 [19] ([171]) [c] *ettha chandaṃ virājetvā* und durch den Umstand, daß in A. V. 55. 3 [3] = Thag. [455] die Zeile *rūpā saddā* etc. mit *Pañca kāmaguṇā ete* verbunden ist).

* Ich habe hier also eine ganz andere Ansicht als Senart Mvu III. 523.

I. 11. 2 [4a] etc. (s. I. 11. 2 [3+4] und I. 11. 2 [4a+b]) auch = S. XXXV. 136. 4 [1a] (IV. 127) = SN. III. 12 [36] ([759]) [a] (aber in SN. *rasā gandhā* mit v. l. B[ai] *gandhā rasā*). Auch = S. IV. 2. 7 [1a] (I. 113) (aber *rasā gandhā*). S. auch unter MV. I. 11. 2 [4a+b].

* Vgl. auch SN. II. 14 [12] ([387]) [a] *Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā.*
Vgl. auch *Madhyamakavṛtti* Kap. 23, p. 456. 4 *rūpaśabdarasasparśā gandhā . . .*
Vgl. ferner *rūpe sadde rase gandhe* J. 544 [189a] etc. (s. unter I. 11. 2 [4a+b]).

Digitized by Google

MV. i. 11. 2. i. 11. 2 [4a+b] etc. (s. i. 11. 2 [3+4]) auch = S. v. 4. 5 [1a+b] (i. 131), wo aber *rasā gandhā poṭṭhabbā*. A. v. 55. 3 [3c+d] (iii. 69) (*rasā gandhā phoṭṭhabbā*) = Thag. [455a+b] (ebenso).

Ebenso Thag. [895a+b].

Vgl. auch PV. ii. 9 [59c+d] und iv. 7 [1c+d] *rūpe sadde rase gandhe* (in ParDīp.iii 263 v. l. DB *gandhe rase*) *phoṭṭhabbe* (in der Ausgabe an beiden Stellen *poṭṭhabbe*, in ParDīp. iii wenigstens an der zweiten) *ca manorame*.

i. 11. 2 [4b] etc. (s. i. 11. 2 [3+4] und i. 11. 2 [4a+b]) auch = VV. 81 (= vii. 7) [11d] (wo auch [a–c] verwandt MV. etc. [a]).

i. 11. 2 [4d] etc. (s. i. 11. 2 [3+4]) = i. 11. 2 [2d] etc. (s. dort).

i. 13. 2 [1+2] *Baddho* (AB *Bandho*, C *Baddho* corr. zu *bando*) *'si Mārapāsehi* (AB *°pāsena*) [b] = i. 11. 2 [1b] etc. (s. dort).

mahābandhanabaddho 'si (A *°bandho*, BC *Mārabandhanabandho*) [d] = i. 11. 2 [1d] etc. (s. dort).

Mutt 'ahaṃ (B *mutto hi*) *Mārapāsehi* (AB *°pāsena*) [b] = i. 11. 2 [1b=2b] etc. (s. dort).

mahābandhanamutto (C *Mārabāndhanamutto*) *'mhi* [d] = i. 11. 2 [2d] etc. (s. dort).

= S. iv. 1. 4. 3 + 4 (i. 105) *Baddho* (B *Bandho*) *si Mārapāsena*
[b] = MV. i. 11. 2 [1b] etc. (s. dort).
Mārabandhanabaddho (B *°bandho*) *'si*
[d] = MV. i. 11. 2 [1d] etc. (s. dort).
Mutto 'ham (BS[2] *muttāhaṃ*) *Mārapāsena*
[b] = MV. i. 11. 2 [1b=2b] etc. (s. dort).
Mārabandhanamutto 'mhi
[d] = MV. i. 11. 2 [2d] etc. (s. dort)

und vgl. überhaupt MV. i. 11. 2 [1+2] etc. (s. dort).

i. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2] vgl. Mvu iii. 444. 8—11 + 13—16 + 18—21 + 445. 2—5.

i. 22. 4 [1+2] + 13 [1–4] + 14 = Nid. [282–288] (J. i. 83 f.).

Einige Gāthās haben auch noch Sonderentsprechungen. Im einzelnen verhält es sich folgendermaßen:

i. 22. 4 [1+2] *Kim eva disvā Uruvelavāsi*

Digitized by Google

pahāsi aggiṃ (C *aggi*) *kisako* (BD, *kissako* AC) *vadāno* MV. I. 22. 4.
* *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ* ([c] auch = SN. II. 2 [3] ([241]) [c] etc., s. *ZDMG* LXIII. 261)
kathaṃ pahīnaṃ tava aggihuttaṃ.
Rūpe ca sadde ca atho rase ca ([a] s. auch besonders)
kāmitthiyo (AC *kāmittiyo*) *cābhivadanti* (A *cātiv°*) *yaññā*
etaṃ malan ti upadhīsu ñatvā
tasmā na yiṭṭhe na hute arañjiṃ ([d] s. auch besonders).
= Nid. [282+283] (J. I. 83), wo aber [282b] ohne v. l., auch [283b] *kāmitthiyo* ohne v. l., v. l. C[s] *cāhivadanti*, C[v] *cābhivadanti* corr. zu *nābhiv°*, im Text *yaññaṃ* statt *yaññā*, v. l. C[k] C[s] *yaṃñaṃ*, C[v] *saññaṃ* corr. zu *yaññaṃ*, in [d] *araṃjiṃ*.
Auch = J. 544 Einl. [1+2] (VI. 220), wo nur *yaṃñā* statt *yaññā* vom MV.-Text abweicht. vv. ll. sind nicht vorhanden.*

* Alle genannten drei Entsprechungen sind schon notiert von Fausböll J. VI. 220.

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16

Kim eva dṛṣṭvā Uruvilvavāsi
prahāya agniṃ (BM *agni*) *kṛśako vadāno*
pṛcchāmi te Kāśyapa etam arthaṃ
kathaṃ prahīnaṃ tava agnihotraṃ.
Annāni pānāni atho rasāni
kāmāṃ striyo cābhivadaṃti yajñe
etaṃ malan ti upadhīṣu jñātvā
tasmān na yajñe na hute ramāmi.
16 vgl. unten 445. 5.*

* Die Entsprechung mit MV. hat Senart schon angegeben Mvu III. 526.

I. 22. 4 [2a] etc. (s. I. 22. 4 [1+2]) vgl. auch I. 22. 5 [1b] etc. (s. dort).
I. 22. 4 [2d] etc. (s. I. 22. 4 [1+2]) auch = I. 22. 5 [2d] etc. (s. I. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2]).
I. 22. 4 [1+2] (s. vorvorige Parallele)
+ 5 [1+2] *Ettha ca* (A *etthcva*, B *etta ca*, C *ettha ca*) *te mano*
na ramittha Kassapā 'ti Bhagavā avoca
rūpesu saddesu atho rasesu (B *rasesu ca*) ([b] s. auch bes.)

Digitized by Google

MV. I. 22. 4 + 5. *atha ko carahi devamanussaloke* ([c] s. auch besonders) *rato mano Kassapa brūhi me taṃ.*
Disvā padaṃ santam anupadhīkaṃ (ABC °*dhikaṃ*, D °*dhīnaṃ*)
* *akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ* (= SN. I. 9 [24] (176) [b] etc., s. *ZDMG* LXIII. 51)
anaññathābhāviṃ anaññaneyyaṃ
[d] = I. 22. 4 [2d].

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16 (s. vorvorige Parallele) + 444. 18—21 + 445. 2—5

Eteṣu tvaṃ na (BM *Eteṣu tena*) *mano akāsi* (M *akosi*)
anneṣu pāneṣu tathā raseṣu
aparaṃ (BM *apare*) *nu taṃ devamanuṣyaśreṣṭhaṃ*
yahiṃ rataṃ Kāśyapa tuhya cittaṃ.
Dṛṭvā muniṃ śāntam anupadhīkaṃ
akiṃcanaṃ sarvabhaveṣv asaktaṃ
ananyathābhāvam ananyaneyaṃ
*tasmān na yaṣṭe na hute ramāmi.**

* Die Entsprechung mit MV. von Senart a. a. O. schon notiert.

I. 22. 5 [1b] etc. (s. unter I. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2]) auch = SN. IV. 16 [20] (974) [c] = N[m]. XVI [59c] = [63c] (484. 486) = [a] zweier G.s in Visuddhim I, vgl. auch J. 505 [14c] *rūpehi saddehi atho rasehi* (wo ferner einerseits in [a] *devaloke ramissaṃ* entspricht mit MV. [a] *ramittha* und [c] *devamanussaloke rato* und anderseits in [d] *gandhehi passehi* [sic] mit SN. [d] *gandhesu phassesu*).

Vgl. auch Mvu II. 366. 8 + 10 [a] *rupehi atha śabdehi rasehi . . . gandhehi atha sparśehi*, und Mvu III. 289. 13 *rūpehi atha śabdehi sparśagandharasehi ca.*

Vgl. ferner oben MV. I. 22. 4 [2a] etc.

I. 22. 5 [1c] etc. (s. unter I. 22. 4 [1+2] + 5 [1+2]) auch = SN. V. 4 [5] (1047) [c] = V. 8 [5] (1081) [f] (außerdem vgl. den nächsten, bzw. nächstnächsten Pāda beider SN.-Stellen *pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ* mit MV. I. 22. 4 [1c] *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ* und 5 [1d] . . . *Kassapa brūhi me taṃ*).

Digitized by Google

MV. I. 22. 13.

I. 22. 13 [1] *Danto dantehi saha purāṇajaṭilehi vippamutto vippamuttehi*
siṅgīnikkhasuvaṇṇo Rājagahaṃ pāvisi bhagavā ([b–d] u. [d] s. bes.).
= Nid. [284], wo aber *vippamutto* fehlt, nur v. l. C [v] *vippamutto vippamuttehi*.
= ParDīp. III. 22, wo nur *siṅganikkhasuvaṇṇo* von MV. abweicht.*
= Ap. in ParDīp. v. 59 [19], wo *purāṇajaṭilehi ca* und *siṅginikkhasavaṇṇo* von MV. abweicht. (Über die Gestalt von ParDīp. IV. 13 [b+c] s. unter MV. I. 22. 13 [2]).

* Die Identität dieser Stelle mit MV. ist schon notiert von E. HARDY, Ap. III. 22.

I. 22. 13 [1 b–d] etc. (s. I. 22. 13 [1]) auch = I. 22. 13 [2 b–d] etc. (s. dort) und I. 22. 13 [3 b–d], und = [b–d] einer Sonder-G. von B in I. 22. 13.

I. 22. 13 [1 d] etc. (s. I. 22. 13 [1 b–d]) auch = I. 22. 13 [4 d] etc. (s. dort) (Nid. [287 d] aber hat *Rājagaham* mit *m*).

I. 22. 13 [2] *Mutto muttehi saha purāṇajaṭilehi* [b–d] I. 22. 13 [1 b–d]
= Nid. [285], wo Abweichung wie Nid. [284] (s. unter MV. I. 22. 13 [1]).
= ParDīp. IV. 13, wo aber *purāṇajaṭilehi* (mit v. l. S_1 *pu° vippamuttehi*) *siṅgīnikkhasuvaṇṇo.**

* Die Identität dieser Stelle mit MV. a. a. O. schon notiert von E. HARDY Ap. IV. 13.

I. 22. 13 [3] *Tiṇṇo tiṇṇehi saha purāṇajaṭilehi* [b–d] = I. 22. 13 [1 b–d]
= Nid. [286], wo Abweichung wie Nid. [284] (s. unter MV. I. 22. 13 [1]).

I. 22. 13 [4] *Dasavāso* (so ABCE, *dasāvāso* D) *dasabalo*
dasadhammavidū dasabhi (so ACE, *dasahi* BD) *c' upeto*
so dasasataparivāro (so B, *°vārako* AC)
[d] = I. 22. 13 [1 d] (s. dort).
= Nid. [287], wo aber *Dasāvāso*,
dasadhammavidū mit v. l. C [s] *°vidu*, *dasahi* im Text ohne v. l.,
so dasasataparivāro ohne v. l.,
[d] *Rājagaham* mit *m*.

I. 22. 14 *Yo dhīro sabbadhī* (so BD, *sabbadhi* AC) *danto*
buddho (so nach B, *suddho* AC) *appaṭipuggalo* ([b] s. auch bes.)
arahaṃ sugato loke ([c] s. auch besonders)
tassāhaṃ paricārako.

Digitized by Google

MV. I. 22. 14. = Nid.[288], wo *sabbadhī* ohne v. l., auch *buddho* ohne v. l., *paricārako* mit v. l. C[s] *parivārako.*

Vgl. auch Mvu III. 423. 19 + 20

Yo vīro dhṛtisaṃpanno
dhyāyī apratipudgalo (v. l. M °*puṅgavaḥ*, B °*puṃgalo*)
arhanto (B *arhan*, M *arhaṃ*) *sugato loke*
tasyāhaṃ paricārako ([d] auch = 424. 2[b]).

I. 22. 14[b] etc. (s. I. 22. 14) auch = S. v. 8. 5[2b] (I. 134) = Thīg.[185b] *buddho appaṭipuggalo* (in Thīg. mit v. l. P *appati°*).

I. 22. 14[c] etc. (s. I. 22. 14) auch = S. IV. 3. 5. 2[a] (I. 124). VII. 2. 3. 6[1a] (I. 175) = Thag.[185a]

Mvu III. 282. 2[a] *Arahāṃ sugato loke* = LV. XXIV[74a] *Arahan* * *sugato loke*

* Windisch Māra und Buddha 126 hat *Arhan* eingesetzt.

I. 23. 5 = 23. 10 *Ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha*
tesañ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo.

= Mvu III. 62. 8 + 9

Ye dharmā hetuprabhāvā hetun teṣāṃ tathāgato āha
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ

und III. 461. 15 + 16

Ye dharmā hetuprabhavā hetun teṣāṃ tathāgato (M °*taḥ*) *hy avadat*
teṣāṃ ca yo nirodho (*B* °*dha*, M °*dhaḥ*) *evaṃvādī mahāśramaṇaḥ.*

LV., Schluß-G.

Ye dharma hetuprabhavā hetum teṣāṃ tathāgato hy avadat
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ.

Auch inschriftlich ist diese G. belegt.

I. 24. 5 = I. 24. 6[1] etc. (s. unter I. 24. 6[1+2]).

I. 24. 6[1+2] = 7[1+2]

Āgato kho mahāsamaṇo Magadhānaṃ Giribbajaṃ ([b] s. auch bes.)
sabbe Sañjaye netvāna kaṃ su dāni nayissati (G.[1] auch = I. 24. 5).
Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā
dhammena nayamānānaṃ (B *neya°*, C *niya°*)
kā usuyyā vijānataṃ (G.[2] s. auch besonders).

Digitized by Google

Vgl. Mvu III. 90. 13 + 14 + 16 + 17 .MV. I. 24. 6.

[*Āgato* (B *āgamo*) *śramaṇo Gautamo Magadhānāṃ girivrajaṃ* (B *°rihvayaṃ*, M *°rigahvara*)

. . . .

. . . . *mahā* . . . .

. . . . *kā asūyā vijānato*].*

* In diesen beiden Strophen ist fast alles unsicher und das Meiste daher von mir ausgelassen. SENART hat sie aus der MV.-Stelle ergänzt. Mit Z. 13 ist vielleicht SN. III. 1.[4] ([408])[a] zu vergleichen *Agamā* (B[ai] *āg°*) *Rājagahaṃ Buddho Magadhānaṃ Giribbajaṃ* und also vielleicht *āgam°* zu halten? Da auch Mvu II. 198. 3[b] *Māgadhānāṃ girigahvare*, BC *°hvaye* steht, so ist auch *girivrajaṃ* nicht unbedenklich.

I. 24. 6 [1b] = 7 [1b] etc. (s. I. 24. 6 [1+2]) = SN. III. 1 [4] ([408]) [a] (s. vorige Anmerk.) (auch *āgato* in MV.[a] entspricht dem *Āgamā* von SN.[a]). Vgl. auch S. XV. 10. 6 [2d] (II. 185) *Magadhānaṃ* giribbajo* (so S [1–3], *°bbaje* B, *°pabbaje* C) = It. 24 [2d] *M° giribbaje* = Dīp. IV [40b], *Māgadhānaṃ Giribbaje* Dīp. V [5b].

* *Magadhānam* ist natürlich Druckfehler.

I. 24. 6 [2] = 7 [2] auch = S. IV. 3. 5. 20 (I. 127), wo aber in [c] *nīyamānānaṃ* mit v. l. S [1] *niyya* (Druckfehler für *niyya°*?), S [2] *nīyya°*, BC *nayya°*, S [3] (Druckfehler für S [3]?) *nīyyamānam* (Druckfehler für *°naṃ*?), in [d] *usūyā* mit v. l. B *ussuyā*.

I. 24. 7 [1] = I. 24. 6 [1] etc., s. dort.

I. 24. 7 [1+2] = I. 24. 6 [1+2] etc., s. dort.

I. 24. 7 [2] = I. 24. 6 [2] etc., s. dort.

V. 1. 27 [1–5] = A. VI. 55. 11 [1–5] = Thag. [640–644].* 27 [3–5] a. = KV. I. 2. 58 (I. 90).

* Die Entsprechung von Thag. und MV. ist schon von OLDENBERG Thag. 65 notiert.

Im einzelnen:

V. 1. 27 [1] *Nekkhammaṃ adhimuttassa pavivekañ ca cetaso*
avyāpajjhādhimuttassa upādānakkhayassa ca.

= A. VI. 55. 11 [1], wo aber *Nekkhammam* mit v. l. Ph. *ni°*.

= Thag. [640], wo aber *Nekkhamme* nach D, mit v. l. ABC *nikkhame, abyāp°*.

V. 1. 27 [2] *Taṇhakkhayādhimuttassa asammohañ ca cetaso*
disvā āyatanuppādaṃ sammā cittaṃ vimuccati. ([d+3a] s. a. b).

Digitized by Google

MV. v. 1. 27.

= A. vi. 55. 11 [2] = Thag. [641], an beiden Stellen ohne jede Abweichung.

v. 1. 27 [2d] etc. (s. v. 1. 27 [2]) + [3a] etc. (s. v. 1. 27 [3])

= A. vi. 45. 3 [14d+15a] (iii. 354), ohne jede Abweichung, aber auch ohne die v. l. von MV. v. 1. 27 [3a]).

v. 1. 27 [3–5] etc. (s. oben v. 1. 27 [1–5]) auch = KV. i. 2. 58 [1–3] (i. 90). Im einzelnen:

v. 1. 27 [3] *Tassa sammāvimuttassa* (BC *°ādhimu°*) ([a] s. auch bes. unter v. 1. 27 [2d+3a])
santacittassa bhikkhuno (C *tādino*) ([b] s. auch bes.)
katassa paṭicayo n'atthi
karaṇīyañ ca na (A *°ṇiyañ ca na*, C *kariyaṃ na*, B *karaṇīyaṃ na*) *vijjati.*

= A. vi. 55. 11 [3], wo aber in [c] *paticayo,* in [d] *karaṇīyaṃ na,* die vv. ll. von MV. fehlen.

= Thag. [642], mit *paṭicayo, karaṇīyaṃ na,* ohne die vv. ll. von MV.

= KV. i. 2. 58 [1], mit *paṭicayo** (v. l. PS. *pati°*), *karaṇīyaṃ na.*

* Denn *paticayo* im Text ist doch wohl Druckfehler (oder *pati°* der v. l. ist Druckfehler für *paṭi°*).

v. 1. 27 [3b] etc. (s. v. 1. 27 [3]) auch = Dhp. [373b] (außerdem *sammā-* in MV. [3a] etc. und *sammā* in MV. [2d] zu vergl. mit *sammā* Dhp. [d]) = [b] einer G. in Visuddh. xx. Ud. iv. 9 [2b]. SN. iii. 12 [23] ([746]) [b]. Dutr. B 12 [b] = 14 [b] *śatacitasa bhikhuno.* Vgl. auch It. 94 [b] *netticchinnassa bhikkhuno,* da diese G. sicherlich zusammenhängt mit Ud. iv. 9 [2] und SN. iii. 12 [23] ([746]). Vgl. ferner wegen der Verwandtschaft mit MV. v. 1. 27 [3b] v. l. C den im B. häufig erscheinenden Pāda *santacittānaṃ tādinaṃ* iii [7d] etc.

v. 1. 27 [4a+b] etc. (s. v. 1. 27 [4]) auch = Dhp. [81a+b]
Selo yathā ekaghano (in 2. Ausg. B[r] *ekagghana*)
vātena na samīrati

(auch *evaṃ* am Anfang von [c] = *evaṃ* am Anfang von Dhp. [81c]) auch = Mil. 386 [1a+b] + Anfang *evaṃ* von [c] (ohne die v. l. von Dhp.). Auch = [a+b] einer G. in Visuddhim i.

Digitized by Google

v. 1. 27 [4] *Selo yathā ekaghano vātena na samīrati* ([a+b] s. auch bes.) MV. v. 1. 27.
evaṃ rūpā rasā saddā gandhā phassā ca kevalā.
= A. vi. 55. 11 [4], ohne Abweichung, aber v. l. M *evaṃ rūpā saddā gandhā rasā . . .*
= Thag. [643], ohne Abweichung.
= KV. i. 2. 58 [2], ohne Abweichung, aber mit v. l. P *°ghaṇo.*

v. i. 27 [5] *Iṭṭhā dhammā aniṭṭhā ca na pavedhenti tādino*
ṭhitaṃ cittaṃ vippamuttaṃ vayañ c'assānupassati.
= A. vi. 55. 11 [5], wo aber *na ppavedhenti,*
v. l. MPh. *vippamuttaṃ ca*
= Thag. [644], wo ebenfalls *na ppavedhenti,*
in [c] *visaññuttaṃ.*
= KV. i. 2. 58 [3], wo ebenfalls *na ppavedhenti,*
vippamuttaṃ vayaṃ c'°, v. l. PS_2 *vayaṃ p'°.*

v. 13. 10[a] etc. (s. v. 13. 10) auch = Thīg. [66a], wo aber die Mss. *ādinavaṃ* haben, ferner = Mvu ii. 166. 6[a] *dṛṣṭvā ādīnavaṃ loke.*

v. 13. 10 *Disvā ādīnavaṃ loke* ([a] s. auch bes.) *ñatvā dhammaṃ nirūpadhi* ([b] s. auch bes.)
ariyo na ramati pāpe (C *kāme*) *sāsane ramati sucīti.*
= Ud. v. 6, ohne v. l., und mit *pāpe na* statt *sāsane.**

v. 13. 10[b] etc. (s. v. 13. 10) vgl. auch A. iii. 39. 2 [3b] (i. 147) = v. 57. 8 [3b] (iii. 75) *ñatvā dhammaṃ nirūpadhiṃ.* Mvu iii. 456. 22[b] *jñātvā dharmaṃ niropadhiṃ.*

* Auf die Entsprechung hat schon Steinthal, Ud. 57 hingewiesen.

vi. 24. 6 [1] *Yo saññatānaṃ paradattabhojinaṃ* (so nach A, *°datthabhojanaṃ* BC)
kālena sakkaccaṃ dadāti yāguṃ
das' assa ṭhānāni anuppavacchati (so BC, *anupavacchati* A)
āyuñ ca vaṇṇañ ca sukhaṃ balañ ca. ([d] s. auch besonders.)
Vgl. A. iv. 58. 3 [a–d] (ii. 64) = iv. 59. 2 [a–d] (ii. 64).

A. iv. 58. 3 [a–d] *Yo saññatānaṃ paradattabhojinaṃ*
kālena sakkacca (BK *sakkaccaṃ*) *dadāti bhojanaṃ*
cattāri ṭhānāni anupavecchati (ST *annuppavecchati*)
āyuñ ca vaṇṇañ ca (BK *vaṇṇaṃ*) *sukhañ* (sic)* *balañ ca.*


Digitized by Google

MV. vi. 24. 6. In A. iv. 59. 2 abweichend: *sakkacca* ohne v. l., *anupavecchati* ohne v. l., *vaṇṇañ ca* ohne v. l., *sukhañ ca*.

* Offenbar Druckfehler entweder für *sukhañ ca* oder für *sukhaṃ*.

vi. 24. 6 [1d] etc. (s. vi. 24. 6 [1]) auch = VV. 32 [7c]) *āyuñ ca vaṇṇañ ca sukhaṃ balañ ca* = VV. 64 [32a] (v. 14 [32a]). An beiden Stellen ist nur von diesen vier Dingen die Rede wie in A., in VV. 32 [7b] ist außerdem *catubbhi ṭhānesu* (sic) zu vergl. mit A. *cattāri ṭhānāni*. Der Zusammenhang zwischen VV. und A. scheint hier also enger zu sein als zwischen VV. und MV.

vi. 24. 6 [3] *Tasmā hi yāguṃ alam eva dātuṃ**
niccaṃ manussena sukhatthikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyataṃ (B *°bhāgyatha*, AC *°bhagyataṃ*) *icchatā vā*.

= VV. 67 [6] (vi. 3 [7] in ParDīp. iv. 290)
*Tasmā hi phalaṃ alam eva dātuṃ**
niccaṃ manussena sukhatthikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyatam icchatā vā.

* *dātum* in MV. und in der Textausgabe des VV. ist doch wohl Druckfehler.

vi. 28. 11 [1—3] + 13 + vi. 29. 2 [1+2] = D. xvi. 1. 31 [1—3] + 34 + xvi. 2.3 [1+2].
vi. 28. 11 [1—3] + 13 auch = Ud. viii. 6.*

* Alle drei Entsprechungen schon notiert D. ii. 84 und Ud. 85. Auf die Kongruenz von MV. und D. weist auch Oldenberg hin Vin. i. 384.

Im einzelnen:

vi. 28. 11 [1—3] *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
sīlavantettha bhojetvā saññate brahmacariye (v. l. B *°cāriye*) ([d] s. auch bes.)
Yā tattha devatā āsuṃ tāsaṃ dakkhiṇam ādise
tā pūjitā pūjayanti mānitā mānayanti naṃ
Tato naṃ anukampanti ([a] s. auch bes.) *mātā puttaṃ va orasaṃ* ([b] s. auch bes.)
devatānukampito poso sadā bhadrāni passati ([c+d] s. auch bes.).

Digitized by Google

= D. xvi. 1. 31 [1–3], wo aber in [1b] *paṇḍitajātiko* mit v. l. B[m] K °*yo* MV. vi. 28. 11.
[d] *brahmacārayo* mit v. l. S[d] K °*riyo*, B[m] °*riye*
[2a] *assu* mit v. l. B[m] K *āsuṃ* (gedruckt *āsum*)
[3a] *anukampanti* mit v. l. B[m] °*penti*.

= Ud. viii. 6 [1–3], wo in [1d] *brahmacariye*,
[2a] *āsuṃ*,
[3a] *anukampanti* mit v. l. A °*penti*.

vi. 28. 11 [1d] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]) vgl. auch
J. 528 [56b] *saññate brahmacārayo*.
A. iv. 40. 3 [1d] (ii. 44) *saññatā brahmacariyā*.
A. iv. 61. 14 [1f] (ii. 68) *saññatā brahmacarayo* (v. l. BK °*cariyā*) (auch A. [1e] *sīlavanto*, 2 [a] *bhogaṃ*, 2 [b] *paṇḍito gharam āvasaṃ* anknüpfend an MV etc. [1c] u. [b]). An der damit identischen Stelle
A. v. 41. 7 [1f] (iii. 46) *saññatā brahmacāriyo*.
A. v. 35. 2 [1d] (iii. 41) *saññatā brahmacārayo*.
A. vi. 37. 3 [2d] (iii. 337) *saññatā brahmacārayo* (v. l. Ph. °*cariyā*, MS. °*cārino*).
VV. 34 [11b] (iii. 6 [11b]) in ParDīp. iv. 151 *saññate brahmacāraye* (mit v. l. S_2 BM °*riye*), in der Textausgabe des VV. dagegen *saññate brahmacārino*.

vi. 28. 11 [3a] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]), vgl. auch J. 473 [12c] *tato naṃ anukampati* und ebenda [5e] *tato naṃ nānukampati*.

vi. 28. 11 [3b] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]) auch = D. xxxi [16d] (195). J. 360 [4d].

vi. 28. 11 [3c+d] etc. (s. vi. 28. 11 [1–3]) vgl. auch J. 545 Ms. B[d] Separat-G. [4c+d] (vi. 281) *mātānukampiko poso sadā bhadrāni passati* (außerdem hat vielleicht *Devate* in J. [a] Beziehung zu *devatā*° von MV. etc. [c]).

vi. 28. 13 = D. xvi. 1. 34 = Ud. viii. 6. 4 auch = Divy. iii [1] (56).*

vi. 28. 13 *Ye taranti aṇṇavaṃ saraṃ*
setuṃ katvāna vissajja (so DE, B *vessajja*, AC *visajja*) *pallalāni*
kullaṃ hi jano bandhati (so AC, B *jano pabandhanti*, E *jano pabandhati*, D *jano bandhati*)
tiṇṇā medhāvino janā.

Digitized by Google

MV. vi. 28. 13. = D. xvi. 1. 34, wo *katvāna*, mit v. l. B[m] *katvā*, und *visajja*,
jano pabandhati, mit v. l. S[c] *sambandhati*, K *kullaṃ jano ca bandhati*,
tiṇṇā mit v. l. B[m] *nittiṇṇā*, *janā* mit v. l. S[c] *jātā*.
= Ud. viii. 6 [4], wo *visajja*, *kullañ hi*
kullañ hi jano bandhati mit v. l. A *va bandhati*, D *pabandhati*, alles übrige mit dem Text von MV. übereinstimmend.
= Divy. iii [1] *Ye taranty arṇavaṃ saraḥ*
setuṃ kṛtvā visṛjya palvalāni (so die Mss. statt *palalāni* des Textes)
kolaṃ hi janāḥ prabandhitā
uttirṇā medhāvino janāḥ.

* Auf diese Entsprechung des Divy. mit D. xvi. 1. 34 haben schon die Herausgeber des Divy. 705 hingewiesen.

vi. 29. 2 [1+2] = D. xvi. 2. 3 [1+2] auch = S. lvi. 21. 5 [1+2] (v. 432).*

vi. 29. 2 [1+2] *Catunnaṃ ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ adassanā* ([b] s. auch bes.)
saṃsitaṃ (so E, *saṃhitaṃ* B, *saṃsaritaṃ* AC) *dīgham addhānaṃ* ([c] s. auch bes.)
tāsu tāsv eva jātisu ([d] s. auch bes.).
Tāni etāni diṭṭhāni bhavanetti samūhatā ([b] s. auch bes.)
ucchinnaṃ (B *acchinna*) *mūlaṃ dukkhassa*
n'atthi dāni punabbhavo ([d] s. auch bes.).
= D. xvi. 2. 3 [1+2], wo *saṃsitaṃ* mit v. l. B[m] K *saṃsaritaṃ*,
tāsu tās' eva mit v. l. B[m] K *tāsv eva*,
bhavanetti mit v. l. S[d] *bhagavanteti*, S[t] *bhavanteti*,
ucchinnaṃ mit v. l. SS *ucchinna*.
= S. lvi. 21. 5 [1+2], wo aber *Catunnam*, *yathābhūtam*,**
saṃsitam (sic, natürlich Druckfehler für °*taṃ*) mit v. l. S [1] *saṃsatam* (sic), S [3] *samsaraṃ* (sic), B [2] *saṃsaritaṃ*,**
tāsu tāsv eva,

Digitized by Google

Yāni (mit v. l. S [1—3] *tāni*) *etāni*, MV. IV. 29. 2.

ucchinnaṃ mit v. l. S [1—3] *ucchinna-*.

* Alle drei Parallelen auch notiert D. II. 91.

** Die meisten dieser *m* an Stelle zu erwartender oder an den Parallelstellen belegter *ṃ* sind sicher, resp. vielleicht Druckfehler.

VI. 29. 2 [1b] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]) vgl. auch Thag. [662d] *yathābhūtaṃ adassino*. S. zu SN. I. 11 [2] ([194]) [d], *ZDMG* LXIII. 58.

Zu VI. 29. 2 [1c]: S LVI. 21. 5 [1c] v. l. S [3] = Thag. [215a] *Saṃsaraṃ dīgham addhānaṃ* (und zu ... *ariyasaccānaṃ* ... *adassanā* vgl. Thag. [215c] *apassaṃ ariyasaccāni*) und = Nid. [252c] (J. I. 44).

VI. 29. 2 [1d] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]), vgl. Abhidharmakośavyākhyā, Kap. IV, Fol. 307 des Ms. der Soc. Asiatique *tāsu tāsūpapattiṣu* (Mitteilung von DE LA VALLÉE POUSSIN).

VI. 29. 2 [2b] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]) auch = M. 86 [16d] (II. 105) = Thag. [881d] (vgl. außerdem *diṭṭhāni* in MV. etc. [a] mit *passa* M [c] = Thag. [c]). Thag. [135d. 604d] (außerdem [135b] *vusitaṃ jinasāsanaṃ* vgl. [604b] *kataṃ buddhassa sāsanaṃ*, und [136 = 605]). Thīg. [11 f]. Ap. in ParDīp. V. 18 [30d] (diese ganze G. = Thag. [604] und die nächste analog Thag. [605]). Thag. [604] außerdem = [656. 687. 792. 891. 918. 1016. 1050. 1088. 1185]. Vgl. auch Mvu II. 307. 12 [b] *bhavanetrīṃ samāhitaḥ* (vgl. außerdem Thag. [135c] . . *jāla°* mit Mvu [12a] *jālinīṃ*).

VI. 29. 2 [2d] etc. (s. VI. 29. 2 [1+2]) und Parallelen s. unter SN. I. 9 [11] ([163]) [d], *ZDMG* LXIII. 48

VI. 35. 8 [1+2] = SN. III. 7 [21+22] ([568+569])* und vgl. Mvu III. 426. 7—11.

VI. 35. 8 [1+2] *Aggihuttamukhā yaññā sāvatthi* (so alle drei Mss.) *chandaso mukhaṃ*

rājā mukhaṃ manussānaṃ nadīnaṃ sāgaro mukhaṃ.

Nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ ([1d+2a+b] s. auch bes.)

puññaṃ ākaṅkhamānānaṃ ([c] s. auch bes.)

saṃgho ve jayataṃ (so B, *ve yajataṃ* C, *veya etaṃ* A) *mukhaṃ*.

= SN. III. 7 [21+22] ([568+569]), wo aber *Aggihuttamukhā* mit v. l. B[ai] *°huttaṃ mukhaṃ*,

Digitized by Google

MV. vi. 35. 8. *Sāvittī,*

tapatam mit v. l. B^{ai} *°taṃ,*

ākaṃkhamānānaṃ,

saṃgho ve yajatam mit v. l. B^{ai} *va yajataṃ.*

Vgl. Mvu iii. 426. 7—11

Agnihotramukhā yajñā sāvitrī chandasāṃ mukhaṃ

rājā mukhaṃ manuṣyāṇāṃ nadīnāṃ sāgaro mukhaṃ.

Nakṣatrāṇāṃ candro mukhaṃ

āditya tapasāṃ ūrdhvaṃ tiryag adhas tapasvatāṃ

sadevakasya lokasya saṃbuddho vadatāṃ varo.

* Die Entsprechung von MV. und SN. ist schon notiert von Fausböll, SN. xviii und in SBE. xvii. 134, Anm. 4.

vi. 35. 8 [1d+2a+b] etc. (s. vi. 35. 8 [1+2]) und bes. Mvu iii. 426. 8 [b]—11

vgl. auch S. ii. 3. 10. 10 [1d+2] (i. 67) *ādicco aghagāminaṃ*

*Samuddo udadhīnaṃ** (B *samuddodhadinaṃ*) *seṭṭho*

nakkhattānaṃ va candimā*

*sadevakassa lokassa buddho aggo pavuccati.***

Zu S. ii. 3. 10. 10 [2b] vgl. auch Mvu ii. 196. 13 [b] *nakṣatrair iva candramāḥ.*

* Von Feer falsch * *m* gedruckt.

** Auf die Entsprechung mit MV. ist schon von Feer hingewiesen.

vi. 35. 8 [2c] etc. (s. vi. 35. 8 [1+2]) vgl. auch S. i. 4. 2. 3 [c] (i. 18) = i. 4. 3. 3 [2c] (i. 20) *puññam ākaṅkhamānena.*

x. 3 [1–10] = M. 128 [1–10] (iii. 154) = J. 428 [1–10].*

* Alle drei Parallelen schon notiert M. iii. 153, MV. und J. auch J. iii. 488.

Im einzelnen:

x. 3 [1] *Puthusaddo samajano na bālo koci maññatha*

saṃghasmiṃ bhijjamānasmiṃ n'aññaṃ bhiyyo amaññaruṃ.

M. 128 [1], wo Buddhagh.s Papañcasūdanī in [a] *sampajāno* gibt, und in [b] *maññetha,*

in [d] Text *nāññaṃ* und, mit Buddh., *amaññaruṃ,* wozu v. l. S^{i} S^{ky} *amaññatha.*

= J. 428 [1], wo *nāññaṃ,* alles übrige = MV.

x. 3 [2] *Parimuṭṭhā paṇḍitā bhāsā vācāgocarabhāṇino*

yāv' icchanti mukhāyāmaṃ yena nītā na taṃ vidū.

Digitized by Google

= M. 128 [2], wo aber *vācā gocara°* gedruckt.

= J. 428 [2], wo aber *paṇḍitābhāsā vācāgocara bhāṇino* gedruckt.
Ferner = Ud. v. 9, ohne Abweichung von MV.*

* STEINTHAL hat schon die Entsprechung mit MV. notiert in Ud. 61.

x. 3 [3–5] außer = M. 128 [3–5]. J. 428 [3–5] auch = J. 371 [4–6].

x. 3 [3–6] außer = M. 128 [3–6]. J. 428 [3–6] auch = Dhp. [3–6].*

* Die Parallele zwischen Dhp., MV. und J. 371 und 428 hat schon FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 2 und J. III. 212 und 488 notiert, die zwischen MV. und Dhp. auch RHYS DAVIDS-OLDENBERG SBE. XVII. 307.

Im einzelnen:

x. 3 [3a] etc. (s. x. 3 [3a+b] und x. 3 [3]) auch = Rs. 14.

x. 3 [3a+b] etc. (s. x. 3 [3]) auch = x. 3 [4a+b] etc. (s. x. 3 [4]).
Auch Zitat im Komm. zu Kacc.

x. 3 [3] *Akkocchi maṃ avadhi maṃ* ([a] s. auch bes.)
ajini maṃ ahāsi me ([a+b] s. auch bes.)
ye (so BDE, *yeva* A, *ye ca* C) *taṃ upanayhanti* (so AD, *upaneyhanti* CE, *nayhanti* B)
veraṃ tesaṃ na sammati.

= M. 128 [3], wo in [c] *ye* nach S^{ky} Buddh. mit v. l. S^{i} *ye ca,* und *upanayhanti* ohne v. l.

= Dhp. 3, wo in [c] *ye* mit v. l. B^{r} S^{k} *ye ca, upanayihanti* in der 1. und 2. Ausg., in letzterer nach C^{k2} C^{k1} und dem Kommentar, mit v. l. C^{k3} B^{r} S^{k} *upanayhanti.* Die Version in der DhpA. 22 hat *ye taṃ upanayhanti.*

= J. 371 [4], wo in [c] *ye* mit v. l. B^{id} *ye ca, upanayhanti* mit v. l. B^{d} *upaneyyanti.*

= J. 428 [3], wo in [c] *ye* mit v. l. B^{df} *ye ca, upanayhanti.*

x. 3 [4]: [a+b] = [3a+b] etc. (s. dort).
ye taṃ na upanayhanti veraṃ tes' ūpasammati.

= M. 128 [4], wo *ye taṃ na upanayhanti* nach S^{ky}, und dazu v. l. Si *ye ca taṃ* (gedruckt *tam*) *na up°.*

= Dhp. [4], wo *ye taṃ na upanayhanti* in der 1. Ausg. mit v. l. A *na vupanayhanti,* in der 2. Ausg. mit v. l. B^{r} *ye ca taṃ nupanayhanti,* S^{k} *ye ca taṃ nūpanayhanti*;
veraṃ in der 2. Ausg. mit v. l. B^{r} *veran.*


Digitized by Google

MV. x. 3.

= J. 371 [5], wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B[d] *upaneyyanti.*

= J. 428 [4], wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B[d f] *ye ca taṃ.*

x. 3 [5] *Na hi verena verāni sammant' idha kudācanaṃ*
averena ca sammanti esa dhammo sanantano ([d] s. a. b.).

= M. 128 [5], wo aber *sammantīdha* mit v. l. Si *sammant' idha*

= Dhp. [5], wo aber *sammant' idha* mit v. l. *°tīdha*, in der 1. Ausg. v. l. C, in der 2. v. l. C[k 2] B[r] S[k].

= J. 371 [6], wo aber *sammantīdha*

= J. 428 [5], wo *sammant' idha* mit v. l. C[k] *°tīdha.*

x. 3 [5d] etc. (s. x. 3 [5]) auch = S. I. 4. 2. 5 [1d] (I. 18). VIII. 5. 9 [3b] (I. 189) SN. III. 3 [4] ([453]) [b] = Thag. [1229b]. Ferner J. 545 [113d] (VI. 288). J. 547 [322d] (VI. 528). Auch Mhb. III. 2 [56d] und noch öfter in der Skr.-Literatur *eṣa dharmaḥ sanātanaḥ.*

x. 3 [6a] etc. (s. x. 3 [6]) vgl. auch SN. I. 7 [17] ([132]) [b] *parañ* (B[ai] *pare*) *ca-m-avajānati.* SN. III. 2 [14] ([438]) [d] *pare ca avajānati* (B[ai] *°jānāti*).

x. 3 [6] *Pare ca na* (so B, *pare na ca* AC) *vijānanti* ([a] s. a. b.)
mayam ettha yamāmase
ye ca tattha vijānanti
tato sammanti medhagā.

= M. 128 [6], wo *yamāmase* (nach S[ky] Buddh.) als v. l. Si *yamāmhase* neben sich hat.

= Dhp. [6], keine Abweichung von MV.

= J. 428 [6], keine Abweichung von MV.

= Thag. [275], wo v. l. D *Pare va na vij°.**

= Thag. [498], keine Abweichung von MV.*

* Thag. [275] = [498] = MV. = Dhp. schon notiert von Oldenberg Thag. 33 und Fausböll Dhp. 2. Ausg. 3.

x. 3 [7] *Aṭṭhicchinnā* (so ACE, *°cchiddā* B, *°cchidā* D) *pāṇaharā*
gavāssadhanahārino (so BDE, *gavassa°* AC)
raṭṭhaṃ vilumpamānānaṃ
tesam pi hoti saṃgati
kasmā tumhākaṃ no siyā.

Digitized by Google

= M. 128 [7], wo aber *Aṭṭhicchidā* und neben *pāṇaharā* (nach MV. x. 3.
Sky und korrigiertem Si) die v. l. Si und Sk vor der Korrektur *pānā hara*,

gavāssa° ohne v. l.,*

tumhāka mit v. l. Si *tumhākaṃ*.

* *ratthaṃ* ist doch gewiß nur Druckfehler.

= J. 428 [7], wo aber *Aṭṭhicchiddā pāṇaharā* mit v. l. Bdf *aṭhicchinnā*,

gavāssa° ohne v. l.,

tesaṃ,

tumhāka mit v. l. Bdf *°kaṃ*.

* x. 3 [8–9] etc. (s. x. 3 [8–10]) auch fast ganz = SN. I. 3 [11 + 12] ([45 + 46]) = N c xviii [46] (264) = [47] (265) + [48] (265) = [49] (266). S. *ZDMG* LXIII. 31.

x. 3 [8–10] außer = M. 128 [8–10] = J. 428 [8–10] auch = Dhp. [328–330].*

Im einzelnen:

x. 3 [8 + 9] etc. s. *ZDMG* a. a. O.*

x. 3 [10] *Ekassa caritaṃ seyyo*

n'atthi bāle sahāyatā (so B, *sahāyakā* AC) ([b] s. bes.)

eko care na ca pāpāni kayirā (so A, *kavirā* C, *kerā* B)

appossukko mātaṅgaraññe va nāgo (so A, *°rañño* BC).

([c + d] s. auch bes.)

= M. 128 [10], wo *sahāyatā* ohne v. l.,

auch *kayirā* und *mātaṅg' araññe* ohne v. l.**

= Dhp. [330], wo in 1. Ausg. *sahāyatā* ohne v. l., in 2. Ausg. aber *sahāyitā*,

*kayirā**** nur in 1. Ausg. mit v. l. C *kairā*,

in 1. Ausg. *mataṅgarañño va nāgo* mit v. l. B *°raṃño va nāṅgo*, C *nāṅgo*.

= J. 428 [10], wo *sahāyatā* und *kayirā* ohne v. l.,

mātaṅg' araññe mit v. l. Ck *°rañño*.

Vgl. auch Dhp. [61] *Carañ ce nādhigaccheyya* = Thag. [320 c]

seyyaṃ sadisam attano

ekacariyaṃ† *daḷhaṃ kayirā****

n'atthi bāle sahāyatā.††

Digitized by Google

MV. x. 3. ^{c} = SN. iv. 7 ^{7} (^{821}) ^{c}.

* MV. = Dhp. = J. auch von Fausböll Dhp. 2. Ausg. S. 73 notiert, und MV. = Dhp. und = SN. von Rhys Davids-Oldenberg SBE. xvii. 307.

** *mātañg'* in M. ist natürlich Druckfehler.

*** In der 2. Ausg. hat Fausböll *kayrā* eingesetzt, dessen Nichtberechtigung schon durch die übrigen Parallelstellen erwiesen wird.

† Fausböll hat in der 2. Ausg. gegen die Mss. *ekacaryaṃ* eingesetzt.

†† Auf diese Parallele hat schon Fausböll Dhp. 2. Ausg. p. 15 und 74 hingewiesen.

x. 3 ^{10b} etc. (s. x. 3 ^{10}) vgl. auch

J. 502 ^{3b} *n'atthi baddhe* (v. l. B^{d} *bhante*) *sahāyatā* (C^{k} °*nā*, B^{d} °*kā*) (außerdem durch das unmittelbar vorangehende *seṭṭha* noch verknüpft mit *seyyo* von MV. x. 3 ^{10a} etc.).

J. $^{533\,1d}$ *n'atthi bandhe* (so alle vier Mss.) *sahāyatā* (außerdem durch *Sumukha* in ^{a} und *pakkamanti* in ^{b} angeknüpft an J. 502 $^{1d.\,3d}$ *Sumukha pakkama* und ^{1a} *pakkamanti*).

x. 3 $^{10c+d}$ etc. (s. x. 3 ^{10}) vgl. auch SN. i. 3 ^{9} (^{43}) $^{c+d}$, s. *ZDMG* lxiii. 31.

x. 4. 7 *Evaṃ nāgassa nāgena īsādantassa hatthino*
sameti cittaṃ cittena yad eko ramati vane.

= Ud. iv. 5 *Etaṃ* (so AC, D *evaṃ*, B *e*) *nāgassa* nāgena īsādantassa hatthino*
sameti cittaṃ cittena yaṃ eko ramatī vane.

* Die Entsprechung hat schon Steinthal Ud. p. 41 notiert.

x. 6. 3 ^{5a} *Sagāravo vuḍḍhataresu bhikkhusu* = ^{10a}.

Vinayapiṭaka Bd. II (Cullavagga).

v. 6 $^{1-5}$ = A. iv. 67. 3 $^{1-5}$ (ii. 72 f.) = J. 203 $^{1-5}$. Zu $^{1-4}$ vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī ed. S. v. Oldenburg, Zapiski Vostočnago Otdělenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva Bd. xi (1897—98), p. 221 f. = Bower Ms., Stück C, ed. Hoernle Ind. Ant. xxi. 349—369.* Vgl. auch die Gāruḍa-Upaniṣad.

* CV. = J. hat schon Oldenberg festgestellt Vin. ii. 316 und SBE. xx. 75. Anmerk. 4 (vgl. auch p. 77. Anm. 2), A. = CV. und J. Morris A. ii. 72. Ver-

Digitized by Google

gleichung von J. 203 [1] mit dem Mingai (Bower) Ms. von Morris JPTS. 1891 bis 1893, p. 65 f. Vgl. auch Hoernle a. a. O. K. Watanabe JRAS. 1907, p. 261 bis 266 hat diese Partie des Bower Ms. mit den chinesischen Übersetzungen der Mahāmāyūrīvidyārājñī verglichen und in Teil III der Pañcarakṣā nachgewiesen.

CV. v. 6.

Im einzelnen:

v. 6 [1] *Virūpakkhehi me mettaṃ mettaṃ Erāpathehi me*
Chabyāputtehi me mettaṃ mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.

= A. IV. 67. 3 [1] *Virūpakkehi me m° m° E° me*
Chabyaputtehi me mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.

= J. 203 [1] *Virūpakkhehi me m° m° e° me*
chabbyāputtehi (B[i] *chapyā°*) *me mettaṃ*
mettaṃ kaṇhāgotamakehi ca.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zap. XI. 221. Z. 14 + 15 + 22 [b]
Maitrī me Dhṛtarāṣṭreṣu maitrī Airāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇagautamakeṣu ca
. . . . *maitrī Cchitvāsutena ca* (v. l. *maitri Chibbāsutena ca*).

Bower Ms. Stück C Bl. 3 Obv. Z. 2 + 3 + 6
Maitrī me Dhritarāṣṭreṣu maitrī Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca
. . . . . . *maitrī Cchibbasutena ca.*

Bower Ms. Bl. 3 Vorderseite Z. 2 + Z. 3 + Z. 6
Maitrī me Dhritarāṣṭreṣu maitrī Nairāvaṇeṣu ca
Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca.
. . . . . . *maitrī Cchibbasutena ca.*

Und vgl. zu Mahāmāyūrī Vidyārājñī a. a. O:	und Bower Ms. ‚C' a. a. O., und Bl. 3 Obv.:
221. Z. 16 *maitrī Vāsukinā ca me*	Z. 3—4 *maitrī Vāsukinā m'api.*
21 *Takṣakena Anantena*	5 *Takṣakena Anaṃtena.*
24 *Kālako*	Rev. Z. 1 *Kālako.*
25 *Puṇḍarīko diśam patiḥ*	ebenda *Puṇḍarīko diśāṃ patiḥ.*
26 *Karkoṭakaḥ Śaṅkhapālaḥ Kambalāśvatarāv ubhau*	1/2 *Karkoṭaka Saṃkhapādaḥ. Kaṃbal-Āśvatarāv ubhau.*
29 *uragādhipena Kālena*	3 *ugāti.ena Kālena.*

Digitized by Google

CV. v. 6. 222. Z. 2 *Kolakena* Rev. Z. 4 *Kolakena.*

3 *Elapatreṇa* *Elapatreṇa.*

Gāruḍa-Up. § 2 (in Webers Ausg. Ind. Stud. xvii. 163):

Yady Anaṃtakadūtas tvaṃ yadi vā 'naṃtakaḥ svayaṃ saṃcarati saṃcarati,
yadi Vāsukidūtas tvaṃ yadi vā Vāsukiḥ svayaṃ,
yadi Takṣakadūtas tvaṃ yadi vā Takṣakaḥ svayaṃ,
yadi Karkoṭakadūtas tvaṃ yadi vā Karkoṭakaḥ svayaṃ,
yadi Śaṃkhapulīkadūtas tvaṃ yadi vā Śaṃkhapulīkaḥ svayaṃ,
yadi Padmakadūtas tvaṃ yadi vā Padmakaḥ svayaṃ, . . .
yady Elāpatrakadūtas tvaṃ yadi vai 'lāpatrakaḥ svayaṃ,
yadi Kālikadūtas tvaṃ yadi vā Kālikaḥ svayaṃ,
yadi Kulīkadūtas tvaṃ yadi vā Kulīkaḥ svayaṃ,
yadi Kaṃbalāśvataradūtas tvaṃ yadi vā Kaṃbalāśvataraḥ svayaṃ.

v. 6[2] *Apādakehi me mettaṃ mettaṃ dvipādakehi me*
catuppadehi me mettaṃ mettaṃ bahuppadehi me.

= A. iv. 67. 3[2], wo nur *dipādakehi* abweicht.

= J. 203[2], wo nur *dipādakehi* mit v. l. B[i] *dvipātakehi* abweicht.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zap. xi. 222. Z. 9 + 10

Apādakeṣu me maitrī maitrī me dvipadeṣu ca
catuṣpadeṣu me maitrī maitrī bahupadeṣu ca.

Bower Ms. ‚C' Bl. 3 Rev. Z. 6 + Bl. 4 Obv. Z. 1

Apādeṣu me maitrī mai(tr)ī [*m*]e (*d*)[*v*]*i*[*pad*]e[*ṣu ca*]
[*catuṣpa*]*deṣu me maitrī maitrī bahupadeṣu ca.*

v. 6[3] *Mā maṃ apādako hiṃsi mā maṃ hiṃsi dvipādako*
mā maṃ catuppado hiṃsi mā maṃ hiṃsi bahuppado.

= A. iv. 67. 3[3], wo nur *dipādako* abweicht.

= J. 203[3], wo nur *dipādako,* mit v. l. B[i] *dvipā°,* abweicht.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidy., Zap. xi. 222. Z. 11 + 12

Mā me upādakā hiṃsyur mā me hiṃsyur dvipādakāḥ
mā me catuṣpadā hiṃsyur mā me hiṃsyur bahupādakāḥ.

Bower Ms. ‚C' Bl. 4 Obv. Z. 1 + 2

Mā me apādak(*o*) *h*(*iṃ*)*si mā* (*m*)[*e hiṃsi d*]*v*[*ipādakaḥ*]
[*mā me catuṣpado hiṃsi na*] *ca me bahupādakaḥ.*

Digitized by Google

v. 6 [4] *Sabbe sattā sabbe pāṇā sabbe bhūtā ca kevalā* CV. v. 6.
sabbe bhadrāni passantu mā kiñci pāpam āgamā.
= A. iv. 67. 3 [4], wo aber in [d] *mā kañci* mit v. l. BK *kiñci.*
= J. 203 [4], wo ebenfalls in [d] *mā kañci* mit v. l. B[i] *kiñci.*
Vgl. Mahāmāyūrī Vidy., Zap. xi. 222. Z. 16 + 18
Sarve sattvāḥ sarve prāṇāḥ sarve bhūtāś ca kevalāḥ
sarve bhadrāṇi paśyantu mā kāścit pāpam āgamat.
Vgl. Bower Ms. ‚C' Bl. 4 Obv. Z. 3/4
sa[r]vv[e] bhadrāṇi paśyaṃtu mā kaś-ca pāpam ācare.

v. 6 [5]* *Katā me rakkhā katā me parittā*
paṭikkamantu bhūtāni
so 'haṃ namo bhagavato
namo sattannaṃ sammāsambuddhānaṃ.
= A. iv. 67. 3 [5]*, ohne Abweichung.
= J. 203 [5], ohne Abweichung.

* In CV. und A. als Prosa gedruckt, aber das Stück macht metrischen Eindruck (11 + 8 + 8 + 11 Silben) und ist außerdem im J. ausdrücklich als ‚Gāthā' bezeichnet.

vi. 1. 5 [1–5] = vi. 9. 2 [1–5] = Nid. [294–298] (J. i. 93 f.) = Sum. i. 304.*

* Alle vier Stellen schon verglichen Sum. a. a. O. Auf die Identität beider CV.-Stellen mit Nid. haben auch Rhys Davids-Oldenberg hingewiesen SBE. xx. 159.

Im einzelnen:

vi. 1. 5 [1] *Sītaṃ uṇhaṃ paṭihanti tato vāḷamigāni ca*
siriṃsape ca makase ca sisire cāpi vuṭṭhiyo.
= vi. 9. 2 [1], ohne Abweichung.
= Nid. [294], wo *vāḷamigāni* mit v. l. C[s] *vāla°*.
= Sum. i. 304 [1], wo aber *Sitaṃ* (Druckfehler?).

vi. 1. 5 [2a] etc. (s. vi. 1. 5 [2]) vgl. auch J. 532 [4a] *Tato vātātāpe ghore.*
532 [78a] *Tato vātātape ghore.*

vi. 1. 5 [2] *Tato vātātapo ghoro* ([a] s. auch bes.) *sañjāto paṭihaññati*
lenatthañ ca sukhatthañ ca jhāyituñ ca vipassituṃ
vihāradānaṃ saṃghassa aggaṃ buddhena vaṇṇitaṃ.
= vi. 9. 2 [2], ohne Abweichung.


Digitized by Google

CV. vi. 1. 5. = Nid. [295], wo aber *vātātape ghore sañjāte paṭihaññati* (mit v. l. C[s] *saṃjāte paṭihaṃñati*),

leṇatthañ.

= Sum. i. 304 [2], wo *leṇatthañ.**

* *sukhatthan* und *samghassa* sind natürlich nur Druckfehler.

vi. 1. 5 [3a] etc. = Sāsanav. p. 10 [2a]. 53 [2a].

vi. 1. 5 [3a+b] etc. (s. vi. 1. 5 [3]) auch = M. 143 [3a+b] (iii. 262) = S. i. 5. 8 [3a+b] (i. 34) = ii. 2. 10. 1 [3a+b] (i. 55) = 5 [3a+b] (i. 55). iii. 1. 1. 13 [a+b] (i. 70). iii. 3. 5. 15 [4a+b] (i. 102). J. 493 [22a+b]. Mil. 420 [3a+b]. (In M. bis S. ii. 2. 10. 5 [3a+b] sind vier Gāthās identisch.)

vi. 1. 5 [3] *Tasmā hi paṇḍito poso sampassaṃ attham attano* ([a], [a+b] und [b] s. auch besonders)

vihāre kāraye ramme vāsayettha bahussute ([c+d] s. auch b.).

= vi. 9. 2 [3].

= Nid. [296], wo *vāsay' ettha b°* gedruckt.

= Sum. i. 304 [3], wo ebenso *vāsay' ettha b°* (*rāmme* ist wohl Druckfehler).

vi. 1. 5 [3b] etc. (s. vi. 1. 5 [3a+b] und vi. 1. 5 [3]) auch

= S. xi. 3. 2. 10 [2d] (i. 238). J. 168 [2d] (wo v. l. K *samphassaṃ* und wo beide Mss. *attam* haben). J. 462 [2d].

vi. 1. 5 [3c+d] etc. (s. vi. 1. 5 [3]) auch = Mil. 211 ff.,* wo *vāsay' ettha* gedruckt. Vgl. ferner S. iii. 3. 4. 17 [3a+b] (i. 100), s. nächste Parallele.

vi. 1. 5 [3c+d] etc. (s. vi. 1. 5 [3]) + vi. 1. 5 [4] etc. (s. dieses) vgl. auch S. iii. 3. 4. 17 [3a+b] (i. 100)

Kāraye assame ramme vāsayettha bahussute

+ [4] *Annaṃ pānaṃ*** *khādaniyaṃ vattha-senāsanāni ca*

dadeyya ujubhūtesu vippasannena cetasā.

* Auch SBE. xx. 160 schon verglichen.

** *pānam* kann natürlich nur Druckfehler sein.

vi. 1. 5 [4a] etc. (s. vi. 1. 5 [4a+b] und vi. 1. 5 [4]) = [a] von vier G.s in Visuddh. xi *Annam pānaṃ khādaniyaṃ.*

vi. 1. 5 [4a+b] etc. (s. vi. 1. 5 [4] und vgl. vi. 1. 5 [3c+d] etc. + vi. 1. 5 [4] etc., vgl. ferner vi. 1. 5 [4a+b+d] etc.) vgl. auch

Digitized by Google

PV. ii. 4 [9c+d] *annaṃ pānaṃ* khādanīyaṃ vatthaṃ senāsanāni ca* CV. vi. 1. 5.
(ParDīp. iii. 91 abweichend *vutthaṃ*).

PV. ii. 9 [32c+d] *annapānaṃ khādanīyaṃ vatthasenāsanāni ca* (ParDīp. iii. 125 *a° khādaniyaṃ vatthas° ca*).

PV. iv. 1 [85e+f] *annapānaṃ khādanīyaṃ vatthaṃ senāsanāni ca* (ParDīp. iii. 239 [85c+d] *a° khādaniyaṃ vatthaṃ* [nach S_2, alle andern Mss. *°a*] *s° ca*).

Ap. in ParDīp. v. 48 [13a+b] *Annapānaṃ khādanīyaṃ vatthasenāsanāni ca.*

PV. ii. 9 [26a+b] *Dassāmi annapānañ ca vatthasenāsanāni ca* (ParDīp. iii. 119 [25a+b] *Dassāmi annapānañ* [MCDB *Dassām' anna°*] *ca v° ca*).

PV. ii. 9 [34a+b] *Dassām' annañ ca pānañ ca vatthaṃ senāsanāni ca* (= ParDīp. iii. 126 [34a+b**]).

J. 546 [61a+b] (vi. 378) *Haraṃ annañ ca pānañ ca vatthasenāsanāni ca.*

J. 547 [36a+b] *Annapānañ ca yo* (B^b *so*) *dajjā vatthasenāsanāni ca.*

Dīp. xv [3a+b] *Tappema annapānena vatthasenāsanena ca.*

Mvu iii. 44. 20 *tarpito annapānena vastraśayyāsanena ca.*

Av. xxxvi [2e+f] *athavā annapānena vastraśayyāsanena ca* (welche Stelle aber eigentlich Pāli *Annena atha pānena vatthena sayanena ca* A. iii. 31 [2a+b] etc. entspricht).

* *pānam* ist offenbar Druckfehler.

** Die einzige Abweichung *senāsenāni* ist doch wohl nur Druckfehler.

vi. 1. 5 [4] *Tesaṃ annañ ca pānañ ca vatthasenāsanāni ca* ([a] und [a+b] s. oben auch besonders)
dadeyya ujubhūtesu vippasannena cetasā ([a+b+d], [c+d] und [d] s. auch besonders) (vi. 1. 5 [4] vgl. auch vi. 1. 5 [3c+d] etc. + [4]).

= vi. 9. 2 [4].

= Nid. [297].

= Sum. i. 304 [4].

Vgl. PV. iv. 1 [80c+d+81a+b] (= ParDīp. iii. 239 [79c–f]).
annapānaṃ khādanīyaṃ (ParDīp. *°iyaṃ*)


Digitized by Google

CV. vi. 1. 5.

vattham̦ (in ParDīp. alle Mss. außer S_2 *vattha*) ***senāsanāni ca dadāhi ujubhūtesu vippasannena cetasā.***

vi. 1. 5[4a+b+d] etc. (s. vi. 1. 5[4] (vgl. auch PV. ii. 9[36a+b+d]

Adā annañ ca pānañ ca vatthasenāsanāni ca vippasannena cetasā (ParDīp. iii. 126[36a+b+d]).

vi. 1. 5[4c+d] etc. (s. vi. 1. 5[4] und vi. 1. 5[3c+d] etc. + [4]) vgl. auch

VV. 43[6c+d] (iv. 5[6c+d]) *adāsim̦* (in ParDīp. iv. 186 S_2 *°si*) *ujubhūtasmim̦* (in ParDīp. v. l. M *°tesu*) *vipp° c°.*

VV. 19[6c+d] (ii. 2[6c+d]) *adāsim̦ ujubhūtesu vippasannena cetasā* (in ParDīp. iv. 98 *adāsim̦* mit v. l. S_2 *°si*).

= 22[5c+d] (ii. 5[5c+d], in ParDīp. iv. 112 mit v. l. S_2 *°si*).

= 23[6c+d] (ii. 6[6c+d]).

= 24[6c+d] (ii. 7[6c+d]).

= 25[6c+d] (ii. 8[6c+d]).

= 26[6c+d] (ii. 9[6c+d]).

= 37[6c+d] (iii. 9[6c+d], in ParDīp. iv. 171 mit v. l. S_2 *°sī*).

PV. i. 10[10c+d] *adāsim̦ ujubhūtassa vippasannena cetasā* (= ParDīp. iii. 51).

J. 541[91e+f = 122a+b = 131a+b = 138a+b] *adāsi ujubhūtesu vippasannena cetasā.*

vi. 1. 5[4d] etc. (s. vi. 1. 5[4], vi. 1. 5.[4c+d] und vi. 1. 5[4a+b+d]) auch

= S. i. 5. 3[2b] (i. 32) (wo in [a] *dadanti* und in [1a. d] und [2c] *annam̦*).

= Dhp.[79b].

= It. 26[2b] (wo in [c] *dajjum̦*, v. l. C *dajjam̦*, B *dajja*, folgt).

= VV. 47[5b] (iv. 9[5b] in ParDīp. iv. 200).

= VV. 52[22d] (v. 2[20d] in ParDīp. iv. 228).

= VV. 78[11d] (vii. 4[11d] in ParDīp. iv. 303) (in [c] *pādāsim̦*, ParDīp. *'dāsi*, v. l. M *adāsim̦*, S_2 *adāsi*).

= Thag.[427b].

= Ap. in ParDīp. v. 72[46d]. 92[19d]. 213[2b] (213[2c] mit *daditvāna*).

vi. 1. 5[5a+b] etc. (s. vi. 1. 5[5] etc.) vgl. auch

D. xxxii[4c+d] (203) *yo imam̦ dhammam adesesi sabbadukkhāpanūdanam̦.*

Digitized by Google

vi. 1. 5[5] *Te tassa dhammaṃ desenti sabbadukkhāpanūdanaṃ* ([a+b] s. a. b.). CV. vi. 1. 5.
yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo ([d] s. a. b.).
= vi. 9. 2[5].
= Nid. [298], wo aber [c] *yaṃ yo dhammaṃ idh' aññāya* (v. l. C[s] *idhaṃññāya*).
= Sum. i. 304[5], wo keine Abweichung von CV.
Ferner = A. v. 35. 2[2] (iii. 41), wo in [d] v. l. S *parinibhātan°*, T *°savā*.
= A. v. 38. 3[5] (iii. 43), wo gänzliche Übereinstimmung mit CV. ohne v. l.

vi. 1. 5[5d] etc. (s. vi. 1. 5[5]) auch = A. vi. 43. 2[16d] (iii. 347) *parinibbāti* (v. l. Ph T M_6 M_7 S *parinibbissati*) *'nāsavo* (v. l. M T M_6 S *anāsavo*) (außerdem knüpft an CV[5a] etc. *desenti* an A.[15d] *desitaṃ*).
= Thag. [364d] *parinibbāti anāsavo.*
Vgl. Thag. [369d] *parinibbissaty anāsavo* (mit Thag. [364] außerdem durch den identischen Pāda [c] verknüpft und mit CV.[5c] etc. *aññāya* durch [369a] *pariññāya*).
Thag. [100d] *parinibbissaty anāsavo* = Thag. [704d] (außerdem der ganze Komplex [689–704] = A. vi. 43. 2[1–16] (iii. 346 f.).
Vgl. auch *parinibbanti anāsavā* S. XXXV. 136. 4[8d] (iv. 128) = SN. iii. 12[42] ([765])[d] (beide durch unmittelbar vorangehendes *aññāya* noch speziell verknüpft mit CV.[5c] etc. *aññāya*. In S. und SN. der ganze Komplex identisch).
Thag. [672d] (mit [364d] und [369d], s. oben, außerdem durch die Identität des vorhergehenden Pāda[c] verknüpft).
Dhp. [126d]* entsprechend Mvu. II. 66. 6[b] *nirvāsyanti anāśravāḥ* = ii. 424. 9[b] *parinirvāyanty* (v. l. C *parinirvānty*) *anāśravā* (an beiden Stellen auch die vorhergehende Zeile zu vgl. mit Dhp. [126b+c]). Auch = Netti 94[2d] (= Mvu.).
Vibh. XVIII[6d] (532) *parinibbanti anāsavā* (in [c] *pariññāya*).
Vgl. auch Thag. [576d] *parinibbissanty anāsavā.*

* Fausböll hat in der 2. Ausg. gegen die Handschriften *parinibbant'* eingesetzt. Das ist unberechtigt.


Digitized by Google

CV. vi. 4. 3. vi. 4. 3 + 4 [1+2] = S. x. 8. 7. (wiederholt in 10) + 15 [1+2] (i. 212).*

* Auch notiert in Feer's Ausg. des S. i. p. 210.

Im Einzelnen:

vi. 4. 3 [a+b] etc. (s. vi. 4. 3) = J. 545 [12a+b] (vi. 266) *Sataṃ hatthī sataṃ assā sataṃ assatarī rathā.*

Auch *sataṃ* als Anfang von [c] stimmt überein.

vi. 4. 3 *Sataṃ hatthī sataṃ assā sataṃ assatarirathā* ([a+b] s. a. b.) *sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā* ([c+d] und [d] s. a. b.) *ekassa padavītihārassa kalaṃ nāgghanti solasiṃ* ([f] s. a. b.).

= S. x. 8. 7, wo aber *satam* assā satam* assasarī* (mit v. l. B *assatarī*) *rathā, kalam, solasiṃ.***

= S. x. 8. 10 (Wiederholung von x. 8. 7), wo dieselben Abweichungen wie x. 8. 7 außer *soḷasiṃ.**** Für *assasarī* ist hier keine v. l. vermerkt.†

Vgl. VV. 20 [8] (ii. 3 [8]) = 43 [8] (iv. 5 [8])

Sataṃ nikkhā (Par Dīp. iv. 103 u. 186 mit v. l. S_1 *nekkhā*) *sataṃ assā*

sataṃ assatarī rathā (43 [8] *°tarirathā*; Par. Dīp. iv. 103 *°tarī* [v. l. $S_1 S_2$ *°sarī*] *ratā*, 186 *°tarīrathā* [v. l. S_2 *°tari°*, S. *°sarī°*])

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā

etass' . . . . - assa

kalaṃ nāgghanti (Par. Dīp. *nāgghati*, iv. 103 mit v. l. S_2M *n'aggh°*, S_1 *nāgghanti*, iv. 186 mit v. l. S_1 *°nti*, S_2M *naggh°*) *soḷasiṃ.*

* *satam* vor *assā* und *assasarī* in x. 8. 7 und x. 8. 10 ist vielleicht, und vor *hatthī* in x. 8. 10 sicher Druckfehler.

** Auch *solasiṃ* in x. 8. 7 vielleicht nur Druckfehler.

*** Über *satam hatthī* s. Anm. *

† In S. sind auch die folgenden Worte *Abhikkama gahapati* etc. als G. gedruckt, doch wohl mit Unrecht, in der CV.-Ausg. richtig als Prosa.

vi. 4. 3 [c+d] etc. (s. vi. 4. 3) vgl. auch J. 506 [8a+b] = 529 [54a+d] = 546 [221a+b] (vi. 476)

Soḷas' (J. 546 [221] *Sol°*) *itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.*

Digitized by Google

Vgl. PV. ii. 9 [52a+b+53a] *Saṭṭhi parisasahassāni* (B *purisa°*, Par. Dīp. iii. 133*purisa°*, v. l. BS_2 *par°*) *āmuttamaṇikuṇḍalā. Soḷasitthisahassāni.* — CV. vi. 4. 3.

Mvu. ii. 183. 12 *Ṣoḍaśa strīsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā* (mit Jāt. 506 überhaupt identisch).

Mvu. iii. 458. 15 *Ṣaṣṭi kanyāsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā* (also vermittelnd zwischen CV. etc., PV. und J.; mit J. 529 überhaupt viel entsprechend).

vi. 4. 3 [d] etc. (s. vi. 4. 3 und vi. 4. 3 [c+d]) auch = PV. ii. 9 [51b]. J. 493 [10b]. 523 [14d]. 544 [123b] (diese drei J.-Stellen haben unter sich und mit der unter CV. vi. 4. 3 [c+d] angeführten G. J. 529 [54] auch den vorhergehenden Pāda gemeinsam, bezw., mit 493 [10], aufs engste anklingend), ferner = J. 527 [8b]. [13b] ([8] hat in [c] *nārī* verwandt mit *nāriyo* in [c] der unter CV. vi. 4. 3 [c+d] angeführten G. J. 546 [221]).

Vgl. auch J. 526 [7b] *āmuttamaṇikuṇḍalaṃ.*

vi. 4. 3 [f] etc. (s. vi. 4. 3) auch = VV. 20 [7f]. [9f]. [10d] (ii. 3 [7f]. [9f]. [10d]) *kalaṃ nāgghanti so°* (Par Dīp. iv. 102 f. *nāgghati* mit v. l. S_2M *n'aggh°*, S_1 *nāgghanti*).

VV. 43 [9f] *k° nāgghanti soḷ°*, 43 [7f]. [10d] *k° nāgghati soḷ°* (Par. Dīp. iv. 186 an allen drei Stellen *k° nāgghati* mit v. l. S_1 *°nti*, S_2M *naggh°*).

S. xi. 2. 5. 3 [1d] (i. 233) *kalaṃ nāgghanti soḷasiṃ.*

Ud. ii. 2 [d] *kalaṃ* (v. l. B *°ḷaṃ*) *n'agghanti soḷasiṃ.* Ebenso [d] einer G. in Visuddhim. viii.

Vgl. Dhp. [70d] *kalaṃ* (in 2. Ausg. v. l. S^k *kallaṃ*) *nāgghati* (1. Ausg. v. l. ABC *nāgghanti*, 2. Ausg. v. l. $C^o B^r S^k$ *agghati*) *soḷasiṃ.*

A. iv. 62. 7 [2d] (ii. 70) *kalaṃ nagghati soḷasiṃ.*

Thag. [1171d] *kalaṃ n'agghati soḷasiṃ.*

Dutr. C [ro] 11 [d]. 12 [d]. 13 [d]. 14 [d]. 15 [d] *kala aveti ṣoḍaśa.* 16 [d] *kala naveti ṣoḍaśa.*

Mvu. iii. 434. 20 [b]. 435. 2 [b]. 4 [b]. 8 [b] etc. *kalām arghati ṣoḍaśīm* (entspr. Dutr. a. a. OO.). 435. 6 [b] *kalāṃ nārghati ṣoḍaśīṃ.*

Digitized by Google

CV. IV. 4. 3. Divy. XXVII [57d] (394) *kalāṃ nārhati ṣoḍaśīm.*

Manu. II. [86d] *kalāṃ nārhanti ṣoḍaśīm.*

Vgl. auch S. I. 4. 2. 7[d] ff. (I. 19) *kalam pi* (*pi* fehlt in SS) *nāgghanti tathāvidhassa* = J. 450[8d] *kalaṃ pi nāgghanti tathāvidhassa te* (zusammen mit dem vorhergehenden Pāda *sataṃ sahassānaṃ sahassayāginaṃ* zu vgl. Dutr. C[ro] 11 ff.).

VI. 4. 4[1+2] *Sabbadā ve sukhaṃ seti brāhmaṇo parinibbuto* ([b] s. a. bes.)
yo na lippati kāmesu ([c] s. a. b.) *sītibhūto nirūpadhi* ([d] s. a. b.).
Sabbā āsattiyo chetvā vineyya hadaye daraṃ ([b] s. a. bes.)
upasanto sukhaṃ seti ([c] s. auch bes.)
santiṃ [appuyya] (so kein Ms., AC *abbuyha*, B *pappuya*)
cetaso ([d] s. auch besonders).

= S. x. 8. 15[1+2], wo aber [1c] *limpati*, [1d] *nirupadhi*,
[2b] *vineyya* mit v. l. S^{1-3} *veneyya*,
[2d] *santim pappuyya cetasā.*

ferner = A. III. 34[1+2] (I. 138)*, wo in
[1c] *lippati* (B^a, Ph *limpati*), [1d] *nirūpadhi*
[2d] *santiṃ pappuyya* (v. l. Ph *appeyya*) *cetaso.*

* Die Identität dieser drei Stellen hat schon Morris, A. I. p. 138 konstatiert.

VI. 4. 4[1b] etc. (s. VI. 4. 4[1+2]) vgl. auch S. I. 1. 1[b] (I. 1) = II. 2. 8. 7[b] (I. 54) *brāhmaṇaṃ** *parinibbutaṃ* (überhaupt S. I. 1. 1[a+b+d] = II. 2. 8. 7[a+b+d]).

Thag. [948c] *brāhmaṇo parinibbāyi.*

* *brāhmanaṃ* in I. 1. 1. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4[1c] etc. (s. VI. 4. 4[1+2]) auch = Dhp. [401c] = SN. III. 9[32] (625)[c] *yo na lippati kāmesu* = Smp. I. 143[1c] *yo na limpati kāmesu.* (In Dhp., SN. und Smp. ist die ganze G. und überhaupt ein großer Komplex identisch, mit CV. VI. 4. 4[1] etc. ist diese G. ferner durch *brāhmaṇa*, Dhp.[d] etc., CV.[b], verknüpft.)

VI. 4. 4[1d] etc. (s. VI. 4. 4[1+2]) vgl. auch Dhp.[418b] = SN. III. 9[49] (642)[b] = Mil. 346[5b] *sītibhūtaṃ nirūpadhiṃ* (in Dhp. und SN. ist die ganze G. identisch und gehört zu demselben identischen Komplexe wie die eben genannte Dhp.-SN.-Stelle).

Vgl. ferner LV. XXVI. [1d] *śītībhūto nirāśravaḥ.*

Digitized by Google

VI. 4. 4 [2b] etc. (s. VI. 4. 4 [1+2]) auch = Thīg. [32d] *vineyya* (v. l. C °*yye*) CV. VI. 4. 4. *hadaye daraṃ.*

= J. 545 [180b] (VI. 300) *vineyya hadaye daraṃ.*

VI. 4. 4 [2c] etc. (s. VI. 4. 4 [1+2]) auch = S. III. 2. 4. 7 [c] (I. 83) = Dhp. [201c] *upasanto sukhaṃ* seti.*

= Dutr. C [vo] 43 [c] *uvaśatu sohu śayati.*

= Av. X. [1c] *[upaśāntaḥ] sukhaṃ śete.*

(In S., Dhp., Dutr., Av. ist die ganze G. identisch.)

Vgl. A. III. 126. 3 [4c] (I. 281) *upasantā sukhaṃ senti.*

* *sukham* in S. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4 [2d] etc. (s. VI. 4. 4 [1+2]) auch = SN. III. 8 [20] ([593]) [b] *santiṃ pappuyya cetaso.*

Vgl. auch SN. III. 8 [11] ([584]) [b] *santiṃ pappoti cetaso.*

Thīg. [91d] *santiṃ pāpuṇi* (so die Mss.)* *cetaso.*

Vgl. ferner auch Mil. 420 [1d] *santiṃ papponti paṇḍitā.*

* In den Text hat PISCHEL *pāpuṇiṃ* gesetzt.

VI. 6. 3 [a] etc. (s. VI. 6. 3) vgl. auch J. 252 Comm. [1b] (II. 280) *yo vaddham apacāyasi* (auch da ist ein Vogel im Spiel).

J. 298 [2b] *yo vaddham* (B [id] *vuḍḍham*) *apacāyati* (auch hier ein Baumtier, ein Affe, der Sprecher und der Angeredete).

VI. 6. 3 *Ye vaddham apacāyanti* ([a] s. a. bes.) *narā dhammassa kovidā diṭṭheva dhamme pāsaṃsā* ([c] s. auch bes.)

samparāye ca suggati ([c, c+d] und [d] s. auch besonders).

= J. 37, wo *diṭṭhe va* gedruckt ist, sonst ohne Abweichung.*

= Mpū. 512.

* Diese Parallele hat auch OLDENBERG, Vin. II, p. 322 notiert.

VI. 6. 3 [c] etc. (s. VI. 6. 3 und VI. 6. 3 [c+d]) auch

= VV. 63 [9c] (V. 13 [9c]) *diṭṭhe 'va dhamme pāsaṃsā* (Par. Dīp. IV. 263 *diṭṭh 'eva*).

Vgl. PV. IV. 7 [13a] *Diṭṭhe va dhamme pāsaṃso* (Par. Dīp. III. 264 *Diṭṭhe 'va, pasaṃso*).

VI. 6. 3 [c+d] etc. (s. VI. 6. 3) auch


Digitized by Google

CV. vi. 6. 3. = J. 393 [1c+d] *diṭṭhe va dhamme pāsaṃsā samparāye ca suggati* (durch *Susukhaṃ* in [a] ist J. 393 [1] außerdem mit *sukhito* von J. 298 [2a] verknüpft, dessen [b] s. oben unter CV. vi. 6. 3[a]).

* Vgl. auch SN. i. 7 [26] (141) [a+b] *Diṭṭhe va dhamme gārayhā* (B[a] *gāreyhaṃ*, B[i] *gāreyhā*) *samparāye ca duggati* (C[kb] °*tiṃ*).
Vgl. ferner S. i. 5. 9 [10c+d] (i. 35) und i. 5. 9 [5e+f] (i. 34), s. *ZDMG*. lxiii. 45.

vi. 6. 3 [d] etc. (s. vi. 6. [3] und vi. 6. 3 [c+d]) vgl. auch Mvu. i. 281. 5 [b] *saṃparāye ca svargati* (v. l. BC °*tiṃ*).

vi. 9. 2 [1–5] und Einzelparallelen s. unter vi. 1. 5 [1–5].

vii. 1. 6 [a+b] etc. (s. vii. 1. 6) auch = SN. i. 1 [6a+b], s. *ZDMG*. lxiii. 24.

vii. 1. 6 *Yass' antarato na santi kopā*
itibhavābhavatañ ca vītivatto ([a+b] s. auch besonders)
taṃ vigatabhayaṃ sukhiṃ asokaṃ
devā nānubhavanti dassanāya.

= Ud. ii. 10 (wo *n'ānubhavanti* gedruckt, sonst keine Abweichung).*

* Auch Steinthal Ud. p. 18 hat diese Parallele bemerkt.

vii. 2. 5 *Phalaṃ ve kadaliṃ hanti phalaṃ veḷuṃ phalaṃ naḷaṃ* ([b] s. a. b.)
sakkāro kāpurisaṃ hanti gabbho assatariṃ yathā.

= S. vi. 2. 2. 3 (i. 154), wo aber *veḷu* (mit v. l. S[1] *veḷum** [sic], S[3] *velū*), *nalaṃ*, *assatariṃ** mit v. l. BS[1] *assatarī.*

* Die *m* von *phalam* vor *veḷu*, *kāpurisam*, *assatarim* und in der v. l. *veḷum* sind augenscheinlich nur Druckfehler.

= S. xvii. 35. 10, wo aber *veluṃ**,
assatariṃ mit v. l. B °*tari*, S[1] °*tarī*, S[3] °*tarīṃ.*

* *m* von *naḷam* nur Druckfehler.

= A. iv. 68. 2 (ii. 73), ohne Abweichung von CV.

= Dhp. A. 421 [2], wo aber [b] *phalaṃ veluṃ phalaṃ nalaṃ*
(= Fausböll 332, wo *veḷuṃ*, *nalaṃ*, und *purisaṃ* statt *kāpurisaṃ*).
Vgl. Mil. 166. 26 f. *Yathā mahārāja kadalī veḷu assatarī attajena haññati.**

* Die Entsprechung von CV, S. vi. 2. 2, A. und Mil. hat schon Morris A. ii. p. 73 festgestellt.

= Netti 130 [6], wo aber *assātariṃ* mit v. l. S °*tarī*, B °*tari*; S *veḷuph*°.

vii. 2. 5 [b] etc. (s. vii. 2. 5) vgl. auch J. 516 [34d] und 534 [36d]
phalaṃ veḷuṃ va taṃ vadhi (in J. 516 mit v. l. C[ks] *kaṃ* für *taṃ*)

Digitized by Google

vii. 3. 12[1+2] *Mā kuñjara nāgam āsado*
dukkhaṃ hi kuñjara nāgamāsado
na hi nāgahatassa kuñjara
sugati (so nach C, B °*tiṃ*) *hoti ito paraṃ yato* (C om. *yato*).
Mā ca mado (so nach C, B *Mā ca pamādo*) *mā ca pamādo*
na hi pamattā sugatiṃ vajanti te
tvaṃ ñeva (so C *na tvaṃ ñeva* B) *tathā karissasi*
yena tvaṃ sugatiṃ gamissasi.

= J. 533, Einleitung[1+2], wo aber in [1b] *dukkho*
[1d] *sugatī hoti itoparāyano* (v. l. C[ks] *paraṃ-yato*)
[2a] ohne v. l.
[2b] *vajanti* ohne folgendes *te*
[2c] *tena tvañ ñeva.*

vii. 3. 12[3] *Daṇḍen' eke damayanti aṅkusehi kasāhi ca*
adaṇḍena asatthena (° s. auch bes.) *nāgo danto mahesinā.*

Vgl. M. 86[13] (ii. 105) *Daṇḍen' eke damayanti aṅkusehi kasāhi ca*
adaṇḍena asatthena ahaṃ danto 'mhi tādinā.

Letztere G. = Thag. [878], ohne Abweichung. (In M. und Thag. ist ein großer G.-Komplex identisch.)

vii. 3. 12[3c] etc. (s. vii. 3. 12[3]) auch = SN. v. 1[27] ([1002])[c] *adaṇḍena asatthena* = A. vii. 58. 11[5c] (iv. 90), (wo auch [d] = SN.[b], und *dhammena* von [6a] + *anusāsiyā* von [6b]: SN[d] *dhammena-m-anusāsati*) = Thag. [914c] (wo auch *vijitāvī* in [c] und *dhammena anusāsayiṃ* in [f] anknüpft wahrscheinlich an SN.).

vii. 3. 17 *Sukaraṃ sādhunā sādhuṃ* (so C, °*dhu* B) *sādhuṃ* (C, °*dhu* B) *pāpena dukkaraṃ*
pāpaṃ pāpena sukaraṃ pāpam ariyehi dukkaraṃ.

= Ud. v. 8, wo aber *sādhu sādhu,*
ariyebhi

= Dhp. A. 73[2] (PTS.-Ausg. i. 142[2]), mit *sādhu sādhu,*
ariyehi

(= Fausböll, Dhp. p. 145[2], wo *sādhu sādhu* und *ariyehi*, wo aber außerdem das Ms. beide Male *sūkaraṃ* hat).

Digitized by Google

CV. vii. 3. 17. = Dhp. A. 420[1] = Fausböll, Dhp. p. 332[1], an beiden Stellen *sādhu sādhu* und *ariyehi*

= Dhp. 2. Ausg. Ms. B[r] zwischen [162] und [163], da *sādhuṃ sādhuṃ, ariyebhi.**

* CV. und Ud. schon verglichen von Steinthal in Ud. p. 60, alle außer CV. verglichen von Fausböll, Dhp. 2. Ausg. p. 38.

vii. 4. 6[1+2] *Yo ve na vyādhati* (B *vyādhitaṃ*, C *byādhati*) *patvā*
parisaṃ uggavādiniṃ
na ca hāpeti vacanaṃ
na ca cchādeti sāsanaṃ
Asandiddho (B °*daddho*, C °*diṭṭho*) *ca akkhāti*
pucchito ca na kuppati
* *sa ve tādisako bhikkhu* ([c] s. auch besonders)
dūteyyaṃ gantum arahati.

= A. viii. 16. 4[1+2] (iv. 196), wo in [1a] TM_7 om. *ve*, im Text *byādhati patvā*
mit v. l. T *bbyādhapatiṃ*, M_7 *byādhatiṃ*, PhM_8S *vatvā*.
[1b] *uggahavādinaṃ*, v. l. M °*dīnaṃ*, Ph *uggatādi*°, T *uggavādinaṃ*.
[1d] v. l. M_8 *va* statt *ca*, S *hāpeti* statt *cchādeti*.
[2a] *Asanditthañ ca bhaṇati*, v. l. S °*diṭṭhaṃ te*.
[2b] *pucchito na ca*, v. l. TM_6 *ca na* M_6 *pucchati* statt *ku*°.
[2c] v. l. $M_8 M_6$ (sic) *sace*.

*vii. 4. 6[2c] etc. (s. vii. 4. 6[1+2]) = Parivāra xii. 3[4c. 7c] SN. ii. 6[5] ([278])[c]. Thag. [502c], s. *ZDMG*. lxiii. 268.

vii. 4. 8[1–7] = It. 89[1–7].

vii. 4. 8[1] *Mā jātu koci lokasmiṃ*
pāpiccho udapajjatha (so B, *jjetha* C)
tad aminā pi jānātha ([c] s. auch besonders)
pāpicchānaṃ yathā gati (B *gatiṃ*).

= It. 89[1], wo aber *upapajjatha*, v. l. M *upapajjati*
tadaminā mit v. l. B *tadāminā*, *gati* ohne v. l.

Digitized by Google

* vii. 4. 8[1c] etc. auch = SN. i. 7.[22] (137)[a], s. *ZDMG.* lxiii. 45.

vii. 4. 8[2a] etc. (s. vii. 4. 8[2]) auch = S. ii. 3. 9. 12[a] = 13[a] (i. 65) *Paṇḍito ti samaññāto.*

SN. iv. 7[7] (820)[a] *Paṇḍito ti samaññāto* (B[1] *pasaññāto*) = N[m]. vii[13a] = [14a] (143. 146).

vii. 4. 8[2] *Paṇḍito 'ti samaññāto* ([a] s. auch besonders)
bhāvitatto 'ti sammato
jalaṃ va yasasā aṭṭhā
Devadatto 'ti me sutaṃ.

= It. 89[2], wo v. l. P[a] *samaññato,* B *sāmaññato*
v. l. BC *jālaṃ.*
aṭṭhā nach M, v. l. *addhā* BCPPaAa, *atthā* DE.

vii. 4. 8[3] *So pamādaṃ anuciṇṇo* (Buddhagh. °*jino* und °*jiṇṇo*)
āsajjanaṃ (so BC, Buddhagh. *āpajjanaṃ*) *tathāgataṃ* ([b] s. auch bes.)
avīcinirayaṃ patto
catudvāraṃ bhayānakaṃ.

= It. 89[3], wo aber *pamadam* nach DEPPa mit v. l. BC °*daṃ,* MAa *pamāṇam.* A erwähnt *pamādam anuyuñjito* als eine andere Lesart.
āpajja naṃ nach BCAa, v. l. *āsajja* MPPa, *ālajja* DE.
patto mit v. l. C *yutto.*

vii. 4. 8[3b] etc. (s. vii. 4. 8[3]) auch = S. iv. 2. 8. 8[1b] (i. 114) *āsajjanaṃ* (S[2] °*na,* S[1] *asajjana*) *t°.*
M. 50[19b. 20b] (i. 338) *āsajjana* (Ma °*jjana*) *t°.*
Thag. [1205b. 1206b] *āsajja naṃ tathāgataṃ*
(S. iv. 2. 8. 8[1] ganz = M. 50[20] = Thag. [1206]. Der ganze G.-Komplex von M. 50 = Thag. [1187–1208].)

vii. 4. 8[4a] etc. (s. vii. 4. 8[4]) vgl. auch J. 518[38a] *Aduṭṭhassa tuvaṃ* (C[ks] *tvaṃ*) *dūbhi* (B[d] *dubbhi*).
J. 543[118c] *adūbhassa* (B[d] *aduṭhassa*) *tuvaṃ dūbhi.*

vii. 4. 8[4] *Aduṭṭhassa hi yo dubbho* ([a] s. auch besonders)
pāpakammaṃ akubbato ([b] s. auch besonders)

Digitized by Google

CV. vii. 4. 8. *tam eva pāpaṃ phusati* ([c] s. auch bes.)
duṭṭhacittaṃ anādaraṃ ([d] s. auch bes.)

= It. 89[4], wo aber *dubbhe* nach DEMPPa mit v. l. ABC *dubbho*.
akubbato mit v. l. BC *akuppato*
phusseti nach C mit v. l. PPa *phuseti*, B *phussati*,
DEM *phusati*.

vii. 4. 8[4b] etc. (s. vii. 4. 8[4]) vgl. auch A. iii. 40. 4[1b] (i. 149) = J. 305[1b] *pāpakammaṃ pakubbato*. (In A. und J. auch [a] identisch *.)
Thīg. [339b] *pāpakammaṃ pakubbati* (v. l. CP *pakuppati*).

* A. = J. schon bemerkt von Morris, A. i p. 149.

vii. 4. 8[4c] etc. (s. vii. 4. 8[4]) auch = S. xi. 1. 7[7c] (i. 225) *tam eva pāpam phusati* (B °*tu*) (und an *dubbho* und *pāpakammaṃ* von CV.[a und b] etc. knüpft *pāpam* von S.[a, b und d] und *dubbhe* von S.[f] an).

vii. 4. 8[4d] etc. (s. vii. 4. 8[4]) vgl. auch Thag. [974b] *duṭṭhacittā anādarā*.

vii. 4. 8[5] *Samuddaṃ visakumbhena yo maññeyya padūsituṃ*
na so tena padūseyya
bhasmā (C und Buddh., B *bhe*°) *hi udadhī mahā*.

= It. 89[5], wo aber v. l. M *vīsa*°, C *vīsakujjhena*, B *visakujjhena*. in [d] *tasmā* mit v. l. DEM *bhesmā*, *udadhī* nach CDEM mit v. l. BPPa °*i*, für *mahā* v. l. B. *matā*.

vii. 4. 8[6] *Evam evaṃ tathāgataṃ yo vāden' upahiṃsati*
sammāgataṃ (so B, C *samagg*°) *santacittaṃ*
vādo tamhi na rūhati.

= It. 89[b] *Evam etaṃ* (M *evameva*) *Tathāgataṃ*
yo vādena vihiṃsati (C *vihīsati*, P *vihisati*)
sammaggataṃ (BCMPPa *samagg*°) *santacittaṃ*
vādo tamhi (C *tabbi*) *na rūhati* (B *vuhati*).

vii. 4. 8[7] *Tādisaṃ mittaṃ kubbetha tañ ca sevetha paṇḍito*
yassa maggānugo bhikkhu
khayaṃ dukkhassa pāpuṇe ([d] s. auch besonders).

= It. 89[7], wo in [a] *kubbetha* mit v. l. C *kubbeti*, MPa *krubbetha*, B *kruppetha*, P *krupetha*.

Digitized by Google

in [b] *tañca seveyya* mit anonymer v. l. *tañce.* CV. vii. 4. 8.
in [c] *maggānugo* mit v. l. B °*ānubho.*

vii. 4. 8 [7d] etc. (s. vii. 4. 8 [7]) auch = It. 16 [f] (v. l. E *pāpunoti*, D °*nāti*).
(An *bhikkhu* am Ende von CV. [7c] und It. 89 [7c] knüpft ferner *bhikkhu* von It. 16 [e] an.)
It. 37 [2d] (v. l. DE *pāpuṇoti*).
Dutr. A [1] 3 [d] *chaya dukhasa pramuni.*
Vgl. A. iv. 14. [f] (ii. 17) *khayaṃ dukkhassa pāpuṇoti* = A. iv. 69. 5 [f] (ii. 74) *kh° d° pāpuṇāti.*
(In A. iv. 14 und iv. 69 ist die ganze G. identisch; und ihr Pāda [e] *yehi bhikkhu idhātāpī* ist durch *bhikkhu* noch weiter verknüpft mit CV [7c], It. 89 [7c], 16 [e], und durch *ātāpī* mit It. 37 [2a] *Evaṃ vihārī ātāpī.*)

vii. 5. 4 [1a] etc. (s. vii. 5. 4. [1+2]) auch = Divy. xii. [12a] *Āpāyiko nairayiko*

vii. 5. 4 [1a+b] etc. (s. vii. 5. 4 [1]) vgl. auch Pv. xvii. [78c+d] *āpāyikā nerayikā kappaṭṭhā saṃghabhedakā.*

vii. 5. 4 [1] etc. auch = KV. xiii. 1. 3. (ii. 477) = xx. 1. 9 (ii. 595), s. unter vii. 5. 4. [1+2].

vii. 5. 4 [1+2] = A. x. 38. 4 + x. 40. 4 (v. 76 [f]) = It. 18 + 19.

vii. 5. 4 [1] *Āpāyiko nerayiko* ([a] s. auch besonders)
kappaṭṭho saṃghabhedako ([a+b] s. auch besonders)
vaggarato adhammaṭṭho
yogakkhemā paddhaṃsati (B °*kkhemato dhaṃs*°, C °*khemā padhaṃs*°).
saṃghaṃ samaggaṃ bhinditvā
kappaṃ nirayamhi paccati.

A. abweichend: *saṅghabhedako.*
yogakkhemato dhaṃsati (MPh °*mā pad°h*).
saṅghaṃ (M *saṃgha*°), *bhetvāna* (M *bhi*°, TM_7 *che*°).

It. abweichend von CV: *Apāyiko* in allen Mss. außer M.
vaggārāmo (nach BCM, *vaggarāmo* PPa, *vaggarato* DE).



CV. vii. 5. 4. *yogakkhemato dhaṃsati* (M *kkhemā vidhaṃsati*)
v. l. B *saṅghasāmaggi*, Text *bhitvāna* (v. l. DEPa
bhetvāna).

KV. abweichend von CV. *yogakkhemato dhaṃsati.*
bhetvāna.

vii. 5. 4[2a] etc. (s. vii. 5. 4[2]) auch = Dhp. [194c] *sukhā saṃghassa sāmaggī* (auch das erste Wort des nächsten Pāda *samaggānaṃ* ist identisch).

vii. 5. 4[2] *Sukhā saṃghassa sāmaggī* ([a] s. auch besonders)
samaggānañ c' anuggaho
samaggarato dhammaṭṭho
yogakkhemā na dhaṃsati ([c+d und d] s. auch besonders)
saṃghaṃ samaggaṃ katvāna
kappaṃ saggamhi modati.

A. x. 40. 4 abweichend *saṅghassa.*
samaggānañ ca (v. l. M_6 S c') *anugg°.*
saṅghaṃ (T M_7 *saṃgha°*).

It. 19 abweichend von CV.: Zu *Sukhā* v. l. B. *sukhāya*, *sāmaggi* in allen Mss. *c' anuggaho* nach CDEMPPaAa mit v. l. B *cānugg°*. *saṃghaṃ samaggaṃ* nach M mit v. l. PPa *saṅghasam°*, DE *saṃghassa s°*, C *saṃghasāmaggiṃ*, B *°i.*

vii. 5. 4[2c+d] etc. (s. vii. 5. 4[2]) auch = J. 475[13c+d] *sāmaggirato* (C^k B^d *sāmagya-*, C^s *maggaratho*) *dhammaṭṭho* *yogakkhemā na dhaṃsati.*

vii. 5. 4[2d] etc. (s. vii. 5. 4[2] und vii. 5. 4[2c+d]) auch = Mpū. 57[3d].

ix. 1. 4[a+b] etc. (s. ix. 1. 4) vgl. auch Dhp. [13a+b] *Yathāgāraṃ ducchannaṃ vuṭṭhi samativijjhati.*

ix. 1. 4. *Channam ativassati vivaṭaṃ nātivassati* ([a+b] s. auch besonders)
tasmā channaṃ vivaretha evan taṃ nātivassati.

= Parivāra viii. 2. 52 (Vin. v. 149. 20 + 21), wo abweichend *evaṃ.*

= Ud. v. 5, wo abweichend *evaṃ.*

= Thag. [447], wo *vivataṃ* nur nach D, mit v. l. ABC *vivaṭṭaṃ. evan.**

* CV. = Ud. schon notiert von Steinthal Ud. p. 53, CV. = Thag. von Oldenberg Thag. p. 47.

Digitized by Google

xii. 1. 3 [1–5] = A. iv. 50. 3 [1–5] (ii. 54).*

* Auch bemerkt von Morris A. ii. 54.

Im Einzelnen:

xii. 1. 3 [1a] etc. (s. xii. 1. 3 [1]) vgl. auch S. i. 5. 10 [1c] (i. 35) = Par.Dīp. v. 222 [1c] *rāgadosaparikkhīṇā.*

xii. 1. 3 [1] *Rāgadosaparikkiliṭṭhā* (v. l. B. °*dosaupakiliṭṭhā,* C °*dosaparik°*) ([a] s. auch besonders)
eke samaṇabrāhmaṇā ([b] s. auch besonders)
avijjānivutā posā ([c] s. auch besonders)
piyarūpābhinandino ([c+d] s. auch besonders).
= A. iv. 50. 3 [1], wo aber *Rāgadosapaṭikkiṭṭhā* mit vv. ll. BK *rāgamadaparituṭṭhā,* SD °*paṭikkiliṭṭhā,* STr °*parikkhiṭṭhā,* ST °*paṭikkiṭṭhā,* SM °*pakkiliṭṭho.*

xii. 1. 3 [1b] etc. (s. xii. 1. 3 [1]) = [3b · 4b] etc. (s. xii. 1. 3 [3] und xii. 1. 3 [4]). Auch = Ud. vi. 4 [b] = 5 [b] = 6 [b] *eke samaṇabrāhmaṇā* (vi. 4 und 5 haben untereinander auch [a] gemein, und 5 ganz = 6. CV.[1] = A.[1] ist wohl auch noch durch den Ausgang von [d] an Ud. vi. 4 [d] . . .*ekaṅgadassino* geknüpft).
SN. iii. 2 [17] ([441]) [b] *eke samaṇabrāhmaṇā* =
Mvu. ii. 240. 9 [b] *eke śramaṇabrāhmaṇāḥ:*
LV. xviii [20d] *ete śramaṇabrāhmaṇāḥ.*
(In SN., Mvu. und LV. ist der ganze Komplex identisch).

xii. 1. 3 [1c] etc. (s. xii. 1. 3 [1] und xii. 1. 3 [1c+d]) vgl. auch
A. viii. 29. 6 [6a] (iv. 228) *Avijjānivuto* (v. l. S °*nibbuto*) *poso* (v. l. Ph *bālo*).

xii. 1. 3 [1c+d] etc. (s. xii. 1. 3 [1]) auch = A. iv. 66. 2 [3a] *Avijjānivutā posā*
\+ [1b] *piyarūpābhinandino* (ii. 72).

xii. 1. 3 [2] *Suraṃ pivanti merayaṃ paṭisevanti methunaṃ*
rajatajātarūpañ ca ([c] s. auch besonders)
sādiyanti aviddasū.
= A. iv. 50. 3 [2], wo aber *rajataṃ jā°.*
aviddasū mit v. l. BK *avindasuṃ,* SS *aviddasuṃ.*

Digitized by Google

CV. xii. 1. 3. xii. 1. 3[2c] etc. (s. xii. 1. 3[2]) auch
= Thag.[957a] *rajataṃ jātarūpañ ca* (und außerdem CV.[d] = A.[d] *sādiyanti* zu vgl. Thag.[d] *sādiyissanti*).
Thīg.[342a] *rajataṃ jātarūpaṃ vā* (v. l. B. *rajata°*).
J. 256[2a] *Rajataṃ jātarūpañ ca* = J. 493[13c] = 534[95c] = 539[123c] (In J. 256, 534 und 539 ist die ganze Zeile identisch, in 493 entspricht ihr [13c+b]. J. 534[95c] bis [96d] = J. 539[123c] bis [124d]. J. 256[2] und 493[13] sind außerdem durch das gleiche Schlußwort *vāṇijā* der vorangehenden G. verknüpft.)

xii. 1. 3[3] *Micchājīvena jīvanti eke samaṇabrāhmaṇā* ([b] s. xii. 1. 3[1b] etc.)
ete upakkilesā vuttā buddhenādiccabandhunā ([d] s. auch bes.)
= A. iv. 50. 3[3], ohne Abweichung.

xii. 1. 3[3d] etc. (s. xii. 1. 3[3]) auch = SN. [1128b] = N[c]. xvii.[15b = 16b] (202. 203).
Thag.[158b. 417b. 1258b.] (Thag.[417] und [1258] haben auch [a] analog und beide das letzte Wort von [a] *cakkhumatā* gemeinsam mit SN.[1128a]).
Sum. i. 59[1b] (außerdem das letzte Wort von [a] *vuttā* auch das letzte Wort von CV.[3c] = A.[3c]).
Mvu. i. 282. 15[b] *buddhenādityabandhunā.*

xii. 1. 3[4] *Yehi upakkilesehi upakkiliṭṭhā*
eke samaṇabrāhmaṇā ([b] s. xii. 1. 3[1b] etc.)
na tapanti na bhāsanti (B fügt hinzu *na virocanti*)
asuddhā sarajā magā.
= A. iv. 50. 3[4], wo aber [a] *Yehi upakiliṭṭhā* (BK *Yehi upakkilesehi*)
[c] ohne die v. l. B. von CV.
[d] *asuddhā sarajā pabhā* (v. l. BK *magā*).

xii. 1. 3[5a] etc. (s. xii. 1. 3[5]) = Dhp.[146c] = J. 512 Einl. G[c] (v. 11) *andhakārena onaddhā*
(Dhp. 1. Ausg. mit v. l. C *vonaddhā*).
Dutr. C[vo] 4[c] *an . kar . . prachiti*
Mvu. iii. 376. 11[a] = 13[a] *andhakārasmiṃ prakṣiptā*

Digitized by Google

(Dutr. C[vo] 4 und Mvu. III. 376. 10 + 11 ganz entsprechend Dhp.[146]). CV. XII. 1. 3.
Vgl. auch Dīp. II.[22c] *andhakārena onaddho.*

XII. 1. 3[5] *Andhakārena onaddhā* ([a] s. auch bes.) *taṇhādāsā sanettikā vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ* ([c+d] s. auch besonders).

= A. IV. 50. 3[5], ohne Abweichung.

XII. 1. 3[5c+d] etc. (s. XII. 1. 3[5]) auch

vgl. Thag.[456c+d] *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ācinanti punabbhavaṃ**

und = Thag.[575c+d] *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoraṃ ādiyanti punabbhavaṃ.*

(Die letzte Stelle außerdem durch *andhabālā* in [b] mit *andhakārena* von CV.[a] = A.[a] verknüpft, und durch *puthujjanā* in [b] mit *puthujjanā* von Thag.[456b]).

* Thag.[456] mit CV. XII. 1. 3[5] auch von OLDENBERG Thag. p. 48 verglichen.

Vinayapiṭaka Bd. III.

Pārājika.

Pār. IV. 1. 3[1] (Vin. III. 90) *Aññathā santaṃ attānaṃ aññathā yo pavedaye nikacca kitavasseva bhuttaṃ theyyena tassa taṃ.*

= S. I. 4. 5. 3[1] (I. 24), wo aber *santam attānam.* v. l. B *pavedayi.*

IV. 1. 3[2+3] = Dhp.[307+308] = It. 48[2+3].*

* Alle schon von FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. p. 68 verglichen, Dhp. und It. auch von WINDISCH It. p. 42.

Im Einzelnen:

IV. 1. 3[2] *Kāsāvakaṇṭhā bahavo pāpadhammā asaññatā* ([b] s. auch bes.) *pāpā pāpehi kammehi nirayan te upapajjare* ([d] s. auch bes.).

= Dhp.[307], ohne Abweichung.

= It. 48[2], ohne Abweichung.

IV. 1. 3[2b] etc. (s. IV. 1. 3[2]) auch = Dhp.[248b] *pāpadhammā asaññatā.* Vgl. auch J. 516[35b] *pāpadhammaṃ amaññatha* (C[ks] *asaññata*) (und außerdem knüpft an CV. IV. 1. 3[2c] etc. *pāpehi kammehi* vielleicht an J. 516[34c] *pāpaṃ kammantaṃ*).


Digitized by Google

Vin. III. IV. 1. 3[2d] etc. (s. IV. 1. 3[2]) = J. 459[8d] *nirayan te upapajjare.*

IV. 1. 3[3] *Seyyo ayogulo bhutto tatto aggisikhūpamo*
yañ ce bhuñjeyya dussīlo raṭṭhapiṇḍaṃ asaññato.

= Dhp.[308], wo *ayogulo*, in der 2. Ausg. mit v. l. B[r] °*gulho*. In 1. Ausg. v. l. ABC °*sikhup*°, und in [d] in 1. Ausg. v. l. B *asaṃñato*.

= It. 48[3], wo *ayogulo* mit v. l. DE °*gulo*, B *ayyogulho*, für *tatto* v. l. C *attho*, für *yañce* v. l. C. *yañca*.

= It. 91[2], wo *ayogulo* nach P, v. l. CDE °*gulo*, BMPa °*gulho*.*

= Dutr. C[ro] 33 . . . . *yok . ḍ . bh* . . . .
. . . . *a raṭhapina asañatu.*

* Auch Fausböll a. a. O. hat diese Paralle notiert, und Windisch It. p. 43 und 90 die beiden It.-Stellen.

Saṃghādisesa.

VI. 1. 3[1—3] (Vin. III. 147) = J. 253[1—3].*

* Schon festgestellt von Oldenberg Vin. III. p. 275. G.[3] findet sich auch im Vinaya der Mahīsāsaka-Schule, s. Oldenberg Vin. I. XLVI.

Im Einzelnen:

VI. 1. 3[1] *Mam' annapānaṃ vipulaṃ ulāraṃ*
uppajjat' imassa maṇikassa (so AB, *maṇissa* B [sic]) *hetu*
tan te na dassaṃ atiyācako 'si
na cāpi te assamaṃ āgamissaṃ ([c+d] s. auch besonders).

= J. 253[1], wo aber *vipulaṃ* mit v. l. C[s] °*ḷaṃ* korr. zu °*laṃ*, B[i] *ḷaṃ*.
uppajjatīmassa (B[i] °*ti assa*, B[d] °*timassa*) *maṇissa h*°.

VI. 1. 3[1c+d] etc. (s. VI. 1. 3[1]) auch = VI. 1. 3[2c+d] etc. (s. VI. 1. 3[2]).

VI. 1. 3[2] *Susu yathā sakkharadhotapāṇi*
tāsesi maṃ selaṃ yācamāno
tan te na dassaṃ atiyācako 'si
na cāpi te assamaṃ āgamissaṃ ([c+d] s. auch unter VI. 1. 3[1c+d]).

= J. 253[2], wo aber *Susū*.*

* Fausböll hat gedruckt *tāses' imaṃ*, was zu berichtigen ist.

VI. 1. 3[3] *Na taṃ* (nach ACD, *naṃ* B) *yāce yassa piyaṃ jigiṃse*
videsso hoti atiyācanāya

Digitized by Google

nāgo maṇiṃ yācito brāhmaṇena Vin. III.
adassanañ ñeva tad' ajjhagamā 'ti.

= J. 253[3], wo *Na taṃ* ohne v. l.; *desso; adassanaṃ yeva.*

VI. 1. 5[1+2] (Vin. III. 148) vgl. J. 403[1+2] = Mvu. III. 419. 4 + 5 + 7 + 8.

Im Einzelnen:

VI. 1. 5[1] *Ap' āhaṃ te na jānāmi Raṭṭhapāla bahujjanā*
ye maṃ saṃgamma yācanti kasmā maṃ tvaṃ na yācasi.

:J. 403[1] *Ye 'me* (C[ks] *ve*) *ahaṃ na jānāmi Aṭṭhisena vanibbake*
te maṃ saṃgamma yācanti kasmā maṃ tvaṃ na yācasi.

Mvu. III. 419. 4 + 5 *Naiva dviṣanti saprajñā*
Asthisena vanīpakaṃ
brahmacāri priyo me si
yāce brahme yad icchasi.

VI. 1. 5[2] *Yācako appiyo hoti yācaṃ adadam appiyo*
tasmāhan taṃ na yācāmi mā me viddesanā ahū 'ti.

= J. 403[2], wo aber *tasmāhaṃ*; v. l. B[d] *vindesanā.*

Mvu. III. 419. 7 + 8 *Yācento apriyo bhavati*
adento bhavati apriyo
tasmād bhavantaṃ na yācāmi
mā me vidveṣaṇā bhavet.

Vinayapiṭaka Bd. IV.

Pācittiya (Vin. IV. 1 ff.)

II. 1. 2 *Manāpam eva bhāseyya*
nāmanāpaṃ kudācanaṃ
manāpaṃ bhāsamānassa
garuṃ bhāraṃ (C *gurubhā°*) *udabbahi* (AB *udabbati*)
dhanañ ca naṃ alabbhesi (so C, AB *alabhesi*)
tena c' attamano ahū ti (C *tena att°*) ([f] s. auch bes.).

= Dhp. A. 448[2].

:J. 28 *Manuññam eva bhāseyya nāmanuññaṃ kudācanaṃ.*
manuññaṃ bhāsamānassa garuṃ bhāraṃ udaddhari
*dhanañ ca naṃ alabbhesi tena c' attamano ahū 'ti.**

* Schon von OLDENBERG Vin. IV. 354 verglichen.

II. 1. 2[f] vgl. auch D. XXI. 2. 9[5°], s. JPTS 1909. 360.


Digitized by Google

Vin. IV. XXII. 1 (Vin. IV. 54) *Adhicetaso appamajjato*
munino monapathesu sikkhato ([b] s. auch besonders)
sokā na bhavanti tādino
upasantassa sadā satīmato ([d] s. auch besonders).*

= Ud. IV. 7, ohne Abweichung.

= Thag.[68], ohne Abweichung.*

= Dhp. A. 125, wo aber *satimato*. PTS.-Ausg. II, 248 ff. ohne diese G.

* Pāc. und Thag. hat schon OLDENBERG verglichen Thag. p. 10.

XXII. 1[b] etc. (s. XXII. 1) vgl. J. 421[9b] *muninaṃ monapathesu sikkhamānaṃ*. Mvu. III. 195. 4 *munināṃ maunapadehi śikṣamāṇaṃ* (und Pāc.[c] etc. vgl. J. 421[9d] *vītasokā*).

XXII. 1[d] etc. (s. XXII. 1) auch = Ud. III. 7[d] *upasantassa sadā satīmato*, v. l. D. *satimassā* (auch das unmittelbar vorangehende *tādino* an allen Stellen).

Sekhiya.

69. [1–4] (Vin. IV. 204) vgl. J. 309[1–4].*

* Schon von OLDENBERG Vin. V. 260 verglichen.

Im Einzelnen:

69[1] *Ubho atthaṃ na jānanti ubho dhammaṃ na passare*
yo cāyaṃ mantaṃ vāceti yo cādhammen' adhiyyati.

: J. 309[1] *Sabbam idaṃ carimavataṃ*
ubho dhammaṃ na passati (B[id] *-anti*)
ubho pakatiyā cutā
yo cāyaṃ (B[id] *cāyaṃ mante*) *sajjhāpayati* (B[id] *sājhāpeti*)
yo ca dhammaṃ adhīyati.

69[2a+b] etc. (s. 69[2]) = Thag. [842c+d] *sālīnaṃ odano bhutto sucimaṃsūpasecano.*

Vgl. J. 346[3a+b] *Sālīnaṃ odanaṃ bhuñje*
suciṃ (C[s] °*cī* corr. zu °*ci*, B[id] °*ci*) *maṃsūpasecanaṃ.*

= Dhp. A. 173[3a+b] (FAUSBÖLL 215, PTS.-Ausg. I, 344), wo aber in singh. Ausg. *Sāḷīnaṃ*, in allen *bhutvā* und *suciṃ* in PTS. mit v. l. °*i*.

Divy. XXXVII[10a+b] (559) *Śālīnam odanaṃ bhuktvā*
śuci māṃsopasevitam.

Digitized by Google

Auch J. 538 [85c+d] *sālīnaṃ odanaṃ bhuñje* Vin. iv.
suciṃ maṃsūpasecanaṃ.

Vgl. J. 547 [199c+d] (vi. 510) *sālinam odanaṃ bhutvā*
suciṃ maṃsūpasecanaṃ.

Vgl. auch Mvu. iii. 271. 10[a] + 11[a] *Śālīnam odanaṃ śuci*
bhuṃjitva . . . . . .

Vgl. J. 496 [2b–d] . . . . *odanaṃ*
sālīnaṃ vicitaṃ bhattaṃ
suciṃ maṃsūpasecanaṃ (C[ks] °*sevanaṃ*).

* Schon Fausböll J. iii. 29 hat Dhp. p. 215 mit J. 309[2] verglichen.

69[2] *Sālīnaṃ odano bhutto*
suci maṃsupasecano ([a+b] und [b] s. auch besonders)
tasmā dhamme na vattāmi ([c] s. auch besonders)
dhammo ariyebhi vaṇṇito.

:J. 309[2] *Sālīnaṃ bhojanaṃ* (B[i] *odhanaṃ*, B[d] *odanaṃ*) *bhuñje*
suciṃ (C[s] B[d] *suci*, B[i] *sukhi*) *maṃsūpasecanaṃ* (B[id] *maṃ-su*°, C[s] °*sevanaṃ*)
tasmā etaṃ na sevāmi
dhammaṃ isibhi sevitaṃ.

69[2b] etc. (s. 69[2a+b] und 69[2]) auch = J. 398[1b] *suciṃ maṃsūpasecanaṃ.*
J. 451[5b] *suciṃ* (B[df] *suci*) *maṃsūpasecanaṃ.*
J. 496[5d] *suci** *maṃsūpasecanaṃ* (C[k] °*sevanaṃ*)
[14d. 17d] *suciṃ* (B[d] C[k] *suci*) *maṃsūpasecanaṃ* (C[k] *maṃsū-pasevanaṃ*).

DhpA. 207[3b] (Fausböll 251) *suciṃ maṃsūpasevanaṃ.*** PTS.-Ausg. i, 417 *sucimaṃsūpasecanaṃ.*

* So alle drei Mss., Fausböll hat aber *sūciṃ* in den Text gesetzt.

** Fausböll hat °*secanaṃ* in den Text gesetzt, aber „Cod." hat *sevanaṃ*, ebenso die singhales. Ausgabe.

69[2c] etc. (s. 69[2]) vgl. J. 328[1c] *tasmā etaṃ* (C[k] *ekaṃ*, B[id] *hetaṃ*) *na socāmi.*

J. 354 [2c. 4c. 6c. 8c. 10c] *tasmā etaṃ na socāmi.*

PV. i. 12[2c] in der Version Par. Dīp. iii. 62 *tasmā etaṃ* (MS$_1$ S$_2$ *evaṃ*) *na socāmi* (DB *rodāmi*). PV.-Ausgabe *evaṃ* mit v. l. B *etaṃ*).

Digitized by Google

Vin. iv. PV. i. 12[4c. 6c. 8c. 10c] in der Version Par. Dīp. iii. 64 ff. *tasmā etaṃ* (v. l. CS_1S_2 *evaṃ*) *na rodāmi* (PV.-Ausgabe hat überall *evaṃ* im Text. Hardy JPTS 1904—5. 148 gibt für [10c] die v. l. *etaṃ*).

69[3] *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhañ ca brāhmaṇa*
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā.

= J. 309[4] *Dhi-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhañ ca brāhmaṇa* etc.

= J. 287[2], wo ebenfalls *yasalābhaṃ dhanalābhañ* und wo v. l. B[d] *adhammacariyāya.*

= J. 310[2] *Dhi-r-atthu naṃ* (B[id] *taṃ*) *yasalābhaṃ dhanalābhañ . . ., adhammacaraṇena* ohne v. l.

= J. 433[3] *Dhi-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhañ* (B[d] *dhanalābhaṃ yasal°*) . . ., *adhammacaraṇena* ohne v. l.

(Außerdem sind diese drei letzten Stellen noch durch *paribbaje* und *adhammena* der folgenden Gāthā mit Sekhiya 69[4] und J. 309[3] verknüpft.)

69[4] *Paribbaja mahābrahme pacant' aññe pi pāṇino*
mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iva bhidā ti.

:J. 309[3] *Paribbaja mahā loko* (C[ks] *mhāloke,* B[i] *paranippajja pahābrahme,* B[d] *-mahābrahme*)
pacant' aññe pi (C[k] *aṃñeva,* C[s] *paccantaṃñeva* korr. zu *pacant°,* B[i] *paccantaññepi,* B[d] *paccattaññepi*) *pāṇino*
mā tvaṃ adhammo ācarito (B[id] *acari*)
asmā kumbham (C[s] korr. zu *°bhām*) *ivābhida* (B[i] *ivabhīdā,* B[d] *ivabhidā*).

Bhikkhunīvibhaṅga:

Pācittiya.

i. 1[a] etc. (s. i. 1) vgl.[a] einer G. in Visum. ii *yam l° tena santuṭṭho.*

i. 1. (Vin. iv. 259) *Yaṃ laddhaṃ tena tuṭṭhabbaṃ atilobho hi pāpako*
haṃsarājaṃ gahetvāna suvaṇṇā parihāyatha.

= J. 136, ohne Abweichung.*

* Schon von Oldenberg Vin. iv. 367 verglichen.

Parivāra (Vin. V).

Die Verse des Parivāra haben vorwiegend kanongeschichtlichen oder kirchengeschichtlichen oder auch nur registerhaften Inhalt

Digitized by Google

Parivāra.

und sind meist spät entstanden. Die Strophen und Versstücke zu buchen, die sich innerhalb des Parivāra selbst wiederholen, hat daher keinen Wert. Die kanonischen Reminiszenzen sind wenig zahlreich. Die ziemlich zahlreichen Entsprechungen mit Smp. (d. h. Strophen des Parivāra, die Smp. aus diesem zitiert) notiere ich hier nicht.

I. 1 [8b] (Vin. v. 3) *paññāya atirocatha* vgl. J. 247 [1b] *paññāya atirocati.*

VIII. 1 [1a] etc. (s. VIII. 1 [1a+b]) = Netti 138 [10c].

VIII. 1 [1a+b] (Vin. v. 144) *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā paggaṇhitvāna añjaliṃ* ([b] s. auch bes.)
 = Dīp. XII [11a+b] *Ekaṃsañ cīvaraṃ katvā paggahetvāna añjaliṃ*
 vgl. Thag. [481a+b] *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā saṃharitvāna pāṇiyo.*

VIII. 1 [1b] etc. (s. VIII. 1 [1a+b]) auch = J. 545 [173d] (VI. 299) *paggahetvāna añjaliṃ.*

VIII. 1 [2c+d] *taggha te aham akkhissaṃ yathāpi kusalo tathā*
 = J. 515 [35a+b], 516 [9a+b], an beiden Stellen ohne Abweichungen.
 Sum. I. 156 [a+b] *Jaggha te aham akkhissaṃ yathā pi kusalo tathā.*
 Vgl. J. 547 [251a+b] *Taggha te mayam akkhāma*
 yathāpi kusalā tathā.

VIII. 1 [4d] (Vin. v. 144) *taṃ me akkhāhi pucchito*
 = S. I. 5. 2 [1f] (I. 32). II. 2. 7. I. 1 [f] (I. 54). VV. v. 14 [25d] und VII. 4 [8d] in der Version Par. Dīp. IV. 274 und 303 (während an den entsprechenden Stellen der Text-Ausgabe, 64 [25d] und 78 [8d] *tam*). Thag. [950d] (*taṃ*). J. 348 [1d] (*tam*). 386 [4d] (*taṃ*). 401 [1f. 3f. 5f] (in allen *tam*, B[d] *taṃ*). 439 [9d] (*tam*). 440 [5d] (*tam*). 472 [13d] (*tam*). 477 [6d] (*taṃ*). 529 [3d] (*tam*). 530 [9d] (*tam*). 538 [55d] (*tam*). [103d] (*tam*). 543 [44d] (*tam*). 547 [65d] (*tam*). [444d] (*tam*) = [621d] (*tam*). Ap. in Par. Dīp. v. 149 [74d] (*taṃ*). Dhp. A. 21 [d] = PTS.-Ausg. 42 (*tam*). 457 [2d] (*taṃ*).
 J. 306 [1d] *te* (B[id] *taṃ*) *me akkhāhi pucchito.*
 Mvu. III. 384. 10 [b] *taṃ me ākhyāhi pṛcchito.*
 Mvu. III. 186. 8 [b] *taṃ tvaṃ* (B *te*) *ākhyāhi pṛcchito.*
 Vgl. auch SN. v. 1 [13] (988) [b] = N[c]. I [13b] (2) *tam me akkhāhi pucchitā* (B[ai] °*to*) =
 VV. 5 [6d], ohne die v. l., in der Vers. Par. Dīp. IV. 35 aber *taṃ me* etc.

Digitized by Google

Parivāra. Mpū. 517 [1d] (*taṃ*) = DhpA. 560 [1d].

J. 437 [7d] *te* (B[df] *taṃ*) *me akkhāhi pucchitā.*

viii. 2 [1a] (Vin. v. 145) etc. (s. viii. 2 [1a+c]) vgl. auch J. 546 [40a] (vi. 363)
Yaṃ tam apucchimha akittayī no.

viii. 2 [1a+c] *Yan tvaṃ apucchimhā akittayī no* ([a] s. auch besonders)
aññaṃ taṃ pucchāmi tam iṅgha brūhi ([c] s. auch bes.).

vgl. SN. iv. 11 [14] ([875])[a+b] *Yan taṃ apucchimha* (B[ai] °*hā*) *akittayī no* (B[ai] °*yino*)
aññaṃ taṃ (C [b] *na*) *pucchāma tad iṃgha brūhi.*

= N[m]. xi [28a+b] (261) = [29a+b] (262 f.), wo aber nicht die vv. ll. von SN. und wo *aññan* statt *aññaṃ* (*taḍ iṃgha* in [28] ist wohl nur Druckfehler).

SN. v. 5 [4] ([1052])[a+b] *Yan taṃ apucchimha akittayī* (B[ai] °*yi*) *no*
aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṃgha brūhi.

= N[c]. v [13a+b] (60) = [19a+b] (63), wo aber nicht die v. l. von SN. und wo *pucchāma.*

Mvu. iii. 369. 23 + 24 *Yan te apṛcche ham abhibhavesi*
(v. l. M *yaṃ te apṛccheyaṃ abhibhavasi,* B *yan te apṛcchaṃ haṃ abhibhayasi*)
anyan te pṛcchāmi tad iha brūhi.

viii. 2 [1c] etc. (s. viii. 2 [1a+c]) auch = J. 522 [20b. 26b. 31b. 33b] *aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṃgha* brūhi.*

Mvu. iii. 371. 8. 372. 9. 19 *anyan te pṛcchāmi tad iha brūhi.*

* In [20b] und [33b] Druckfehler *imgha.*

viii. 2. 45 [d] (Vin. v. 149. Z. 5 [b]) *yaṃ paresaṃ mamāyitaṃ* = SN. i. 7 [4] ([119])[b].

viii. 2. 48 [b] (Vin. v. 149) *āvi vā yadi vā raho.*

= Ud. v. 4 [1d]. Thīg. [247b]. PV. ii. 7 [16d] in der Version Par. Dīp. iii. 101 [16d] (mit v. l. S_1S_2 *āviṃ,* das die PV.-Ausgabe selbst im Text hat). Smp. Teil i. 166 [2b].

Dhp. A. 479 [5d] (Fausböll 404 *āviṃ*).

S. x. 5. 3 [6d] (i. 209) und J. 489 [2f] *āviṃ vā yadi vā raho.*

Digitized by Google

(Außerdem entspricht *kare pāpaṃ* dem *kattha pāpakaṃ kammaṃ* von Ud. v. 4 [1c] und PV.[c] und dem *kāsi pāpakaṃ kammaṃ* von Thīg. [247a] und S. [6c].)

VIII. 2. 49[d] (Vin. v. 149. 14[b]) *saṃkiliṭṭhañ ca yaṃ padaṃ.*
= S. II. 1. 8. 2 [5b] = II. 1. 8. 6 [5b] (I. 49 f.) *saṅkiliṭṭhaṃ ca yaṃ vataṃ.*
= Dhp. [312b] *saṃkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ* (inder 1. Ausg. v. l. C *vutaṃ*).
= Thag. [277b] *saṃkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ.*

VIII. 2. 50[a+b] (Vin. v. 149. 17) *sekhassa sikkhamānassa ujumaggānusārino.*
= A. III. 84 [1a+b] (I. 231).
= It. 62 [1a+b], wo aber *sekhassa* mit v. l. DE *sekkhassa.*
= It. 102 [1a+b], wo v. l. C *bhikkhamānassa,* Pa *khayamānassa.*
= Mpū. 379 [1a+b].

VIII. 2. 52 = CV. IX. 1. 4 etc., s. oben.

X. 11[a]. 13[a]. 15[a]. 17[a]. 19[a]. 21[a] (Vin. v. 158 f.) *Saccaṃ aham pi jānāmi* vgl. PV. II. 3 [5a]. [9a]. [12a]. [15a]. [17c] ([17a] in Par. Dīp.) *Sabbaṃ* (v. l. B *saccam*) *aham* (*ahaṃ* [9a] etc.) *pi jānāmi,* in der Version Par. Dīp. III. 83 f. *Sabbam* (nur [9a] *Sabbaṃ.* An allen Stellen mit v. l. MCD; B *saccaṃ*) *aham* (nur so) *pi jānāmi.*

XI. 5[3a] (Vin. v. 161) = XIII. 4[1a] etc., s. dort.

XI. 5[3c] (Vin. v. 161) *kāyassa bhedā duppañño* = A. v. 174. 5[2c] (III. 205). Dhp. [140c]. It. 30 [2c]. 32 [c]. 64 [2c]. 70 [2c]. PV. IV. 8 [6c]. Außerdem beginnt sowohl im Pv. wie in allen übrigen Stellen außer PV. der nächste Pāda mit *nirayaṃ.*

XI. 5[4c+d] *ubho ete vivajjetvā yathādhammo tathā kare.*
vgl. J. 332 [2c+d] *ubhinnaṃ vacanaṃ sutvā yathā dhammo tathā kare.*
Mvu. I. 275. 2 *ubhābhyāṃ vacanaṃ śrutvā yathādharmaṃ samācaret.*

XI. 5[5a] = SN. I. 7[1] ([116])[a]. J. 382 [5a]. P. I. 2. 64 [1a] (I. 160). Vgl. Thag. [952a]. S. *ZDMG.* LXIII. 42.

XII. 3 [3a] *Ratto duṭṭho ca mūḷho ca* = Mil. 92 [2a]. 93 [1a]. Außerdem entspricht das in Parivāra unmittelbar folgende Wort *bhayā* dem in Mil. 93 [1] unmittelbar folgenden *bhīru.*

XII. 3 [4c] und [7c] = CV. VII. 4. 6 [2c] etc., s. oben. Parivāra.

XIII. 4 [1+2] = D. XXXI [2+3] (190). A. IV. 17 + 18 (II. 18) = 19[1+2] (II. 19).

Digitized by Google

Parivāra. Im Einzelnen:

xiii. 4[1] *Chandā dosā bhayā mohā yo dhammaṃ ativattati nihīyati tassa yaso kālapakkhe va candimā* ([b+c+d] s. bes.).

= D. xxxi[2], wo aber *kāḷapakkhe.*

= A. iv. 17, wo aber *dhammam, kāḷapakkhe.*

= A. iv. 19[1], wo keine Abweichung von Parivāra.

Vgl. auch xiii. 4[2] etc., s. dort.

xiii. 4[1b–d+2c+d] etc. (s. xiii. 4[1] und [2]) vgl. J. 443[12b–d] *kodho yassa pavaḍḍhati*

nihīyati tassa yaso kāḷapakkhe va candimā

[+13c+d] *āpūrati tassa yaso sukkapakkhe va candimā.*

xiii. 4[1c+d+2c+d] etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch

Thag. [292a+b+c] *tass' atthā parihāyanti kālapakkhe va candimā āyasakyañ ca pappoti.*

[+294a+b+c] *tass' atthā paripūranti* (Mss. *pūrenti*) *sukkapakkhe va candimā yaso kittiñ ca pappoti.*

Jāt. 537 [113a+b] *Kāḷapakkhe yathā cando hāyat' eva suve suve*

[+115a+b] *Sukkapakkhe yathā cando vaḍḍhat' eva suve suve.*

xiii. 4[1c+d] etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch Thag. [361c+d] *parihayati saddhammā kāḷapakkhe va candimā.* D. xxxi[8d] (192) *nihīyati kāḷapakkheva candimā.*

xiii. 4[2] *Chandā dosā bhayā mohā yo dhammaṃ nātivattati āpūrati tassa yaso sukkapakkhe va candimā* ([c+d] und [d] s. auch besonders).

= D. xxxi[3], ohne Abweichung.

= A. iv. 18 = iv. 19[2]. beide ohne Abweichung.

Vgl. xiii. 4[1].

xiii. 4[2c+d] etc. s. unter xiii. 4[1b–d+2c+d].

xiii. 4[2d] etc. (s. xiii. 4[2]) auch = J. 515[39d] *sukkapakkhe va candimā.* Vgl. Mbh. v. 34[55d] Bo. *śuklapakṣa ivoḍurāṭ.*

xvii [78c+d] vgl. CV. vii. 5. 4[1a+b] etc., s. dort.

xvii [107c] *pucchāvissajjanāya vā* vgl. Par. Dīp. iii. 286 Schluß-Gāthā [2b] *pucchāvissajjanehi ca* (S_1 S_2 *vā*).

Digitized by Google

Das arabische š-Suffix 2. P. Sg. fem.

Von

J. Barth.

Eine Reihe von südlichen und südöstlichen vulgärarabischen Dialekten weisen für die 2. P. Sg. fem. ein rätselhaftes Suffix *š* statt des klassischen *ki* auf.[1] So der von ʿOmān und der von Ḏofār; dasselbe Suffix herrscht nach einer Mitteilung Ed. Glasers an Nöldeke in ganz Jemen. — Von Haḍramaut bezeugen es Maltzan, *ZDMG* 27, 250, wie van den Berg, *Hadramout* 249; vgl. Nöldeke, a. a. O.; von Daṯīna weisen es v. Landsbergs (z. B. 81, 8 u. s.), vom Soqoṭrî und Mehrî[2] D. H. Müllers (z. B. *SE* iv, 53, 10. 17. 26) Texte aus; im Mehrî und Soqoṭrî findet es sich ebensowohl beim Suffix wie beim Perfektsubjekt; beides ist auch im Amharischen[3] der Fall. Doch ist die Übertragung auf die Perfektendung, wie schon Nöldeke[4] bemerkt, zweifellos erst vom Suffix ausgegangen.

Eine einleuchtende Erklärung dieser Erscheinung ist bisher nicht gegeben. Daß das *š* keine lautliche Umbildung aus *ki* sein kann, wie Brockelmann[5] behauptet, ergibt sich daraus, daß in keinem dieser Dialekte, außer dem Soqoṭrî, eine solche Lautentwicklung sich jemals

[1] Vgl. hierzu Nöldeke, *WZKM* ix, 9f.

[2] S. auch Jahn, *Grammatik der Mehri-Sprache* 26. 80. — Zu Soq. z. B. *SE* iv, 47, 19. 21. 23. 24 u. s.

[3] Praetorius § 43c.

[4] *Beitr. zur sem. Sprachw.* a. a. O.

[5] *Grdr.*, S. 206. 309.

Digitized by Google

findet.[1] Im folgenden soll dem Ursprung dieses eigenartigen Suffixes nachgegangen werden.

I.

Die Erscheinung hat ihren Ursprung schon im Klassisch-Arab. Zunächst verwandten in Pausa die Tamîm das Suffix *kiš*, die B. Bekr *kis* für die 2. P. Sg. fem., z. B. بِكِشْ ‚an Dir' (fem.), أَكْرَمْتُكِشْ ‚ich habe Dich geehrt' (so bei den B. Tamîm; bei den Bekr كِسْ).[2] Hier trat also das *š* (*s*) hinter dem Suffix *ki*, und zwar in Pausa, weit seltener im Kontext an.

Manche Araber aber verwandten nur das *š* (*s*) ohne vorhergehendes *ki* in Pausa, dann auch im Kontext.[3] So lasen manche schon im Qor'ân 19, 24 تَحْتَشِ سَرِيًّا statt تَحْتَكِ سريا, hier also im Kontext. Vom Dichter al-Maǵnûn wird ein Vers zitiert (von IJa'îš):

فعَيْنَاشِ عَيْنَاها وجِيدُشِ جِيدُها   سِوَى أَنَّ عَظْمَ الساقِ مِنْشِ دَقِيقُ

‚Dein Auge (o Geliebte) ist (wie) ihr (der Gazelle) Auge, Dein Hals (wie) ihr Hals, nur daß der Knochen des Beins bei Dir dünn ist'. Auch hier wird das *š* an Stelle des *ki* im Kontext gesetzt; weitere Belege vgl. bei IJa'îš a. a. O.

Aus der Tatsache, daß es zunächst die Pausa ist, in welcher *ki-š*,[4] dann *š* allein gesprochen wurde, ergibt sich der Ursprung der

---

[1] Nöldeke, *Beiträge* a. a. O.

[2] Mufaṣṣal[1] 156; IJa'îš 1245, 15 ff. Wie die B. Tamîm sprachen nach IJa. auch die Asad. — Sujûṭî Muzhir I. 109 behauptet, daß das *s* ‚bei Rabî'a und Muḍar' im Maskulinum, das *š* bei beiden im Femininum gesprochen werde. Das beruht zufolge den anderen Zeugnissen auf einem Irrtum.

[3] Nach Sîbaw. II. 232 ‚viele Leute von Temîm und Leute von Asad'; IJa. (= IJa'îš) a. a. O. bezeugt das Gleiche von unbenannten Arabern: مِن العرب مَن يُبْدِل كاف المؤنّثِ شينا فى الوقف... فقالوا عَلَيْشِ فى عليكِ... وقد يُجرون الوصل مثل الوقف. — Nach Kâmil 365, 1 ff. sprachen die B. 'Amr b. Tamîm in Pausa nur *š* (z. B. *la-š* ‚zu Dir', *fî dâri-š* ‚in Deinem Hause'), im Kontext nur *ki*; die meisten Bekr hätten in Pausa *kis*, die wenigeren bloß *s* gesprochen. Aus alledem erhellt, daß die Pausa die bevorzugte Stelle der Keškeše ist.

[4] Auf den dialektischen Unterschied *š* : *s* gehen wir zunächst nicht ein; s. darüber unten S. 286.

Digitized by Google

Erscheinung völlig klar. In der Pausa der 2. P. Sg. war infolge des Abfalls der Endvokale, des *a* im Mask., *i* im Fem., der Unterschied zwischen dem maskulinen *ka* und dem femininen *ki* aufgehoben.[1] Es bedurfte also in Pausa eines differenzierenden Mittels. Die 2. P. Sg. war die einzige, bei welcher die Unterscheidung von Mask. und Fem. nur in einem kurzen Endvokale lag; darum war nur bei ihr ein neues Differenzierungsmittel für die Pausa notwendig. Als solches trat das *š* hinter dem femin. *ki* an (über seinen Ursprung vgl. unten); durch das nachfolgende *š* geschützt, konnte nun das charakteristische *i* des Feminins sich auch in der Pausa halten; so war das Mask. *k* und Fem. *kiš* auch hier wieder unterschieden.

Von der Pausalstellung, seiner ursprünglichen und regelmäßigen Stelle, aus ging dieses *š* in geringerem Umfang auch auf den Kontextgebrauch über.[2] Wesen und Bedeutung des *š*, die dem Sprachgefühl schon früh fremd sein mochten, wurden durch diesen allgemeinen Gebrauch völlig verwischt. Das *š* erschien nun nicht mehr als ein Zusatz hinter dem Suffix, der dessen Vokal schützte, sondern, da es nur beim Feminin der 2. P. Sg. auftrat, als das eigentliche Suffix dieser P. Sg. fem. Infolgedessen wurde es nun auch allein als *š* für diese Person schon im Klassischen verwendet (s. oben S. 282). In den neueren Dialekten kommt es nur so, ohne vorhergehendes *ki*, vor; hier, wo ja die kurzen Endvokale im Kontext überhaupt abgefallen waren, bildeten nun *k*:*š* einen einfachen, bequemen Gegensatz von Mask. und Feminin.

In dieser Entwicklung betätigt sich wieder ein im sprachlichen Leben öfter wirkender Substitutionstrieb, der dahin führt, ein Element, welches ursprünglich nur eine Begleitung des bedeutsamen Sprachfaktors war, später als das Wesentliche zu behandeln und

---

[1] Das hat schon IJa'îš 1245, 15 erkannt; vgl. auch Z. 24 ‚im Kontext lassen sie (das *š*) weg, weil das Kesr (hier) klar erscheint'.

[2] Mufaṣṣal kennt nur das *š* der Pausa; IJa. Z. 17 ff. belegt es auch für den Kontext, aber als seltener (*qad juǵrûna al-waṣla muǵra'l waqfi*). Dieser erweiterte Gebrauch hängt gewiß mit dem späteren Abfall der kurzen Schlußvokale auch im Kontext zusammen.


Digitized by Google

dadurch den ursprünglich bedeutsamen Faktor von ihm verdrängen zu lassen.[1]

II.

Welches ist nun der Ursprung, das Wesen dieses *š*? Daran ist natürlich nicht zu denken, daß ein beliebiges Element willkürlich an das Suffix *ki* angehängt wäre. Vielmehr bietet das Babyl.-Assyr. ein ihm entsprechendes *š*-Affix, welches sich sowohl an die selbständigen Pronomina mit der Bedeutung des Casus obliquus stets ansetzt, als auch an Pronomina suffixa des Verbums superfötativ hinten ansetzen kann.[2] Die ersteren Fälle sind: *jâ-ši* ‚mir, mich‘, *kâ-šu* (*-ša, ši*) ‚Dir, Dich‘, *šuâ-šu, šâ-šu* ‚ihm, ihn‘, *šâ-ša* (*-ši*) ‚ihr, sie‘. Die Flektierung dieses Elements bei den Pluralsuffixen weiter zu verfolgen, gehört nicht hierher.

Bei Verbalsuffixen finden sich nur bei den pluralischen Formen solche *š*-Erweiterungen neben den schlichten Suffixen. So 1. Pl. *nâ* und *nâ-ši*, 2. Pl. *kun*(*û*) und *kunû-ši*, 3. Pl. m. *šun*(*û*) und *šunû-ši* usw.

Bedeutung und Wesen dieses *š*-Zusatzes ist dadurch deutlich, daß parallel neben ihm *tu, ti* hergeht und mit ihm wechselt, z. B. im obliquen Kasus 1. P. Sg. *jâ-tu*, 2. P. *kâ-tu* (*-ti*), 1. P. Pl. *niâ-ti*, bei den Verbalsuffixen im Pl. *niâ-ti, kunû-ti, šunû-ti* usw.[3]

---

[1] Dahin dürfte z. B. gehören das واوُ رُبَّ bei Dichtern. — وَ selbst konnte die prägnante Bedeutung ‚und so mancher‘ nicht haben. Der Ausgangspunkt dieser Verwendung ist in solchen Fällen zu sehen, wie وَرُبَّهُ عَطِبًا أَنْقَذْتُ مِ العَطَبِ ‚und so manchen Umkommenden habe ich vom Umkommen gerettet‘ (zitiert von A. Heiṯam bei Lisān I 394), wo *wa-rubba* verbunden waren und letzteres beim Fehlen von رُبَّ den Genitiv regierte: vgl. وَـكَمْ مِن فَتَاةٍ Huḏ. 60, 3. Diese Fälle sind ursprünglich die häufigsten gewesen; denn die Dichter beginnen mit diesem ‚und so mancher‘ einen neuen Abschnitt, den sie mit dem vorigen in Verbindung bringen mußten; dazu diente das *wa* vor *rubba*. Durch die fortwährende Verbindung beider wurde dann aus dem dichterischen Drang nach Kürze, auch aus metrischen Rücksichten das indifferente *wa* geradezu für *rubba* substituiert und nahm damit dessen Genitivrektion und Bedeutung an.

[2] Vgl. zum Folgenden Delitzsch, *Ass. Gr.* § 55, 1 b, Meissner, *Ass. Gr.*, S. 15 f.

[3] [Korrektur-Zusatz: In alter Zeit wird bei mehreren Pronomina *ši*(*m*) für den Dativ, *ti* für den Akkus. verwandt. Vgl. jetzt eingehend Bezold, *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der W.* 1910.]


Digitized by Google

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses *tu*, *ti* dasselbe Demonstrativ ist, welches im äth. *we'e-tû*, fem. *je'e-tî* ‚er, sie', in *ze-n-tû*, *zâ-tî* ‚dieser, -e' und andern bekannten Pronominalverbindungen im Äthiopischen, in *ho-tū* ‚er', *he-tū* ‚sie' des Tigrē,[1] vereinzelt auch in andern Sprachen,[2] sich an die schon fertigen ursemitischen Formen ansetzt. Auch dieses *tu* wird ja auch an das Pron. suffixum hinter Präpositionen im äth. *bô-tû*, *lô-tû*, fem. *bâ-tî*, *lâ-tî* angefügt, wie das *š*-Element im Assyrischen und hier im Arabischen.

Wie die *t*-, so sind auch die ass. *š*-Afformative und das entsprechende *š* des fem. Suffixes 2. P. Sg. im Arab. ein demonstratives Element. Beweis dessen ist das assyr. Pron. personale und demonstrativum msc. *šū* ‚dieser, er', fem. *šī* ‚diese, sie', sowie das min. Demonstr. msc. שו, fem. ש. — Das arab. fem. Suffix 2. P. Sg. *kiš* (*kis*) ist von dem assyr. Suffix derselben Person *ka-ši* sicher nicht zu trennen; das demonstrative *š* ist im Arabischen ebenso hinter das fertige Suffix angetreten, wie das mask. *šu*, fem. *ši* im Assyrischen hinter die Objekts-Pronomina *jā*, *kā*, *šā* usw. Es verstärkt das Suffix, bezw. das Objektspronomen ebenso wie das parallele *tû*, *tî* zu der Bedeutung ‚mich da, Dich da' usw.

Desselben Ursprunges ist viell. auch das äth. ሰ, welches zur Verstärkung sich an Pronomina pers., z. B. in አን፡ሰ, አንተ፡ሰ (Gen. 15, 15), wie an Suffixe, z. B. ለከ፡ሰ (Gen. 22, 38) suffigiert und in dem schon Dillmann[3] ein deiktisches Element ‚da' sah. Aber im Äthiopischen dient es auch zur stärkeren Betonung von Nomina, Verba und Partikeln. Daher läßt sich seine Identität mit dem obigen demonstrativen enklitischen Element und die Erweiterung seines Gebrauchs über das Pronominalgebiet hinaus zwar als vermutlich, aber nicht als absolut sicher bezeichnen.

Das arabische *š* hingegen ist ganz innerhalb der assyrisch-babylonischen Verwendungsgrenze verblieben und findet hierdurch seine vollkommene Erklärung und Parallele.

[1] Vgl. weiter Littmann, *ZA* xii, 301 ff.

[2] Vgl. Nöldeke, *Beiträge zur sem. Sprachw.* 14, Anm. 5.

[3] *Aeth. Gr.*[2] § 168, 5.


Digitized by Google

Die zweierlei Formen, ش und س, in denen es in verschiedenen Dialekten des Arabischen auftritt (s. oben S. 282), müssen unter allen Umständen innerarabische dialektische Verschiebungen eines ursemitischen Lautes sein, wie ein solcher ja bei demselben Laut auch im Hebräischen in Ephraim gegenüber Juda bestand (Ri. 12, 6). Das Assyrische kann hier keine Entscheidung geben, ob das arab. ش oder das س (= Sin) das Ursprüngliche sei, weil beide Laute im Assyrischen als *š* verschoben werden. Dasselbe gilt eventuell von dem äth. zwiefältigen ሰ. Aber das hebr. Relativ שֶׁ gehört sicher zu der gleichen demonstrativen Wurzel, wie die obengenannten assyr. Demonstrative und Suffixe *šû*, *šî*, und dieses entscheidet für die Ursprünglichkeit eines arab. Sin (س), wie es bei den B. Bekr lautete, womit auch das min. שו, ש, als derselben Pronominalwurzel angehörig, in Einklang ist, während das Mehrî und Soqoṭrî, die Dialekte von ʿOmān, Ḍofâr, Daṯîna *š* haben.

Wie das Hebräische in dem Relativ שֶׁ den einzigen ehrwürdigen Überrest des *š*-Demonstrativstammes, den es sonst verloren, aufbewahrt hat, so ist im Arabischen das *s* des besprochenen Suffixes der letzte Zeuge jener alten Pronominalwurzel.

Digitized by Google

Zu den Verben mit *i-* im Masai.

Von

H. Schuchardt.

Die Konjugation des Masai (Südostafrika), ebenso wie die der ihm nahestehenden Sprachen, des Nandi und anderer, ist eine besonders schwierige; wenigstens vorderhand zeigt sie sich als eine solche. Denn die beiden ausführlichen und sorgfältigen Grammatiken von A. C. Hollis (*The Masai* '05, *The Nandi* '09; beide mit Einleitungen von Ch. Eliot) und die reichhaltigen Texte, die sie begleiten, lassen uns über die tatsächlichen Bedeutungen der Formen noch vielfach unsicher. Eine sehr wertvolle Ergänzung liefert die schon vor dem Erscheinen von Hollis' Grammatik fertiggestellte Abhandlung von H. A. Fokken mit dem bescheidenen Titel: *Einige Bemerkungen über das Verbum im Masai* (*MSOSB* '07, III, 124—154); sie geht viel tiefer auf das einzelne ein und kleidet sich in strengere Form, aber von einer annähernd restlosen Bewältigung der Konjugation kann auch hier nicht die Rede sein.[1] Es ist schade, daß J. Deeg (früher Reallehrer in Oberbayern), welcher seit acht Jahren im Masailand weilt und das Masai wie seine Muttersprache sprechen, auch

[1] Er verfügt wohl auch über einen beschränkteren Stoff; daher kommt nicht einmal die Frage nach dem Vorhandensein eines Futurs (eines andern als des umschreibenden S. 126) aufs Tapet. Vor allem vermissen wir die Hollissche Scheidung zwischen ‚Her'- und ‚Hin'verben (verbs denoting motion towards the speaker — from the speaker) oder eine abweichende Auffassung der betreffenden Suffixe. — Begreiflicherweise ist das Masai, das der eine, nicht ganz das gleiche wie das, das der andere beobachtete, aber die Unterschiede fallen für eine Erörterung wie die folgende nicht sehr ins Gewicht.


Digitized by Google

umfangreiche Aufzeichnungen darin besitzen soll, an unsere weitere Erleuchtung nicht zu denken scheint. Das Buch des verstorbenen M. Merker, *Die Masai* ([2] '10) bereichert unsere Kenntnis des Wortschatzes, wenigstens des nominalen, doch nicht die der Grammatik; die so wünschenswerten Urtexte der merkwürdigen Überlieferungen fehlen auch in dieser Ausgabe. Ganz mißglückt ist ein früherer grammatischer Versuch von Hildegard Hinde, *The Masai language* ('01), aber gerade darum im allgemeinen sehr lehrreich. Die Verfasserin erlernte die Sprache unmittelbar von den Masai, während eines zweijährigen Aufenthaltes unter ihnen, so daß sie einander völlig verstanden; sie betont, daß ‚my methods of learning and construing the language were not scientific, but natural'. Wie unzureichend diese Methoden sind, sehen wir am Erfolg. Mit Recht stellt Fokken an die Spitze seiner Bemerkungen den Grundsatz: ‚Will man die richtige Bedeutung eines Verbum feststellen, so ist eine genaue, auf jede Vor- und Nachsilbe eingehende Analyse des Wortes erste, unerläßliche Bedingung.'

Merkwürdigerweise hat Fokken selbst eine Tatsache keiner näheren Prüfung unterworfen, die für den Betrachter der Konjugation im Vordergrunde steht. Die Hälfte aller Verben, d. h. Verbalwurzeln, sei es auch vielleicht die kleinere, lautet im Masai wie im Nandi und Turkana mit *i* an, wie es heißt. Wir brauchen keine statistischen Vergleiche mit andern Sprachen, fernen oder nahen, anzustellen, um uns klar darüber zu werden, daß das *i*- dieser Verben, wenigstens der allermeisten,[1] nicht wurzelhaft sein oder, genauer zu reden, es nicht von Haus aus gewesen sein kann, daß es also, mit einem Wort, ein Präfix ist. Als solches wird es in der Tat von Eliot '09 gefaßt, während es nach Hollis zur Wurzel gehört. Aber wenn Eliot sagt (*Nandi* xxvii. xxxvii), es diene dazu, die verbale

[1] In einsilbigen Verben ist natürlich das *i*- wurzelhaft, so -*im*- vorübergehen (*i-im-a* geh vorüber), ebenso na. -*it*- ankommen (*a-it-e* ich komme an), und in zweisilbigen kann es der Fall sein. So wäre na. *a-ipe-i* ich ergreife, zu erklären (Hollis 190, Anm. 1); wozu vielleicht die Dativform *a-ip-ıši-ni* ich schicke jemandem, gehört.



Kraft der Wurzel zu erhöhen (to intensify the verbal force of the root), so ist das ein Schuß ins Blaue. Sein Hinweis auf das *i-* der Kausativbildungen im Nandi (z. B. *-sap-* genesen, *-i-sap-* heilen; *-latš-* brennen, *-i-lotš-* verbrennen) ist allerdings nicht unpassend; es mag, wovon noch die Rede sein wird, dieses *i-* mit dem uns jetzt beschäftigenden eines Ursprungs sein. Aber ließe sich auch für das Nandi eine analogische Ausbreitung dieses *i-* annehmen, so würde das Masai der gleichen Annahme widerstreben; Verben mit *i-* stehen hier nicht gleichlautenden ohne *i-* gegenüber, wenigstens nicht solchen, die mit ihnen begrifflich verwandt wären (vgl. *-lep-* melken, *-ilep-* klimmen; *-sudž-* folgen, *-isudž-* waschen). In den nicht seltenen Fällen, wo zwischen den Sprachen oder etwa auch nur den Mundarten ein solcher Wechsel des Anlauts stattfindet, ist er an keine Bedeutungsverschiedenheit geknüpft, z. B.:

na. *-ile-* sagen (to say thus); *a-len* ich sage, ma. *-lim-* mitteilen.

na. *-ile-tši-*; ma. *-li-ki-* zu jemandem sagen.

na. *-iro-*; ma. *-dol-* (*a-ta-du-a* ich sah) sehen.

ma. *-iṅor-* schauen[1]; na. *-ṅor-* prophezeien, *-ṅurur-* niederblicken.

ma. *-irub-* (verst. *-iruburub-*)[2]; na. *-rop-* zusammenfügen.

ma. *-irur-* (aber *e-ruat* Bett); na. *-ru-* liegen, schlafen (na. *ruon*, mit Art. *ruondo*, suk *rūen*, kamasia *ruondo* Schlaf[3]).

ma. *-išir-*; na. *-rir-* weinen.

ma. *-iruk-*; bari *rugö* antworten, na. *loko-ijo* Antwort.

ma. *-ikitikit-*; na. *-kitkit-*, bari *kukudi* kitzeln.

ma. *-ijam-*; bari *jemba* heiraten (vom Manne).

---

[1] Davon: *-iṅor-u* herschauen, suchen; *-iṅor-aa* hinschauen, und dazu der Imp. *iṅor-a-i*, der Inf. Perf. *a-iṅor-a-i* (vgl. z. B. *-dō-u* herabsteigen; *-dō-jo*, Imp. *ta-do-i*, Inf. Perf. *a-ta-do-i* hinabsteigen). Fokken betrachtet zunächst *-iṅorai-*, *-velai-*, *-isudoi-* usw. als ‚Stämme', spricht aber doch im Verlauf seiner Darstellung von *-ai*, *-oi* als ‚intransitivem Imperativsuffix'.

[2] Demzufolge würde Hollis 211 *a-rub-are* (to-accompany) für *a-irub-are* stehen und müßte *a-'rub-are* geschrieben sein. Ähnlich verhält es sich mit *lemeruburubaju* neben *neiruburub* Hollis 343.

[3] Die beiden letzten Formen nach C. Meinhof, *MSOSB* '07, iii, 116, der aber daneben auch mit vokalischem Anlaut ndorobo *arūẹ̆* schlafen, *orūe* und na. *aguruję̆* (*gorū*) Schlaf, hat.

Digitized by Google

Einen Wechsel zwischen der Form mit *i-* und der ohne *i-* kennt nun aber doch das Masai selbst, nämlich innerhalb der Flexion eines und desselben Verbs und daraus ergibt sich für das Präfix eine temporale oder modale Bedeutung. Die Analogie anderer Sprachen empfiehlt, an die Bildung eines Tempusstammes zu denken, entweder eines perfektischen (präteritalen) oder eines imperfektischen (präsentischen). Eine einfache Beobachtung entscheidet zugunsten des ersteren. Man sagt: das Perfekt ist durch das Präfix *ta-* (*to-*, *tu-*, *te-*, *ti-*) gekennzeichnet, doch die Verben mit *i-* haben überhaupt kein Präfix, z. B. *a-ta-ńas-a* ich begann: *a-inos-a* ich aß. Wie ließe sich aber die zweite Tatsache begründen? Wenn es heißt: *a-t-än-a* ich band, *a-t-ok-o* ich trank, *a-t-ek-a* ich hing auf, also der Vokal des Präfixes vor dem vokalischen Anlaut des Verbs schwand (aber *a-tu-a* ich starb [zu *a-ä* ich sterbe], nicht *a-t-u̯-a*, wie Fokken, noch *a-tua*, wie Hollis schreibt[1]), warum konnte es nicht auch heißen **a-t-inos-a*? Noch geringere Hemmung bestand vielleicht für ein **a-ta-inos-a*, zählt doch Hollis 89 nicht weniger als acht Fälle auf, in denen das *t*-Präfix mit erhaltenem Vokal vor *i-* steht, so *a-ti-igh-a* ich hing auf (ist wohl dasselbe wie das gleichbed. *a-t-ęk-a* bei Fokken 127), *a-ta-ijōlo* ich wußte. Fokken, der nichts von derlei Ausnahmen weiß, bietet (128) *a-ta-jolo* ich wußte, von einem Verb ohne *i-* (*a-jolo* ich weiß). Also verhält es sich anders mit Hollis' *a-ta-'as-a* ich tat: *a-ias* ich tue und *a-tu-'ńw-aije* ich verließ (einen Ort): *a-ińu-a* ich verlasse, wo das *i-* nur im Perfekt fehlt. Hierfür schreibt Fokken 138 *a-t-uńaije* (ohne *w*; auch bei Hollis 283: *aatuńai* Inf. Perf. Plur.): *a-ińua*, indem er eine größere Verschiedenheit zwischen beiden Tempora ansetzt.[2] Ich

[1] Die mit *a*, *e*, *o* endigenden Verben pflegen im Perfekt das Suffix *-a* nicht anzunehmen, und der Übergang eines auslautenden *ä* in *a* nach *u* kann nicht befremden. Immerhin macht mich die Übereinstimmuug des Masai mit dem Bari und Dinka bedenklich, welche *tuán* und *tóu* für ‚sterben' haben; es könnte *atua* für **a-tu-tua* oder **a-tu-tu-a* stehen. Das Masai kennt einige Perfekte ohne Präfix (s. folg. S., Anm. 1), und wo ein anderer Stamm als im Imperfekt verwendet wird, ist ja ein Präfix eigentlich überflüssig; vgl. *a-lo* ich gehe: *a-šōmo* ich ging.

[2] Aber *u-* könnte doch wurzelhaft sein; im Nandi entspricht diesem *-uń-ai* in gleicher Bedeutung *-un-de*; das *-te* ist hier ebenso perfektisches Kennzeichen der ‚Hin'verben, wie dort *-ai*.

Digitized by Google

glaube berechtigt zu sein, dem *a-ta-ńas-a* gegenüberzustellen *a-i-nos-a* und zu sagen: es gibt zwei verschiedene Arten der Perfektbildung, die eine mit *ta-*, die andere mit *i-* (der vokalische Auslaut ist beiden gemeinsam); die zuletzt erwähnten Formen zeigen Mischung oder Grenzüberschreitung.[1] — An das Perfekt schließt sich der Imperativ an, was in jenen Sprachen, die den Perfektstamm der Wurzel gleichsetzen, fast selbstverständlich ist, hier aber, wo er durch Präfixe davon abgeleitet ist, befremdet: *ta-ńas-a* fang an, *i-nos-a* iß.[2]

Es treten nun zwei Fragen an uns heran, die sich vorderhand nur in unbestimmter Weise beantworten lassen, ohne daß daraus ernstliche Bedenken gegen die gemachten Aufstellungen hervorgingen. Erstens, wie verhalten sich zueinander die beiden Gruppen von Verben, die verschiedener Perfektbildung huldigen? Um lautliche Unterschiede kann es sich nicht handeln; *a-ta-sudž-a* ich folgte und *a-i-sudž-a* ich wusch, stehen nebeneinander. Sie werden ähnlich zu beurteilen sein wie unser *ich wiegte* und *ich wog*, von zweierlei *wiegen*, und im großen ganzen darf auf unsere schwachen und starken Verben verwiesen werden. Zweitens, wie verhalten sich die beiden Präfixe zueinander? Das eine wird früher, das andere später zu der betreffenden Rolle gekommen sein. Vergleiche mit den verwandten Sprachen führen zu keiner sichern Erkenntnis ihres Ursprungs. Es scheint nicht, daß das *i-* dem *a-* entspricht, welches im Bari als Zeichen des Präteritums (im Dinka des Präsens) dient;

[1] Es gibt einige Perfekte im Masai, die weder *ta-* noch *i-* haben und sich nur durch den Auslaut von den Imperfekten unterscheiden; Hollis 89 zählt deren fünf auf, zuerst *a-kwet-a* ich lief (s. auch Fokken 138). Ich vermag in ihnen keine Relikten zu erblicken, an welche die Verben mit *i-* anzuschließen wären. Die zugehörigen Imperative (*kwet-a*) stimmen allerdings, vom Suffix abgesehen, zu den Imperativen des Nandi. Ein präfixloser Imperativ ist auch *a-u* bringe für *i-ja-u* (Hollis 93, Anm. 3).

[2] Es darf dabei nicht übersehen werden, daß in den abgeleiteten Verben der Imperativ im Auslaut vom Perfekt abzuweichen, mit dem Imperfekt oder dem Futur übereinzustimmen pflegt, so *tu-sudž-aki* folge für ihn (∾ Imperf. *i-sudž-aki* du folgst: Perf. *i-tu-sudž-aka* du folgtest), *ta-gor-ōju* sei zornig (∾ Fut. *i-gor-ōju* du wirst z. s.: Perf. *i-ta-gor-e* du warst z.).


Digitized by Google

vielmehr, daß es aus *ki-* entstanden ist — der Schwund eines anlautenden *k* wäre im Masai erklärlich. Das diesem so nahestehende Turkana besitzt nämlich *k-* oder wohl *ki-* als Perfektzeichen; hier ist nach Eliot, *Nandi* xxxii *a-k-inok* ich habe angezündet (: *a-inok-i* ich zünde an) und *k-iwor* sprich [vgl. ma. *-ror-* sprechen] neben *ta-ma* sage ihm, womit wieder vollständig übereinstimmt der Narrativ: *k-irimo* und er bleibt zurück, *ta-ma* und er sagt. Im Nandi bezeichnet *ki-* das ‚Past Perfect‘ (*ka-* das ‚Present Perfect‘): *ki-a-sup* ich folgte (: *ka-a-sup* ich bin gefolgt). Vielleicht hat sich hier der Einfluß von Bantusprachen geltend gemacht; so wird im Suaheli mit *ka-* das kopulative Imperfekt (= ma. na. Narrativ) gebildet: *ni ka piga* und ich schlug. Über *ta-* habe ich nichts zu sagen als daß es an das kausative *to-* (*tu-*) des Bari erinnert: *biáju* genesen, *to-biáju* heilen. Die kausative und die perfektische Funktion sind nämlich oft an dieselbe Lautgruppe geknüpft, besonders wenn deren Grundbedeutung ‚tun‘ o. ä. ist. Wie schon gesagt, wird das perf. *i-* des Masai und Nandi mit dem kausativen *i-* des Nandi ursprünglich gleich sein. Das letztere findet sich nun auch im Masai, aber nicht isoliert, sondern in der Verbindung *-i-ta-*: *a-gor-o* ich bin zornig, *a-i-ta-gor-o* ich mache zornig; *a-ta-gor-e* ich war zornig, *a-i-ta-gor-e* ich machte zornig, so daß hier das Perfekt vom Imperfekt sich nur im auslautenden Vokal unterscheidet. Aber beide Tempora fallen auch ganz zusammen: *a-i-tu-sudž-are* ich bringe ihn, und: ich brachte ihn dazu mit jemandem zu folgen. Entweder das Perfekt ist regelrecht gebildet, also *i-* allein besitzt die kausative Kraft; dann müssen wir den perfektischen Stamm im Imperfekt etwa so erklären, wie den perfektischen Infinitiv, der nach gewissen Imperfekten regelmäßig eintritt, z. B. *e-idim-u a-tu-sudž-a* er vermag zu folgen. Oder das Imperfekt ist regelrecht gebildet, d. h. erst die Verbindung *-i-ta-* besitzt kausative Kraft; dann müßte es im Perfekt eigentlich *-i-ta-ta-* lauten, es hat sich also das perfektische *ta-* mit einem *ta-* anderen Sinnes verschmolzen, d. h. das *ta-* versieht doppelten Dienst. Auch bei den Verben mit *i-* fallen Imperfekt und Perfekt des Kausativs zusammen: *a-isudž-je* ich bringe ihn, und: ich brachte ihn dazu zu

Digitized by Google

waschen. Hier ist das *i-* ganz wurzelhaft geworden und das kausative *i* hinten an die Wurzel angefügt: *a-i-sudž-i-e*.

Die durch *i-* erweiterte Wurzel hat sich nun über die ganze Konjugation ausgedehnt, also *a-isudž* ich wasche, *i-isudž* du wäschst, *ki-isúdž* wir waschen, statt **a-sudž-*, **i-sudž*, **ki-súdž*. Doch im Perfekt zwar *a-i-sudž-a*, aber *i-sudž-a*, *ki-sudž-á* statt **i-i-sudža*, **ki-i-sudžá*. Daß hier, aber nicht im Imperfekt, das zweite *i* unterdrückt wurde, könnte etwa aus Betonungsverschiedenheit erklärt werden. Jedenfalls aber wirkte etwas anderes mit; die 2. P. S. des Perfekts glich sich ganz an die 2. P. S. des Imperativs an: *i-sudž-a*, wo ja *i-* eigentlich nicht Personalzeichen ist (das ja überhaupt dem Sing. des Imperativs abzugehen pflegt), aber als solches gefühlt wird, also das Tempuszeichen zu fehlen scheint. Umgekehrt ist der Imperativ in gewissen Fällen dem Perfekt gefolgt. Aus **i-i-dim-a* du vermochtest, **i-i-buń-a* du hieltest fest, wurde ‚lautgesetzlich‘ *i-ndim-a*, *i-mbuń-a* (es fand eine ‚Ersatzdehnung‘ statt: *iib*, *īb*, *ibb*, *imb*, mit dem Nasal für den Blählaut), und so nun auch der Imperativ, der wiederum das *i-* als vermeintliches Personalzeichen und aus rein lautlicher Ursache verlieren konnte: *ndim-a*, *mbuń-a* (so Fokken, Merker). — Die reduplizierten Verbalwurzeln zeigen meist das *i-* zweimal: *-idet-idet* träumen, *-isar-isar* -eilen, *-ikit-ikit-* kitzeln, aber auch bloß an zweiter Stelle: *-mis-imis* (Hollis 265, bezieht sich auf den üppigen Wuchs eines Baums), *-paš-ipaš* verwöhnen. — Den Nominalableitungen liegt der Stamm mit *i-* zugrunde; *ol-a-idetidet-ani* Träumer, Prophet, obwohl bei den zahlreichen Abstrakten mit *en-g-* wie *en-g-idim-ata* Fähigkeit, an ein Präfix *ki-* gedacht werden darf (also *en-gi-d.*).

Im Nandi ist die Abgrenzung zwischen den Formen mit und denen ohne *i-* etwas anders bedingt als im Masai; so *a-sup-i* ich folge (: ma. *a-isudž* ich wasche), *i-isup-i* (∾ *i-isudž*), *isup-i* (neben *tšom-e* er liebt, ∾ *e-isudž*), *ki-isup-i* (∾ *ki-isúdž*), *ka-a-sup* ich bin gefolgt, *ke-isup*, *ke-sup* (*ke-* } *ka-i-*), *ka-ki-isup* usw. Der Imperativ *i-sup* stimmt zwar zu *i-sudž-a*, doch muß das *i-* hier als wurzelhaft erscheinen (neben *tšam* liebe), während es im Masai dem *tu-* (*tu-sudž-a* folge) entspricht.

Digitized by Google

Anzeigen.

Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. Oxford at the Clarendon Press 1908. 2 Vols., pp. XL + 327 + 458, gr. 8°.

Vom 15. bis 18. September 1908 tagte in Oxford der dritte Kongreß für die Geschichte der Religionen. Wenige Wochen später erschienen bereits die beiden vorliegenden stattlichen Bände, die den Bericht über die Verhandlungen des Kongresses enthalten. Der von dem Lokalkomitee außerordentlich geschickt und sorgfältig vorbereitete Kongreß war in folgende neun Sektionen eingeteilt: 1. Religionen der Naturvölker, 2. Religionen von China und Japan, 3. Ägyptische Religion, 4. Religionen der Semiten, 5. Religionen von Indien und Iran, 6. Religionen der Griechen und Römer, 7. Religionen der Germanen, Kelten und Slawen, 8. Christliche Religion und 9. Methoden und Aufgaben der Religionsgeschichte. Jede dieser Sektionen hatte einen hervorragenden Fachmann als Vorsitzenden, der die Versammlung mit einer Ansprache eröffnete, welche teils über die Hauptprobleme des betreffenden Zweiges der Religionsgeschichte, teils über die neuesten Errungenschaften auf diesem oder jenem Gebiete berichteten. Schon diese Eröffnungsreden sind fast durchwegs ungemein wertvolle Beiträge zur Religionswissenschaft, manche mehr orientierend, andere mehr anregend. Alle diese Reden sind in den Verhandlungen in extenso gedruckt, ebenso eine große Anzahl der in den einzelnen Sektionen gehaltenen Vorträge, während von anderen Vor-

Digitized by Google

trägen nur kürzere oder längere Auszüge gegeben sind. Auf diese Weise erhalten wir durch die beiden vorliegenden Bände nicht nur ein vollständiges Bild der tatsächlichen Verhandlungen des Kongresses, sondern wir gewinnen durch sie auch Einblick in die Hauptprobleme, mit denen sich die Religionswissenschaft in allen ihren Zweigen gerade jetzt am eifrigsten beschäftigt, und schließlich enthalten die beiden Bände eine ganz stattliche Anzahl religionswissenschaftlicher Abhandlungen von dauerndem Wert.

Gleich die Rede, mit der Sir ALFRED LYALL als Präsident des Kongresses die erste allgemeine Versammlung eröffnete, ist eine ungemein gehaltvolle und gedankenreiche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Staat und Religion in den christlichen und mohammedanischen Ländern einerseits und in China und Indien andererseits.

Von großem und mannigfachem Interesse waren die Verhandlungen in der Sektion für die Religionen der Naturvölker. Ihr präsidierte E. S. HARTLAND, der in seiner Eröffnungsrede auf die beiden Hauptfragen, welche die Forscher gegenwärtig beschäftigen, hinwies, nämlich: 1. Ist Zauberei älter als Religion? 2. Glauben die Naturvölker an ein ‚relativ höchstes Wesen'? HARTLAND versucht, die verschiedenen widerstreitenden Ansichten miteinander in Einklang zu bringen. In Wirklichkeit kommt ja alles darauf an, wie man ‚Religion' definiert und was man unter ‚höchstes Wesen' versteht. Sicherlich hat HARTLAND Recht, wenn er eine strenge Scheidung zwischen Zauberei und Religion als unmöglich bezeichnet. Der Ethnologe muß doch unter ‚Religion' jede Art von Beziehungen zu übersinnlichen Wesen und Mächten verstehen und zu diesen Beziehungen gehört auch das Gebiet der Zauberei. Was den Glauben an ein ‚höchstes Wesen' anbelangt, so stehen wir hier vor der fast unüberwindlichen Schwierigkeit, aus den widerstreitenden Mitteilungen der Berichterstatter die wirklichen Tatsachen zu ermitteln. Von einem allgemeinen Glauben dieser Art kann wohl — nach den vorhandenen Zeugnissen — kaum die Rede sein. Zu diesem Schlusse kommt auch HARTLAND, der sich aber weise davon zurückhält, in dieser Frage zu dogmatisieren.

Digitized by Google

Ein Vortrag von EDWARD CLODD über "Pre-Animistic Stages in Religion" knüpft an die von HARTLAND angeregten Probleme an. Er will beweisen, daß dem Animismus eine Stufe der Religion vorausgegangen sei, wo man nur an unpersönliche Mächte oder Kräfte glaubte. Der Vortrag liegt aber bloß im Auszuge vor, kann daher schon deshalb nicht beweiskräftig sein. Noch weniger, weil nur in einem ganz kurzen Auszug wiedergegeben, beweist der Vortrag von T. C. HODSON, der über "Funerary Customs and Eschatological Beliefs of the Assam Hill Tribes" sprach und die von ihm erwähnten Bräuche und Glaubensmeinungen für eine ‚prä-animistische' Stufe der Religion in Anspruch nahm. Um dieselben Prinzipienfragen dreht sich auch ein (vollständig abgedruckter) Vortrag von R. R. MARETT über den Begriff des ‚Mana' ("The Conception of Mana"). Die Polynesier gebrauchen das Wort *mana* in zahllosen Fällen, die wir alle unter dem Begriff der ‚Göttlichkeit' oder ‚Zauberkraft' oder — was MARETT vorzieht — des ‚Übernatürlichen' zusammenfassen können. Es ist dasselbe, was die Sioux mit dem Worte *wakan* oder *wakanda* und andere Naturvölker auf andere Weise bezeichnen. MARETT möchte diesen Begriff ‚Mana' in die Religionswissenschaft als eine Kategorie eingeführt wissen, nicht um den TYLORschen ‚Animismus' zu verdrängen, sondern neben dem letzteren. ‚Animismus' ist ein weiter Begriff, der nicht bloß das Übernatürliche einschließt — in dem Besitz einer ‚Seele' als des Belebenden, d. h. im Lebendigsein liegt noch nichts Übernatürliches —, er bezieht sich auf die ganze Naturauffassung und nicht bloß auf das Religiöse, er hat ferner immer das Persönliche im Auge, während bei dem Begriff ‚Mana' zum Ausdruck der ‚übernatürlichen Macht' die Frage von ‚persönlich' oder ‚unpersönlich' offen bleibt. Der ‚Tabu'-Begriff ist die negative Seite von dem ‚Mana'. Eine moralische Bedeutung haben diese Begriffe nicht und einen Unterschied zwischen Zauberei und Religion kann es bei der Mana-Tabu-Idee nicht geben. Die Ausführungen MARETTS sind gewiß ernster Erwägung wert, wenn sich auch darüber noch wird streiten lassen, ob der Glaube an eine übernatürliche Macht ohne den Glauben an übernatürliche Wesen in den Religionen der

Digitized by Google

Naturvölker nachweisbar ist. Aber ganz und gar möchte ich MARETT darin beistimmen, wenn er am Schlusse seines Vortrages sagt, daß es bei dem gegenwärtigen Stande der Religionswissenschaft vor allem darauf ankomme, die Tatsachen zu klassifizieren und richtige Kategorien aufzustellen; die genetische Entwicklung herauszufinden, müssen wir der Zukunft überlassen.

Über den Begriff der ‚Zauberei' handelt eingehend F. B. JEVONS. Gegenüber FRAZER, der die Ansicht vertritt, daß es ‚Zauberei' auch ohne Zauberer geben könne, ja daß der Zauberglaube ursprünglich in der Form auftrete, daß man glaube, ein Ereignis könne das andere ohne ein persönliches Agens hervorrufen, hält JEVONS dafür, daß in der animistischen Stufe jede Zauberwirkung auf ein persönliches Wesen zurückgeführt werde. Er definiert ‚Zaubermacht' als ‚die geheimnisvolle Macht einer Person oder eines bewußten Agens, einer anderen, wenn auch entfernten Person Böses — möglicherweise auch Gutes, was aber nicht ursprünglich ist — zuzufügen; eine Macht, deren Ausübung von Ausrufen, Bewegungen oder Handlungen, die auf das Gewollte hinweisen oder es bewirken, begleitet oder bedingt ist'.

Außerordentlich interessant und wertvoll sind die Mitteilungen von C. G. SELIGMANN über den Totenkult der Vedda. Es zeigt sich, daß die religiösen Vorstellungen dieser Wilden stark mit singhalesischen und tamulischen Elementen vermengt sind.

Die übrigen Vorträge in dieser Sektion sind nur im Auszuge wiedergegeben. Nur auf drei von diesen, wo die Auszüge etwas länger sind, sei noch hingewiesen. A. C. HOLLIS, dem wir die vortrefflichen Werke über die Masai und die Nandi verdanken, teilt sehr interessante Gebete der Nandi mit. J. H. GYBBON SPILSBURY handelt auf Grund eines mehr als dreißigjährigen Aufenthaltes unter den Eingeborenen Südamerikas über die religiösen Vorstellungen dieser Stämme. Er erklärt es für ausgemacht, daß alle Indianer Südamerikas einen Glauben an einen Großen Geist und Schöpfer haben, wenn es auch schwer zu sagen sei, inwieweit dieser Glaube das Leben der Eingeborenen beeinflußt habe. Diese bestimmte An-

Digitized by Google

gabe muß gewiß, mit Rücksicht auf die langjährige Bekanntschaft des Berichterstatters mit diesen Indianern, sehr ins Gewicht fallen. Wenn aber diese selben Indianer, wie SPILSBURY auch mitteilt, in ihrer Sintflutsage davon sprechen, daß der Regenbogen ein Zeichen sei, daß die Welt nicht wieder durch Wasser zerstört werden solle, so scheint mir jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dies einfach die biblische Erzählung ist, die sie von den Missionären bekommen haben. Kann aber dann nicht der ‚Große Geist' aus derselben Quelle stammen?

Spuren des Totemismus auf der malaiischen Halbinsel sucht W. W. SKEAT, der sich um die Ethnographie der Malaien von Malakka so verdient gemacht hat, nachzuweisen. SKEAT beklagt sich mit Recht über die Schwierigkeiten, die für den Ethnographen dadurch entstehen, daß die religionswissenschaftliche Terminologie so unsicher ist. Was ist ‚Totemismus'? SKEAT bemüht sich, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Ich möchte aber glauben, daß es für den Ethnographen am besten wäre, wenn er sich aller so schwankenden termini wie ‚Fetischismus' und ‚Totemismus' völlig enthielte und sich damit begnügte, die wirklichen Tatsachen zu verzeichnen. Es ist viel wichtiger für uns, zu wissen, was für Beziehungen zwischen Menschen und Tieren von den Malaien angenommen werden — und diese Beziehungen sind, wie wir durch SKEAT wissen, so mannigfach und interessant, daß nur ihre eingehendste Beschreibung von Nutzen sein kann — als eine Antwort auf die Frage zu bekommen: Gibt es Totemismus bei den Malaien oder nicht? Diese Frage wird erst von Bedeutung sein, wenn einmal eine Einigung über die Terminologie erzielt sein wird. Es wäre allerdings gerade eine Aufgabe der Kongresse für Religionswissenschaft, darauf hinzuarbeiten, daß eine solche Einigung erzielt werde. Erst dann wird man mit Fug und Recht verlangen können, daß die Religionswissenschaft als eine vollberechtigte Wissenschaft ihren Einzug in die philosophischen Fakultäten aller Universitäten zu halten habe — ein Ziel, auf das hinzuarbeiten auch eine der Aufgaben dieser Kongresse sein sollte.

Die Verhandlungen der II. Sektion (Religionen von China und Japan) eröffnete als Präsident H. A. GILES mit einer höchst inter-


Digitized by Google

essanten Rede über die Gottesidee bei den Chinesen. Er hebt hervor, wie seit urältester Zeit in der Religion Chinas der Glaube an eine Macht T'ien, d. i. ‚Himmel', nachweisbar ist. Bereits in der Bilderschrift wird T'ien durch das Bild eines Mannes dargestellt, also anthropomorphisch als persönlicher Gott aufgefaßt. Er straft das Böse und belohnt das Gute, er ordnet die Jahreszeiten, wird aber nicht als Schöpfer erwähnt. Auch von einem Kult dieses Gottes hören wir; jedoch waren Opfer und Gebete nur erforderlich, wenn man etwas Besonderes von T'ien wollte. Im Laufe der Zeit erscheint neben T'ien ein zweiter ‚Gott', mehr persönlich gedacht und mehr zum Menschen in Beziehung stehend, Ti oder Shang-Ti genannt. Auch Tsao-Hua, mehr unserem Begriff der ‚Natur' entsprechend, ist eine göttliche Macht. Nach GILES wäre der Monotheismus das Ursprüngliche in China, während Sonnen-, Mond-, Sternenverehrung, die Verehrung von Naturgöttern und selbst der Ahnenkult sich erst später entwickelten. Er gibt aber zu, daß wir hierüber noch nicht genügend unterrichtet sind, da die große Masse der chinesischen Literatur in bezug auf diese Frage erst wissenschaftlich erforscht werden müsse. Klarer sehen wir in bezug auf die Auffassung des Gottesbegriffes bei Konfuzius, für den T'ien eigentlich nur eine moralische Kraft ist. Hingegen ist für Chuang Tzu, den Tâoistischen Philosophen des 3. Jahrh. v. Chr., Gott eine abstrakte Einheit und die Quelle des Lebens, für Hsün Tzu (3. Jahrh.) eine schöpferische Naturkraft und für Chang Tsai (11. Jahrh,) eine ewige, gute, allwissende, in allen Dingen enthaltene göttliche Macht.

Von den Vorträgen in dieser Sektion sei nur auf die wichtigsten hingewiesen. Vollständig abgedruckt sind die Vorträge von M. ANESAKI über "Hōnen, the Pietist Saint of Japanese Buddhism", von J. J. M. DE GROOT über den Ursprung der Tâoistischen Kirche (On the Origin of the Tâoist Church) und die Vorträge über die japanische Shinto-Religion von J. CAREY HALL (A Japanese Philosopher on Shinto) und MICHEL REVON (Les anciens rituels du Shintō considérés comme formules magiques). Mehrere in längeren Auszügen wiedergegebene Vorträge von D. T. SUZUKI, ZENKAI OMORI, A. LLOYD und

Digitized by Google

M. ANESAKI beschäftigen sich mit dem Buddhismus von Japan. Sehr revolutionär scheinen die auszugsweise mitgeteilten Ausführungen von H. J. ALLEN, der zu beweisen sucht, daß der Tâoismus nichts anderes sei als Buddhismus und daß auch die Lehren des Konfuzius zum Teile auf den Lehren buddhistischer Mönche aufgebaut sind. Da die Diskussionen in die Verhandlungen des Kongresses nicht aufgenommen sind, weiß man nicht, wie sich die Sinologen zu diesen Ansichten verhalten.

Von ganz außerordentlichem Interesse ist die Präsidentenrede, mit welcher W. M. FLINDERS PETRIE die Versammlungen der Sektion für die Religion der Ägypter eröffnete. Er macht vor allem auf die ungeheure Menge verschiedenartiger Glaubensmeinungen aufmerksam, die im Laufe der Jahrhunderte in Ägypten einander ablösten, einander beeinflußten und sich durcheinander mischten. Die gewöhnlichen Darstellungen der ägyptischen Religion sind nach FLINDERS PETRIE nur Monographien über irgend eine ihrer vielen Seiten. Er selbst unterscheidet sieben Seiten der Religion der Ägypter: Theologie, Totenkult, Zauberwesen, Volksreligion, Stammesreligion, die Psychologie der Religion und die ‚persönliche Religion‘. Am interessantesten sind die Bemerkungen über die Theologie, d. h. über Gottesglauben, Götterkult, Tempeldienst und Priestertum. Die Idee eines ‚eifersüchtigen Gottes‘, der jeden anderen Kult ausschließt, ist den Ägyptern fremd. Der Gott, unter dem ein Mensch geboren war und lebte, war für ihn der Gott und jeder andere, der unter einem anderen Gott geboren war, hatte ebenso seinen Gott als den Gott zu verehren. ‚Gott‘ oder ‚großer Gott‘ in religiösen Inschriften bedeutet den Lokalgott, den Gott des betreffenden Ortes. Je weiter wir die Geschichte der ägyptischen Gottheiten zurück verfolgen, desto deutlicher sehen wir, daß ursprünglich jede einzelne von ihnen die Lokalgottheit eines monotheistischen Stammes oder einer Stadt war. Jeder Mensch verehrte seinen Stammesgott. Die spätere verwickelte Mythologie war das Resultat der Vereinigung zahlreicher Stämme in einen einzigen Staat. (Ähnlich erklären sich ja gewiß auch manche, freilich nicht alle Rätsel der altindischen Mythologie.) Auch im

Digitized by Google

Totenkult vermischten sich die Anschauungen der verschiedensten Stämme, weshalb es vergebens wäre, in den Anschauungen über das Leben nach dem Tode Konsequenz zu suchen. Übrigens warnt FLINDERS PETRIE vor der Annahme, daß der Totenkult den größten Teil der ägyptischen Religion gebildet habe. Das scheint nur so, weil uns gerade über den Totenkult die meisten Zeugnisse erhalten sind. Das Zauberwesen spielte in Ägypten seit urältesten Zeiten eine große Rolle, wie prähistorische Funde von Elefantenzähnen beweisen, an deren Enden Köpfe ausgeschnitzt sind, ähnlich wie sie die Kongoneger heute zu Zauberzwecken benützen. Die eigentliche Volksreligion gipfelte aber von Urzeiten an im Tierkult und Tanzfeste spielten eine Hauptrolle in den volkstümlichen Kulten. Die Stammesreligion ist zugleich die Stammesgeschichte. Aus der Verbreitung der Mythen und Kulte läßt sich die Geschichte der Ausdehnung der Herrschaft eines Stammes erschließen. Die Psychologie der Religion, d. h. die psychologischen Motive der religiösen Anschauungen und Bräuche, sucht FLINDERS PETRIE nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen. Unter dem Titel ‚Persönliche Religion' bespricht er schließlich die religiösen Anschauungen einzelner Personen in verschiedenen Werken von 410 v. Chr. bis 40 n. Chr.

Nur der Vortrag von JEAN CAPART (A propos des statuettes de Meuniers) ist in extenso abgedruckt, von den übrigen Vorträgen dieser Sektion finden wir nur Auszüge. Doch enthalten auch diese genug des Interessanten und Wertvollen und ich hebe besonders hervor: ALAN H. GARDINER, "Notes on Egyptian Magic"; WALDEMAR SCHMIDT, "The Treatment of the Dead in Egypt"; A. MORET, "Sur un texte relatif au culte du roi en Égypte" und Miss M. A. MURRAY, "Priesthoods of Women in Egypt".

Mit dem Bericht über die Vorträge in der IV. Sektion (Religions of the Semites) schließt der erste Band. An der Spitze dieser Sektion stand der Assyriologe MORRIS JASTROW, der in seiner Eröffnungsrede die astralmythologischen Theorien von HUGO WINCKLER und HEINRICH ZIMMERN erörterte, JENSENS ‚Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur' besprach und über die neuesten Ergebnisse der Assyriologie, sowie über

Digitized by Google

die Fortschritte der alttestamentlichen Studien und der Erforschung der jüdischen Religion und des Islams berichtete. Nur auf einige der wichtigeren Vorträge in dieser Sektion sei hier hingewiesen. J. G. FRAZER sprach, anknüpfend an die Etymologie des hebräischen אַלְמָנָה ‚Witwe' von אִלֵּם ‚stumm', über die bei vielen Völkern verbreitete Sitte, daß die Witwe längere oder kürzere Zeit nach dem Tode ihres Gatten Schweigen beobachten muß. Spuren von Animismus und Totemismus im Alten Testament suchte H. J. DUKINFIELD ASTLEY nachzuweisen. Über die sehr wichtige Frage der Beeinflussung der jüdischen Religion durch fremde Religionen in den letzten Jahrhunderten vor dem Untergange des jüdischen Staates sprach A. BERTHOLET, während CONRAD VON ORELLI fremdländische Einflüsse auf die religiöse Poesie Israels in älterer Zeit nachzuweisen suchte. Sehr beachtenswert ist die Studie von R. H. CHARLES über die Feindesliebe im Alten und Neuen Testament ("Man's Forgiveness of his Neighbour — a Study in Religious Development"). Auch für den Indologen höchst interessant sind die Mitteilungen von T. W. ARNOLD über "Survivals of Hinduism among the Muhammadans of India". Er weist da z. B. darauf hin, wie das Kastensystem in der einen oder anderen Form trotz dem Mohammedanismus fortlebt. Aber nicht nur das, sondern viele mohammedanische Rajputs verwenden Brahmanen bei Hochzeiten und halten Purohitas, die bei feierlichen Gelegenheiten Mantras lesen. Und besonders unter den niedrigen Klassen hat der Mohammedanismus oft nur geringe Veränderungen bewirkt. Die indischen Lokalgottheiten werden z. B. im westlichen Indien auch von den mohammedanischen Handwerkern ebenso verehrt wie von denen, die immer Hindus geblieben sind. In Bengalen bringen Hindus und Muselmänner oft bei demselben Heiligtume ihre Verehrung dar und Mohammedaner beteiligen sich sowohl an der Durgāpūjā wie an dem Holifest.

Der zweite Band der 'Transactions' beginnt mit den Vorträgen der v. Sektion, die sich mit den Religionen Indiens und Irans beschäftigte. Der Präsident T. W. RHYS DAVIDS eröffnete die Versammlungen mit einer Übersicht über die neuesten Erscheinungen

Digitized by Google

auf dem Gebiete der indischen und iranischen Religionsgeschichte. Für die letztere hatte WILLIAM JACKSON einen Bericht beigesteuert. Über die religionsgeschichtliche Bedeutung der vedischen Mythologie ("What to learn from Vedic Mythology") sprach A. HILLEBRANDT. Er zeigte, welche Bedeutung der Veda noch immer für das Studium der Anfänge der Religion habe und wie auch das Studium der Religionen der Naturvölker — trotz MANNHARDT und seinen Nachfolgern — beweise, daß die Rolle, welche die Himmelserscheinungen (Sonne und Mond) in der vedischen Mythologie spielen, nicht eine späte Entwicklung darstellt, sondern auch in den Religionen der Naturvölker ihre Parallele findet. Die große Zahl von Lichtgöttern erklärt HILLEBRANDT (ähnlich wie FLINDERS PETRIE in der ägyptischen Mythologie) damit, daß die Götter verschiedener Stämme und verschiedener Zeiten in der vedischen Mythologie in ein Bett zusammengeflossen sind.

‚Über die Chronologie der Upaniṣadtexte' sprach PAUL DEUSSEN. Er gab in kurzen Zügen ein Bild der Entwicklung der indischen Philosophie vom Idealismus der ältesten Upaniṣads des Yājñavalkya zum Pantheismus der Chāndogya-Upaniṣad, von da zum Kosmogonismus der Taittirīya- und Aitareya-Upaniṣads, zum Theismus der Śvetāśvatara-Up., zum Atheismus des Yoga-Sāṃkhya-Systems, zum Apsychismus des Cārvāka und des Buddhismus bis zur Reformation des Śaṅkara (den DEUSSEN mit Luther vergleicht), der wieder zum alten Idealismus zurückführt.

JULIUS JOLLY ("On the Systematic Study and Religious Importance of Eastern, Particularly Indian Law Books") berichtet zuerst über einen groß angelegten Plan des italienischen Rechtsgelehrten GIUSEPPE MAZZARELLA, der die Zusammenarbeit von Philologen, Orientalisten, Ethnographen und Juristen befürwortet, um die indischen, indochinesich-malaiischen, chinesisch-japanischen und semitischen Rechtsbücher nach den Originalwerken zu übersetzen und zu bearbeiten; ferner den etwas bescheideneren Plan des indischen Rechtsgelehrten GOVIND DAS von Benares, der sich auf die Übersetzung und Bearbeitung der indischen Gesetzbücher durch ein internationales Komitee bezieht. Während dies Zukunftspläne sind, die aber die

Digitized by Google

Beachtung der Gelehrten aller Länder wohl verdienen, macht JOLLY auch die erfreuliche Mitteilung, daß er selbst ein Werk über altindisches Recht unter den Händen habe. Und aus diesem Werke, auf dessen Erscheinen wir gespannt sein dürfen, machte er einige interessante Mitteilungen über die engen Beziehungen zwischen Recht und Religion in Indien und die Bedeutung der indischen Gesetzbücher für die indische Religionsgeschichte.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN spricht in geistvoller Weise über Glaube und Vernunft im Buddhismus ("Faith and Reason in Buddhism"). Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß der Buddhismus eine mehr philosophische Religion sei, bei der es nicht so sehr auf Glauben, als auf Vernunftgründe ankomme, zeigt LA VALLÉE POUSSIN, daß auch im Buddhismus der Glaube an das Wort des Buddha ein überaus wichtiger Faktor ist. Kurz hat schon ASOKA gesagt: ‚Alles, was Buddha der Herr gesagt hat, ist gut gesagt.' Zahlreiche Stellen der Pali und der Sanskrit Mahāyāna-Literatur besagen dasselbe. Buddha verlangt spontanen Glauben, begnügt sich allerdings nicht damit, sondern wünscht auch, daß seine Jünger die Wahrheit, durch Vernunftgründe dargetan, einsehen. Auch Wunder wirkt Buddha, nicht um Glauben zu erzeugen, sondern um den Gläubigen in seinem Glauben zu befestigen. Buddha befreit auch die Menschen nicht, sondern lehrt sie, wie sie sich selbst befreien sollen. Damit stehen freilich Sätze in Widerspruch, die z. B. besagen, daß in die Hölle fährt, wer an Buddhas Allwissenheit zweifelt. Solche und zahlreiche andere Widersprüche erklären sich, wie POUSSIN richtig bemerkt, einfach daraus, daß die Buddhalehre kein Darśana, kein philosophisches Lehrsystem, sondern ein Yāna oder Mārga, ein Heilsweg, sein soll: ein Weg zum Nirvāṇa und ein Heilmittel gegen die Sinnenlust. Bei einem ‚Heilmittel' kommt es aber auf theoretische Widersprüche nicht an. So widersprechend auch die Theorien sein mögen, in der Praxis können sie alle zu dem gewünschten Ziele führen. In jedem Buddhisten steckt etwas vom Mystiker, Rationalisten und Gläubigen. Der Mystiker gelangt durch Meditation, der Rationalist durch Dialektik und der Einfältige durch schlichten Glauben an das Wort des Buddha zum Ziele.

Digitized by Google

Die vorzügliche Kennerin der buddhistischen Psychologie, Mrs. C. A. F. Rhys Davids, erörterte in einem Vortrag über "Knowledge and Intuition in Buddhism" die Skandha-Theorie und die Begriffe *paññā* und *viññāna*. G. A. Grierson führte in einem Vortrag über "The Monotheistic Religion of Ancient India, and its Descendant the Modern Hindu Doctrine of Faith" aus, daß der Pantheismus im heutigen Indien nur der Glaube einer kleinen Anzahl von Gelehrten sei, während die große Mehrzahl der Hindus Śivaiten oder Viṣṇuiten seien, von denen die letzteren bei weitem überwiegen. Es gebe mindestens 150 Millionen Viṣṇuiten und der Viṣṇuismus sei im wesentlichen monotheistisch. Während Grierson bekanntlich die Ansicht vertritt, daß die indische Bhakti-Lehre unter christlichem Einfluß entstanden sei, suchte L. D. Barnett ("Some Notes on the History of the Religion of Love in India") zu beweisen, daß sich diese Lehre schon auf die Upaniṣads zurückführen lasse, ohne daß christlicher Einfluß angenommen zu werden brauche. Leider sind die drei letztgenannten Vorträge nur in Auszügen wiedergegeben. Hoffentlich begegnen wir ihnen bald anderswo in ausführlicherer Form.

Eine wertvolle und gründliche Untersuchung ist die von A. B. Keith über die vedische Mahāvrata-Feier ("The Vedic Mahāvrata"). Hillebrandt hat bekanntlich die Hypothese aufgestellt, daß diese Feier, die in unseren Ritualtexten als eine Wintersonnwendfeier dargestellt wird, ursprünglich eine Sommersonnwendfeier gewesen sei. Schon Oldenberg (Religion des Veda, S. 444 Anm.) hat diese Hypothese abgelehnt und Keith führt gute Gründe dafür an, daß das Mahāvrata von Anfang an ein Winterfest gewesen und geblieben ist. Das Wichtigste aber ist, wie mir scheint, doch der von Hillebrandt gelieferte Nachweis, daß in den Mahāvrata-Zeremonien Sonnwendgebräuche enthalten sind, die bis in die indogermanische Vorzeit zurückreichen. Und diese Gebräuche finden sich zum Teile ebenso bei Sommer- wie bei Wintersonnwendfeiern. Jedenfalls ist aber Keiths Abhandlung ein wertvoller Beitrag zum Verständnis dieses wichtigen alten Mahāvrata-Rituals.

Digitized by Google

Nicht nur für das Verständnis der Jaina-Religion, sondern auch für die Geschichte der indischen Philosophie von Wichtigkeit ist ein Vortrag von H. JACOBI über "The Metaphysics and Ethics of the Jainas". Entgegen der landläufigen Ansicht, daß der Jinismus kein philosophisches System darstelle, zeigt JACOBI, daß es auch eine selbständige jinistische Metaphysik gibt. Mahāvīra lebte im östlichen Indien, wo auch Yājñavalkya und Buddha ihre Lehren verkündet hatten. Er mußte daher sowohl zur brahmanischen Philosophie, als auch zur Lehre des Buddha Stellung nehmen. Er tat dies durch eine Weltanschauung — den *syādvāda*, nach dem es ein ewig Seiendes gibt, das aber alle möglichen Formen und Eigenschaften annehmen kann —, die JACOBI als die des ‚gesunden Menschenverstandes' bezeichnen zu können glaubt. Die atomistische Theorie, die für die Vaiśeṣika-Philosophie charakteristisch ist, war in ihren Grundzügen schon bei den Jainas vorhanden, und später hatten die Jainas immer eine Vorliebe für das Vaiśeṣika-System.

Über die religiöse Kunst der Inder überhaupt sprach ANANDA K. COOMARASWAMY ("The Relations of Art and Religion in India"), über buddhistische Kunst A. A. MACDONELL ("Buddhist Religious Art") und über griechische Einflüsse auf die Gandhārakunst P. GARDNER ("Greek Influences on the Religious Art of North India").

Mitteilungen aus dem wenig bekannten Kalki-Purāṇa über Viṣṇus Kalki-Avatāra macht H. C. NORMAN. Er leugnet den von A. WEBER angenommenen christlichen Einfluß auf die Inkarnationslehre überhaupt und die Kalki-Inkarnation des Viṣṇu insbesondere.

Über den Zoroastrianismus in seinen Beziehungen zu anderen Religionen handelt JAMES HOPE MOULTON ("Syncretism in Religion as Illustrated in the History of Parsism"), über die Ethik Zoroasters der Parse NASARVANJI MANECKJI COOPER ("The Zoroastrian Code of Gentlehood").

Nur ganz kurz muß ich mich in bezug auf die übrigen Sektionen fassen und mich damit begnügen, gerade nur auf einige der Vorträge hinzuweisen. Mit den Methoden und Theorien der Religions-

Digitized by Google

wissenschaft im allgemeinen mehr als mit den Religionen der Griechen und Römer beschäftigt sich die Rede, mit welcher der Vorsitzende der vi. Sektion (Religions of the Greeks and Romans), Salomon Reinach, die Arbeiten dieser Sektion eröffnete. Ein allgemeines religionswissenschaftliches Thema behandelt auch J. Toutain in seinem Vortrag ‚L'histoire des religions et totémisme'. Über die Zeugnisse für den antiken Vogelkult handelt Jane Ellen Harrison ("Bird and Pillar Worship in Connexion with Ouranian Divinities") und über den Gebrauch des Wortes ‚*religio*' in der lateinischen Sprache — gewiß ein zeitgemäßes Thema auf einem religionswissenschaftlichen Kongreß — sprach W. Warde Fowler ("The Latin History of the Word ‚Religio'"). Eine gründliche philologische Untersuchung über keltische Götter und Götternamen enthält die Rede, mit welcher der vorzügliche Oxforder Keltist Sir John Rhŷs als Präsident der vii. Sektion (Religions of the Germans, Celts, and Slavs) deren Verhandlungen eröffnete. Hervorgehoben seien aus dieser Sektion die Vorträge von Canon Mac Culloch über "The Druids in the Light of Recent Theories" und von E. Anitchkoff über "Old Russian Pagan Cults". Die Verhandlungen der viii. Sektion (The Christian Religion) wurden durch den Präsidenten W. Sanday mit einem Bericht über die alt- und neutestamentlichen Studien der letztén Jahre eröffnet.

Ein glücklicher Gedanke war es, dem religionswissenschaftlichen Kongreß in Oxford eine eigene Sektion für die Methodik der religionsgeschichtlichen Forschung anzugliedern. Diese ix. Sektion eröffnete Count Goblet d'Alviella mit einer Präsidentenrede über "Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions". Er schlägt vor, die termini ‚Hierographie' und ‚Hierologie' für beschreibende und forschende Religionswissenschaft (ähnlich wie ‚Ethnographie' und ‚Ethnologie' unterschieden werden) einzuführen. Als Hilfswissenschaften für diese beiden bespricht er Ethnographie, Volkskunde, Prähistorie, Philologie, Psychologie und Soziologie. Leider entsprechen die in dieser Sektion gehaltenen Vorträge kaum den Erwartungen, die man an sie stellen konnte. Ein Vortrag von Nathan Söderblom

Digitized by Google

"The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst Holy Triads" ist geradezu ein abschreckendes Beispiel dafür, wie man in der ‚vergleichenden' Religionswissenschaft nicht vergleichen soll. Es wird da versucht, eine Analogie nachzuweisen, die gar nicht besteht. Nichts als die Dreizahl haben die christliche Dreieinigkeit und die buddhistischen ‚drei Edelsteine' miteinander gemeinsam — und das ist denn doch ein bißchen zu wenig, um daraus ein psychologisches ‚Gesetz' abzuleiten. Hingegen behandelt L. T. HOBHOUSE ("Comparative Religion and Sociology") ein äußerst fruchtbares und hochwichtiges Thema, die mannigfachen Beziehungen zwischen der Religion und den sozialen Verhältnissen, insbesondere zwischen Religion und Moral.

Im ganzen aber müssen wir sagen, daß der Oxforder Kongreß ein schöner Erfolg war und einen Fortschritt in den religionswissenschaftlichen Forschungen bedeutet und daß die in den "Transactions" gedruckten Vorträge eine tatsächliche Bereicherung unserer Wissenschaft darstellen. Oxford ist ja geradezu berufen, einen Mittelpunkt für die Religionswissenschaft zu bilden. Hier hatte, wie der Vertreter des Vice-Chancellors der Universität in seiner Begrüßungsrede hervorhob, bereits JOWETT auf die Bedeutung der allgemeinen Religionswissenschaft für das Studium der christlichen Religion hingewiesen, während MAX MÜLLER nachher den religionsgeschichtlichen Forschungen mächtige Impulse und durch die Herausgabe der "*Sacred Books of the East*" eine feste und sichere Grundlage gab. Hier hatte auch E. B. TYLOR mit seinem bahnbrechenden Werk "*Primitive Culture*" die Grundlage für das wissenschaftliche Studium der Religionen der Naturvölker geschaffen. Diesen Traditionen getreu wurde im Jahre des Kongresses in Oxford ein Lehrstuhl für Religionswissenschaft gegründet und L. R. FARNELL, der Verfasser des großen Werkes "*The Cults of the Greek States*" zum ersten Dozenten dieses Faches ernannt. So ist es denn auch nur natürlich, daß das Oxforder Lokalkomitee alles daran setzte, dem Kongreß einen wissenschaftlichen Erfolg zu sichern. Dank gebürt aber nicht nur dem Organisationskomitee, sondern auch der Oxforder Clarendon Press, die

Digitized by Google

durch die prompte Veröffentlichung der Verhandlungen sich neuerdings um die Religionswissenschaft verdient gemacht hat.

M. WINTERNITZ.

Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ herausgegeben von LEOPOLD VON SCHROEDER. Gedruckt auf Kosten der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. II.—III. Buch. Leipzig, in Kommission bei F. A. BROCKHAUS, 1909 und 1910.

Seitdem ALBRECHT WEBER die ersten Mitteilungen über das Kāṭhaka gemacht hat,[1] war eine kritische Ausgabe dieses alten Yajurvedatextes ein beständiges Desideratum der vedischen Philologie. Und nachdem im Jahre 1886 L. VON SCHROEDER seine Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā beendigt hatte, blieb das Kāṭhaka die einzige der uns erhaltenen vedischen Saṃhitās, die noch ihres Herausgebers harrte. Endlich ist nun auch dieses Desideratum erfüllt. Derselbe Forscher, dem wir die schöne Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā verdanken, hat sich auch der mühevollen Arbeit der Herausgabe des Kāṭhaka unterzogen. Nachdem im Jahre 1900 das erste Buch erschienen ist, liegen uns nun auch die beiden Bücher II und III vor und wir können den Herausgeber zur Vollendung eines großen und schwierigen Werkes beglückwünschen. Mühevoll und schwierig war die Arbeit wegen der Dürftigkeit des handschriftlichen Materials. Die Hoffnung, neben der Berliner Handschrift Chambers 40, auf der WEBERS Mitteilungen beruhten, noch andere Handschriften zu erhalten, hat sich leider nur in beschränktem Maße erfüllt. Die Berliner Handschrift ist die einzige vollständige geblieben. Daß aber doch noch anderes handschriftliches Material herbeigeschafft wurde, welches die Herstellung eines zuverlässigen Textes überhaupt

[1] Zuerst im Verzeichnis der Sanskrit-Handschriften der kön. Bibliothek in Berlin I, S. 37 f., dann in den Ak. Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin 1852 (2. Aufl. 1876, S. 97 ff.), besonders aber in dem Aufsatz ‚Einiges über das Kāṭhakam', Indische Studien III, 451—479.


Digitized by Google

ermöglichte, ist dem unermüdlichen Eifer des um so viele Gebiete der Indologie verdienten Forschers M. A. Stein zu verdanken. Was an handschriftlichen Schätzen der Kaṭhaschule in Kaschmir aufzutreiben war, hat Stein den europäischen Bibliotheken zugeführt und dem opfermutigen Herausgeber des Kāṭhaka zugänglich gemacht. Opfermut erforderte allerdings die Handhabung dieses Materials. Denn nur für das erste Buch fand sich noch eine umfangreichere Handschrift des Kāṭhaka selbst. Zum größten Teil — insbesondere für die vorliegenden Bücher II und III — bestand das außer dem Berliner Kodex noch zur Verfügung stehende Material aus sogenannten Ṛcakas, d. h. Sammlungen von Mantras und kleineren Brāhmaṇatexten für den praktischen Gebrauch des Purohita, in denen Stücke aus dem Kāṭhaka, dem Ṛgveda, dem Atharvaveda und einem unbekannten Texte, in dem v. Schroeder mit guten Gründen ein uns nicht erhaltenes Brāhmaṇa der Kaṭhaschule vermutet, durcheinander gewürfelt sind.[1]) Aus dieser Masse von Texten mußten erst die für den Text des Kāṭhaka in Betracht kommenden Stellen herausgesucht werden. Das würde eine mühsame Arbeit gewesen sein, auch wenn diese Ṛcakas in gutem Zustand und in bequemen Nāgarī-Papierhandschriften erhalten gewesen wären. Das war aber nicht der Fall, sondern es waren zum größten Teil Bhūrja-Manuskripte in jenem fragmentarischen Zustande, in dem wir diese (allerdings stets wertvollen) Handschriften nur allzu häufig finden: die Blätter an den Rändern abgebrochen, oft zerfetzt und in kleine Stücke zerfallen und manchmal ganze Blätter zu Packen zusammengeklebt, die erst

---

[1] Über diese in vieler Beziehung interessanten Ṛcaka-Handschriften hat L. v. Schroeder an verschiedenen Orten berichtet. Siehe ZDMG 49, 1895, S. 145—171 und 51, 1897, S. 666 ff; Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1896, Bd. 130, Nr. XI; Anzeiger der k. Akademie der Wiss. in Wien phil.-hist. Kl., 1896, S. 69—74; besonders aber die große Abhandlung über ‚die Tübinger Kaṭha-Handschriften und ihre Beziehung zum Taittirîya-Âraṇyaka', Sitzungsberichte der k. Akademie der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1898, Bd. 137 Nr. IV. Nicht nur die von L. v. Schroeder nachgewiesenen Stücke eines Kaṭha-Brāhmaṇa, sondern auch die in diesen Ṛcakas enthaltenen Gṛhyatexte verdienten einmal gründlich durchforscht zu werden.


Digitized by Google

mühsam gelöst und durch Überkleben und Zusammenkleben in einen lesbaren Zustand versetzt werden müssen. Wer je mit Bhūrja-Manuskripten gearbeitet hat, weiß, was für Zeit, Mühe, Geduld und Arbeit die Benützung solcher Handschriften erfordert. Mit diesem handschriftlichen Material, zu dem nur noch die wenigen erhaltenen Fragmente der Kapiṣṭhala-Saṃhitā kamen, hat L. von Schroeder in einer über fast zwei Jahrzehnte sich erstreckenden mühevollen Arbeit einen zuverlässigen und lesbaren Text hergestellt, den wir nun vollständig in unseren Händen haben. Leider machte sich bei der Bearbeitung des zweiten und dritten Buches der Mangel einer zweiten vollständigen Handschrift neben dem immerhin sehr fehlerhaften Berliner Kodex recht fühlbar. Denn auch die Ṛcaka-Manuskripte boten nur einzelne Kapitel. Als wertvolles kritisches Hilfsmittel diente aber hier oft die schon erwähnte Kapiṣṭhala-Saṃhitā, mit deren Hilfe gelegentlich sogar Lücken der Berliner Handschrift ausgefüllt werden konnten. Diese mangelhafte handschriftliche Überlieferung machte im zweiten und dritten Buch sehr viele Konjekturen nötig. Daß diese Konjekturen vertrauenswürdige Korrekturen sind, dafür bürgt die große Vertrautheit des Herausgebers mit den übrigen Saṃhitās des Yajurveda, vor allem mit der dem Kāṭhaka so nahe verwandten Maitrāyaṇī-Saṃhitā. Überdies erfreute sich von Schroeder bei vielen dieser Konjekturen der Beihilfe des mit der gesamten Ritualliteratur so innig vertrauten Caland.

So bedauerlich also auch der Mangel einer zweiten vollständigen Handschrift des Kāṭhaka sein mag, so können wir doch den uns hier gebotenen Text mit vollem Vertrauen in die Hände nehmen. Es ist ein durchaus lesbarer und so zuverlässiger Text, als er mit den vorhandenen Mitteln überhaupt zu gewinnen war. Wo immer der Text korrigiert wurde, ist die Lesart der Handschrift in den Anmerkungen gegeben, daher eine Kontrolle immer möglich. Nur zu billigen ist es, daß der Herausgeber nicht darauf verzichtet hat, die Akzentuation dort, wo sie handschriftlich überliefert war, zu geben, trotzdem dadurch der Text — da der Berliner Kodex leider nicht akzentuiert ist — bald ohne, bald mit Akzenten erscheint. Über

Digitized by Google

die interessante Art und Weise der Akzentuierung des Kāṭhaka hat L. v. Schroeder schon an verschiedenen Orten gehandelt.[1]

Über die Bedeutung und die Wichtigkeit des Textes selbst ist es kaum nötig, noch viele Worte zu verlieren. Schon Weber a. a. O. hat gezeigt, wie viele Parallelen zu den bekannten Brāhmaṇa-legenden das Kāṭhaka bietet und daß es vor allem auch wichtige historische Beziehungen enthält. In seiner Schrift ‚Das Kāṭhakam und die Maitrāyaṇī-Saṃhitā'[2] hat L. v. Schroeder nachgewiesen, daß das Werk zu den ältesten Bestandteilen des Yajurveda gehört und nur der Maitrāyaṇī-Saṃhitā an Alter nachsteht. Das Werk ist daher für die Geschichte der vedischen Literatur außerordentlich wichtig. Wir wissen aber heute, daß die Brāhmaṇa- und Yajurveda-Literatur auch in ihren der Opfertechnik gewidmeten Bestandteilen wichtige Beiträge zur altindischen Religionsgeschichte enthalten, daß neben vielem, was nur priesterliche Erfindung und Spintisiererei sein mag, doch auch viele Reste uralter volkstümlicher Kultgebräuche sich in diesen Texten erhalten haben. In dieser Beziehung und in kulturgeschichtlicher Beziehung überhaupt sind die Yajurvedatexte noch lange nicht ausgeschöpft und ein so altes Werk, wie es das Kāṭhaka ist, muß uns da besonders wertvoll sein. Wie unschätzbar aber das Kāṭhaka auch in sprachlicher und lexikographischer Hinsicht ist, wie sehr die sprachlichen und lexikographischen Eigentümlichkeiten dieses Textes zum Verständnis und zur Würdigung des Pāṇini und seiner Arbeitsweise beitragen, indem sie zeigen, mit welcher Sorgfalt der alte indische Grammatiker das ihm vorliegende Sprachmaterial, zu dem sicher auch das Kāṭhaka gehörte, grammatisch analysiert hat — das hat schon vor Jahren niemand besser als L. v. Schroeder selbst[3] dargetan. In dieser Beziehung wird uns der vollständige Wortindex, der in einem besonderen Hefte erscheinen

[1] Siehe ZDMG 45, 1891, S. 432—438 und die oben S. 310, Anmerkung 1 erwähnten Berichte über die Ṛcakas, auch Kāṭhakam, Buch I, Einleitung p. x f.

[2] Monatsberichte der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1879, pp. 675—704.

[3] ZDMG 49, 1895, S. 161—171.



soll, gewiß noch viel neues lehren. Das Kāṭhaka erweist sich somit nicht nur für die Vedaforschung, sondern für die gesamte Indologie als von außerordentlicher Wichtigkeit und der Herausgeber kann des aufrichtigen Dankes aller Indologen gewiß sein.

M. Winternitz.

The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Edited by George Melville Bolling and Julius von Negelein. Vol. i Text and Critical Apparatus. Part ii Pariśiṣṭas xxxvii—lxxii. Part iii Indices. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1910. SS. 235—652.

Mit erfreulicher Raschheit sind dem ersten Teile der in dieser Zeitschrift (Bd. xxiii, S. 401 ff.) schon mit Freuden begrüßten kritischen Ausgabe der *Atharvaveda-Pariśiṣṭas* der zweite Teil, der den Schluß des Textes, und der dritte Teil, der die Indices enthält, gefolgt. Der zweite Teil enthält die Pariśiṣṭas xxxvii—lxxii von sehr buntem Inhalt. Über Prāyaścittas handeln die beiden ersten Stücke (xxxvii, xxxviii). Dann folgen Texte, die das Ritual für verschiedene religiöse Zeremonien enthalten. Das xxxix. Pariśiṣṭa beschreibt die Zeremonien für die Weihe von Teichen, Zisternen u. dgl., wobei unter anderem Fische und andere Wassertiere aus Gold, Silber und anderen Metallen ins Wasser geworfen werden. Die Zeremonien bei der Übernahme eines Gelübdes zu Ehren des Rudra Paśupati enthält Par. xl, während das xli. Par. den Sandhyā-Zeremonien gewidmet ist. Die drei folgenden Nummern — das xliv. Par. *(śrāddhavidhiḥ)* ist bereits von Caland herausgegeben und übersetzt worden — stehen zum Ahnenkult in Beziehung. Das xlv. Par. handelt über das Agnihotraritual in Übereinstimmung mit dem Vaitānasūtra und Par. xlvi über verschiedene mit der Vedarezitation zusammenhängende Vratas und Zeremonien. Eine Ergänzung zum Atharvaveda-Prātiśākhya enthält das xlvii., eine Rezension der Nighaṇṭavas das xlviii. und einen Caraṇavyūha das xlix. Pariśiṣṭa. Die weitaus größere zweite Hälfte dieses Teiles aber, die Par. l—lxv und lxvii—lxxii, enthalten zum

Digitized by Google

Teile Astrologisches, insbesondere aber handeln sie über Omina und Portenta und die Mittel zur Abwehr (śānti, mahāśānti) der durch sie hervorgerufenen Gefahren. Einige dieser Pariśiṣṭas sind förmliche Kompendien, welche ein reiches religionsgeschichtliches Material für den mit außerordentlichen Naturerscheinungen verbundenen Volksglauben enthalten. Wir erfahren da, was der Inder zu befürchten und wie er sich zu verhalten hat bei außergewöhnlichen Himmelserscheinungen, bei Finsternissen, beim Anblick von Kometen und Meteoren, bei Erdbeben, bei ungewöhnlichen Blitzen und Regenbogen u. dgl., ferner wenn Sonne oder Mond einen Hof haben, wenn der Wirbelwind aus dieser oder jener Himmelsrichtung weht, wenn ein Geier oder eine Eule auf das Haus fliegt oder eine Taube sich darauf niederläßt, wenn die Milch auf unheilvolle Weise sich verändert, wenn bei Menschen oder Vieh Mißgeburten zur Welt kommen, wenn einer diese oder jene böse Träume hat, wenn ohne Feuer Rauch entsteht, wenn rohes Fleisch leuchtet, wenn Bäume außer der Jahreszeit Früchte oder Blüten treiben, wenn von Stuten, Elefanten oder Kühen Zwillinge geboren werden, wenn es Blut, Kohlen oder Staub regnet, wenn es bei wolkenlosem Himmel blitzt oder donnert usw., usf. Das LXV. Par. ist auch eine Art Beitrag zur volkstümlichen Wetterkunde und Par. LXVI beschreibt eine unter den Rindern, im Kuhstall oder in der Kuhhürde zu vollziehende Zeremonie, durch die man Rinderreichtum und überhaupt Glück erlangt.

Es ist kaum nötig zu sagen, daß dieselbe Gewissenhaftigkeit, welche die beiden Herausgeber in der Herstellung der schwierigen Texte des ersten Teiles bekundet haben, auch in dem zweiten Teile zu rühmen ist. Sehr dankenswert sind auch die im Schlußteile des Bandes enthaltenen Indices, vor allem die Konkordanz der Mantras und der ausführliche Wortindex. Die beiden unermüdlichen Forscher wollen sich aber mit der Herausgabe der Texte und des kritischen Materials nicht genügen lassen, sondern auf der von ihnen selbst geschaffenen Grundlage weiter arbeiten. Sie wollen in einem zweiten Bande die Texte nach der grammatischen und lexikographischen Seite hin durchforschen und noch manche bisher unbekannte Texte,

Digitized by Google

welche auf die in den Pariśiṣṭas behandelten Gegenstände Licht zu werfen geeignet sind, veröffentlichen. Ein dritter und letzter Band soll dann die Übersetzungen der Texte mit exegetischem Kommentar enthalten. Mit dem Dank, den wir den gelehrten Herausgebern für den nunmehr vollendeten ersten Band aussprechen, verbinden wir daher auch diesmal unsere besten Wünsche für den weiteren Fortgang ihrer mühevollen Arbeit. Mögen die beiden versprochenen Bände recht bald nachfolgen!

M. WINTERNITZ.

HERTEL J., *Tantrākhyāyika.* Die älteste Fassung des Pañcatantra. Nach den Handschriften beider Rezensionen zum ersten Male herausgegeben. Mit einer Tafel in Lichtdruck. Berlin, WEIDMANNsche Buchhandlung, 1910. (Abhdl. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. N. F. B. XII, Nr. 2.) 4°, XXVII und 186 S. M 24.—

Die für die Konstituierung dieses ältesten Textes des Pañca tantra wichtigste Handschrift, die von BÜHLER in seinem *Kaśmīr-Report,* S. X unter Nr. 145 erwähnte des Deccan-College (VIII, 145), ist von HERTEL bereits im Jahre 1904 im XXII. Bande der Abhdl. d. philol.-hist. Klasse d. k. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften in extenso veröffentlicht worden. Da sie jedoch verschiedene Lücken aufweist und HERTEL später durch die Bemühungen A. STEINS noch fünf andere Śāradā-Manuskripte erhielt, mit deren Hilfe sich ein vollständigerer und besserer Text herstellen ließ, so war eine erneute Ausgabe geboten, durch die allerdings die frühere antiquiert wird. Nur im 4. Buche bleibt auch jetzt noch eine Lücke. Durch die genaue Untersuchung des neuen Materials ließen sich übrigens zwei Rezensionen des Tantrākhyāyika feststellen, von denen aber die in dem früher publizierten Manuskripte enthaltene die weitaus bessere ist. Der beiden zugrunde liegende Archetypos repräsentiert jedoch noch nicht das ursprüngliche Tantrākhyāyika, da auch alle übrigen in Indien vorhandenen Texte auf einen in Śāradā geschriebenen

Digitized by Google

Kodex zurückgehen, dessen Wortlaut festzustellen selbst der minutiösesten Untersuchung kaum gelingen dürfte, so daß wir, da weiteres Material schwerlich zum Vorschein kommen dürfte, in der vorliegenden Publikation die älteste erreichbare Form des Pañcatantra vor uns haben. Dieser Wichtigkeit des Textes entspricht die Sorgfalt des Herausgebers, der sich die Mühe nicht verdrießen ließ, mit der Lupe die geringsten Abweichungen in der Form und dem Aussehen der Buchstaben zu untersuchen, um das Ursprüngliche festzustellen. Zieht man ferner in Rechnung, daß dies von einem Manne geschah, der seit 10 Jahren gegen 100 Handschriften des Fabelbuches auf das genaueste studiert, so wird der von ihm konstituierte Text wohl als definitiv gelten dürfen.

J. KIRSTE.

E. DENIPON ROSS, *A Polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese.* Edited with Identifications, Notes and Indices. Calcutta 1909. (Aus: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. II. No. 9, pp. 258—340, dazu Chinese Index, S. 1—14.) Preis 6 sh.

Das fünfsprachige Mandschu-Wörterbuch *han i araha nonggime toktobuha manǰu gisun i buleku bithe* (gedruckt 1771) ist eine sprachliche Fundgrube. Ross stellt fest, daß sowohl die vorhandenen Mandschu-Wörterbücher, selbst ZACHAROFF, wie die europäischen Wörterbücher des Chinesischen für das Gebiet, das er zur Bearbeitung wählte, unvollständig sind (S. 259). So begrüßt man seine mühsame Arbeit mit Freude und Dank. Freilich muß man ihm beistimmen, daß ‚ultimately, of course, the whole Turki vocabulary ought to be transcribed and edited'. SHAWS Wortsammlung ist mehr ein Glossar denn ein Wörterbuch, und was sich in RADLOFFS ‚*Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte*' findet, geht kaum über SHAW hinaus, ist auch mit Vorsicht aufzunehmen. Das Vocabularium, das ich selbst angelegt, ist zwar ziemlich reichhaltig, ich trage aber Bedenken, es ohne Nachprüfung

Digitized by Google

herauszugeben. Aus ihm und meinen Reiseerinnerungen gebe ich einige wenige Notizen zu Ross' Arbeit.

Nr. 15 ‚*Ular* [or *Aular*] اولار — A species of stork' nach der Erklärung im Mandschu und Chinesischen; Scully (auch bei Shaw, *Vocabulary* 209, wo er *aulár*, nicht *ular* schreibt) gibt dafür: ‚Zwei Arten von Schneehuhn', und Ross kann den Widerspruch nicht aufklären. Es ist aber kaum ein Zweifel, daß hier eine Verschreibung vorliegt für اوقار, über welches siehe zu Nr. 13, und das ich als ‚*uqár* Reiher' in Jarkend in das Vokabular aufnahm. Das Wort hat unter Nr. 15 seinen Platz wenigstens so gut wie unter Nr. 13 (für Mandschu ‚*yadana* white ibis', chin. ‚*ku* snow-goose, anser hyperboreus'). *ulár* wurde in Jarkend aufgenommen für ‚Truthahn' und auf der Reise oft gehört; ein aus Kašgar als Wegzehrung mitgenommener *ulár* wurde in Irkeštam gekocht und am folgenden Tag verzehrt.

Nr. 131 ‚*Qirghul* قيرغول — A generic name for pheasants'. In Jarkend notierte ich ‚*qyrghól* قرغاول Fasan'; ebendort wurde ein Goldfasan als *qyrghól* zur Mahlzeit gekauft; es zeigte sich aber nach wenigen Stunden, daß das Tier krank war, und es krepierte bald.

Nr. 265 ‚*Qarloghač* قارلوغاچ — The common swallow'. In Jarkend wurde eingetragen: ‚*qalghač* قالديغاچ Schwalbe'; die Entstehung von *qalghač* aus *qarloghač* erklärt sich leicht durch den im Turki sehr verbreiteten Schwund des *r* (zu diesem Schwund siehe mein ‚*Ein türkischer Text aus Kašgar*' Kel. Szemle v 177. vi 34 n. 2. 65): *qarloghač* > *qāloghač* > *qalghač*; das *qaldīghač* ist wohl künstliche Bildung, entweder sich anlehnend an das als korrekt geltende *qarloghač* (mit Metathesis und Lautwandel) oder paretymologisch.

Das ist nur ein geringer Beitrag zu den 350 Vogelnamen Ross'. Möge es dem fleißigen Verfasser, der sich ein bleibendes Verdienst um die Kenntnis Zentralasiens durch seine Bearbeitung des *Tārīchi Rašīdī* erworben hat (herausgegeben von N. Elias als *A History of the Moghuls of Central Asia*, 2. Aufl., London 1898), vergönnt sein, auch noch die Zusätze zu Kap. 30 des *han i araha . . . bithe* herauszubringen, in denen die Termini für die verschiedenen Federn und Flügel und die für die Flugart und die Gewohnheiten der Vögel

Digitized by Google

vezeichnet sind. Noch mehr freilich wünschen wir, von ihm selbst oder doch unter seiner Leitung den gesamten Turki-Sprachschatz des großen Mandschu-Wörterbuchs herausgegeben zu sehen.

Hermsdorf bei Berlin.

M. HARTMANN.

Dr. MOSES SCHORR, *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie* (Umschrift, Übersetzung und Kommentar). II. Heft. (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, 160. Bd., 5. Abh.) 1909.

Seinen 85 altbabyl. Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babyl. Dynastie (*SBWA* CLV, 2. 1907) läßt SCHORR hier weitere 41 folgen. Sie sind dem von HERMANN RANKE edierten Vol. VI. Part I. der *Babylonian Expedition* Serie A (herausgegeben von H. V. HILPRECHT) entnommen, stammen also größtenteils aus Sippar. Da ich bei Besprechung des I. Heftes der SCHORRschen Publikation (*AR* I s. o.) weiter ausgeholt habe (vgl. diese *Ztschr.* XXII. 1908, pag. 108 ff.), kann ich mich hier (*AR* II) kürzer fassen.

Die vorgeführten Urkunden beleuchten die altbabylonische Rechtspraxis auf den verschiedensten Gebieten und in der Behandlung der mannigfachsten Geschäfte: SCHORR zählt pag. 2 f. dreizehn Kategorien auf, unter denen sich seine 41 Tontafeln subsumieren lassen. Vollkommen muß man dem Herausgeber derzeit noch darin beistimmen, daß er auch solche Urkunden in die Publikation aufgenommen hat, die ‚ohnehin schon Bekanntes mit unerheblichen Varianten enthalten‘ (pag. 3), wie man auch dem methodischen Grunde nur beipflichten kann, den er für sein Vorgehen geltend macht: ‚Was als Einzelerscheinung geringfügig sein mag, gewinnt im Zusammenhang als Glied in der Beweiskette oft entscheidende Wichtigkeit.‘ Nur, was SCHORR (ebenda) von der ‚Ferne der Epoche‘ sagt, ‚in der sich die . . . Rechtsverträge abspielen‘, möchte ich dahin ergänzen, daß die Beachtung, die eine sonst ‚noch so geringfügige Ur-


Digitized by Google

kunde' verdient, auch zu den Beziehungen im geraden Verhältnisse steht, die sich von ihr zur Zeitgeschichte im weitesten Sinne anknüpfen lassen. Da nun die Dokumente, welche uns Schorr gibt, der Zeit kurz vor wie kurz nach der Promulgation Ḫammurabis entstammen, also einer für die Rechtsgeschichte ,schicksalschweren' Epoche, kann man ihm für seine — wie ich gleich vorwegnehmen will — treffliche Leistung nicht genug dankbar sein.

Sehr viel hat zum sachlichen Verständnisse dieser äußerst knapp stilisierten Urkunden D. H. Müller durch intuitive Deutung prägnanter Fachausdrücke, wie durch scharfsinnige Rekonstruktion der Tatbestände beigetragen, da er Schorrs Arbeit im Manuskripte und während des Druckes sein verständnisvolles Interesse angedeihen ließ; als Frucht dieser Teilnahme, die von niemandem dankbarer als von Schorr begrüßt wird, erkennen wir manchen in seinem Namen erwähnten Beitrag, der im Kommentar und in den Nachträgen das von Schorr aufgeführte Gerüst sichert und festigt.

Die Hauptschwierigkeit, die sich dem restlosen Verständnisse dieser Literaturgattung entgegenstellt, liegt eben nach wie vor in den redensartlichen termini technici, ist also vorwiegend eine lexikalische. Gerade aus dieser Arbeit Schorrs kann man so recht klar ersehen, wie die Deutung eines Kontraktes oder einer Prozeßurkunde mit der Interpretation oft eines einzigen Wortes steht und fällt.

Soviel im allgemeinen; in den folgenden Bemerkungen will ich den reichen Inhalt der Schorrschen Publikation durch Hinweis auf das Wichtigste knapp andeuten.

Nr. 2 enthält eine Klausel über Reklamation bei Feldkauf; dadurch erscheint die Geltung von Cod. Ḫam., § 279 auch auf Immobilien ausgedehnt: ein Beweis mehr für die kasuistische Fassung des ganzen Gesetzbuches. Der Vertrag stammt aus vorḫammurabischer Zeit.

Nr. 9. Beachte die Redensart *kisišuma ukašša*,[1] welche Schorr erklärt: ,ihrem eigenen' (*ma* der Betonung) ,Beutel folgen'. Da es

[1] Mit Assonanz der zwei (absichtlich so gewählten?) Ausdrücke.


Digitized by Google

sich um eine Sozietätsauflösung handelt, gibt die so interpretierte Redensart einen guten Sinn. Das sonst nicht belegte *kašû* stellt SCHORR zu arab. كسأ[1] ‚folgen, verfolgen'.

Nr. 10 illustriert die Rechtspraxis bei Gartenpacht und ergänzt so die Bestimmungen im Cod. Ḫam. §§ 60—64.

Nr. 11 ist von PEISER, *OLZ* x. 1907, Nr. IX interpretiert und rechtshistorisch für den Nachweis verwertet worden, daß es noch zu Ḫammurabis Zeit, in welche er die Urkunde verlegt,[2] ein partikularistisches Stadtrecht von Sippar gab, nach welchem nicht bloß dort, sondern unter gewissen Umständen sogar zu Babylon Recht gesprochen wurde. SCHORR entzieht durch richtige Interpretation des Textes den PEISERschen Aufstellungen den Boden, wobei als für die Methodik charakteristisch nur ein Doppeltes erwähnt sein möge: 1. SCHORR weist nach (pag. 17), daß die Nichtbeachtung des für die Bestimmung des Urkundentypus wichtigen Schemas seitens PEISERS ‚mit ein Hauptgrund war, daß er den Sinn unseres Dokumentes völlig mißverstanden hat', 2. die richtige Lesung und Deutung von *iṣ-ṣa-[ba-]at* Z. 3 (pag. 18) vermittelt (neben anderem)[3] das richtige Verständnis für den Fall, der dem Akte zugrunde liegt: Feststellung des Tatbestandes in Sachen ungeregelter Rechnungen und Vergleich in einem zivilen Rechtsstreit (Reklamationsprozeß). *ṣabâtu* ist nämlich, wie unabhängig voneinander KOSCHAKER[4] (‚in ius vocatio') und MÜLLER[5] (‚fassen und vor Gericht stellen, um den Tatbestand festzustellen') erkannt haben, ein von *ragâmu*, *pakâru* und den übrigen von SCHORR, *AR* I, 67 zusammengestellten Termini für ‚Klagen' vollständig differenzierter prägnanter Fachausdruck. Da wir

---

[1] Gerade kein häufiges Wort. Der semasiologische Kern von كسأ (vgl. كسع = ضرب ... على دبر إنسان أو شيء) scheint mir eher in كُسْءُ كلّ شيء وكُسُوءُ مؤخّره etc. zu liegen als in كسأته تبعته; also mehr: posteriorem, secundum esse, als sequi.

[2] PEISER setzt das Dokument in die Zeit vor Promulgierung des Codex.

[3] *DAM* = *aššatum*, Z. 1, pag. 17.

[4] *Ztschr. für d. Priv.- u. öff. Recht der Gegenwart*, B. XXXV. 393.

[5] SCHORR a. a. O. 18 und Note *b*.

Digitized by Google

bei der juridischen Phraseologie und Terminologie des alten Babylon stehen, möchte ich noch auf *dînam* **dânu** (diese Urkunde, Z. 5, pag. 19) hinweisen, das hier in ähnlicher oder gleicher Bedeutung vorkommt, wie sonst *dînam* **šûḫuzu**;[1] und im Protokoll an einer jenem analogen Stelle steht, nämlich: nach der *in ius vocatio* (Z. 3) und vor der Deklaration des *in ius vocati* (Z. 6 ff.), nach der es zu einem Ausgleich[2] kommt.

Was endlich die Datierung anlangt, so weist Schorr, in Übereinstimmung mit Kings Vermutung[3] überzeugend nach, daß die Urkunde aus einem der letzten (acht, p. 23) Jahre Ḫammurabis stammt, jedenfalls aber nach der Promulgierung des Codex anzusetzen ist. Damit entfällt jeder Anhaltspunkt für die Hypothese Peisers, der ja gezwungen war, das Protokoll in die Zeit vor der Proklamation des Gesetzbuches zu verlegen, da es doch ausgeschlossen ist, daß nachher in der Residenz selbst nach einem Partikularrechte Sippars geurteilt worden wäre.

Die Analyse der 11. Urkunde hat aber auch ein historisch-chronologisches Resultat ergeben: die Identifizierung des auf dem neu gefundenen Berliner Ašarhaddon-Prisma genannten *Bêl-Kabi* mit dem *ilBe-el-ṭa-bi* der Urkunde Ranke Nr. 18 (vgl. auch Schorr, pag. 22, Note *b*). Ein Sohn dieses assyrischen Königs oder Patêsi und Zeitgenossen Sinmuballiṭs ist der in der Schwurformel unserer Tafel als Zeitgenosse Ḫammurabis genannte *Šamši-Adad*.

Zu **Nr. 24,** Z. 2 macht es Schorr sehr plausibel, daß *KÁ* + *ŠÁ* als erstes Element eines Eigennamens *gimil*(*lum*) zu lesen sei. Ebenda, Z. 21 wird *ummânu kênu* als ‚bares Kapital‘ erklärt.

Nr. 25 beurkundet einen Häusertausch. Die Schwierigkeit, daß nur ein Kontrahent (und nur ein Tauschobjekt!) genannt ist, be-

---

[1] S. jetzt das Wörterverzeichnis von Schorr, *AR.* II, 70. *dînam šûḫuzu* kommt *AR* II noch vor: Nr. 39, Z. 31: *dînam ina šûḫuzi* (pag. 55. 67.) — Nr. 6, Z. 8 (pag. 9) steht: *dajan šarrim idinušunutima.*

[2] *WZKM.* XXII. 112 *b* und *c.* — Schorr scheint meine Aufstellungen daselbst zu akzeptieren.

[3] Chronicles concerning early babylonians Kings. Vol. I. 127, Anm. 1.


Digitized by Google

hebt MÜLLER einfach und schlagend mit Hinweis auf die Worte der Urkunde selbst: für jedes Haus wurden je zwei Dokumente (zusammen vier) ausgefertigt. Das eine Paar befand sich in der Hand des einen, das andere gleichlautende, in der des zweiten Kontrahenten.[1] Das Gerippe des ersten Absatzes unserer Urkunde lautet: ›Das Haus *a* ist das Haus des *B* als sein Tauschwert.‹ Die korrelate Urkunde dürfte besagt haben: ‚Das Haus *c* ist das Haus des *D* als sein Tauschwert.‘ Beide Dokumente zusammen bildeten je in der Hand des *B* wie des *D* die Bescheinigung des rechtlich vollzogenen Tausches. Merkwürdig bleibt diese Zerlegung in zwei Urkunden immerhin. *AR* I, Nr. 48 (pag. 119: Sklaventausch) liegt eine einfache Urkunde vor, die beide Kontrahenten und beide Tauschobjekte (Sklaven) zugleich nennt. Mit der gebotenen Reserve möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die getrennte Beurkundung je nach einem Haus (daß außerdem noch jeder Kontrahent je eine Kopie besaß, ist selbstverständlich) mit der Katasterführung (*AR* I, pag. 81) zusammenhängt: jeder Urkunde entsprach ein Grundbuchblatt, das zum Teil wenigstens wörtlich mit ihr übereingestimmt haben dürfte. Dies würde erklären, warum unsere Urkunde nur den Namen dessen gibt, der das Haus im Tausch empfangen hat, also des jetzigen Besitzers.

Zu **Nr. 28,** Z. 15 (pag. 41, Note *f*) beachte die von D. H. MÜLLER erschlossene exkludierende (vielleicht besser definierende) Bedeutung des im Akkusativ oder mit *ana* wiederholten Objektes: *bît . . . ana bitim*[2] *išâm* ‚das Haus‘ (d. h. das Grundstück) ‚als Haus hat er gekauft‘, d. h.: um es für einen Hausbau zu verwenden.

Nr. 37 interpretiert MÜLLER abweichend von SCHORR; die finale Bedeutung, welche MÜLLER dem *ana tappûtim* gibt, wird durch *ana qîtim*[2] (s. o.) bestätigt; entscheidend ist auch, daß Z. 15 nur mit

[1] Die Urkunde sagt: ‚Über jedes Haus werden sie zwei Urkunden hinterlegen. Sie verbleiben in ihren Händen.‘

[2] Prägnant: ‚zu einem Hausbau‘; vgl. *ana tappûtim* ‚zu einem Kompagniegeschäft‘ pag. 51, Note *e*; ebenso, verbal: ‚zum Verborgen‘ *ana ḳiptim* pag. 58 zu Zeile 6 [nach MÜLLER].

Digitized by Google

MÜLLER *bâb* (= ‚Schaden, Verlust', wie SCHORR, pag. 52 f. richtig annimmt) *šiḳil 10* usf. ergänzt werden kann, wie Z. 16 *ša Ardu ù Sinimgurannima* beweist, zusammengehalten mit den parallelen Zeilen 17—20.

Recht bösartig nimmt sich das Gerichtsprotokoll **Nr. 39** aus. Die ebenso umsichtige als philologisch genaue Interpretation des Textes durch SCHORR hat aber MÜLLER durch Erhellung des inneren Zusammenhanges der einzelnen dort angeführten Tatsachen ergänzt und abgeschlossen. Diese wurde wohl hauptsächlich ermöglicht durch die Erklärung MÜLLERS von *mîšaram šakânu* als ‚ein Gnaden- (*moratorium*) dekret erlassen' (pag. 58 f.) und *mašâḫu* ‚sich durch eigenmächtige Exekution am Schuldner schadlos halten' (pag. 60, vom Gläubiger gebraucht, wie *madâdu* vom Schuldner). Es handelt sich um eine Rechtfertigungsaussage eines gewissen Iluni (Z. 43), der angeklagt war, sich am Getreidedepôt seines Schuldners Varad-Sin eigenmächtig vergriffen zu haben, und nun die Schuld auf seinen Mitgläubiger Gimillum abzuwälzen versuchte. Was dieser Darstellung vorangeht und (pag. 57, 1) vom Rechtsgeschäfte dieser drei untereinander und implicite mit Marduk-mušalim berichtet wird, das sind sozusagen die ‚Vorakten'. Ich stelle mir dieses komplizierte Rechtsverhältnis der vier Personen auf Grund der SCHORR-MÜLLERschen Interpretation so vor: Die eigentlichen Kontrahenten sind Marduk-mušâlim als Gläubiger, Varad-Sin als Schuldner von 60 Gur Getreide; als Vermittler oder Vertreter für den Gläubiger oder Warengeber Marduk-mušalim tritt sein Agent Gimillum auf, während Iluni dem Varad-Sin die 60 Gur besorgen soll.[1] Daher

[1] ‚Im Auftrag des Ilûni' *ana gabî Iluni* (heißt es Z. 4) ‚hat Gimillum, Agent des Marduk-mušâlim, 60 Gur Getreide für Varad-Sin . . . genommen'. D. h. Ilûni hat dem Gimillum das Geschäft mit Varad-Sin gebracht; Gimillum konnte und durfte als Agent oder Prokurist des Marduk-mušalim keine Geschäfte auf eigene Rechnung machen; und so gab er sie an seinen Chef ab. Meinen Interpelationsversuch von Nr. 49 gebe ich unter dem Vorbehalte, daß die in der besprochenen Schrift mitgeteilte Übersetzung derselben richtig ist, woran mir allerdings, besonders nach einem brieflichen Gedankenaustausch mit D. H. MÜLLER, Zweifel aufgestiegen sind.


Digitized by Google

ist es begreiflich (gegen Schorr pag. 58 zu Z. 1—6 am Ende) ‚daß Varad-Sin selbst eine Empfangsbestätigung über 60 Gur bei Marduk-mušâlim hinterlegt (Z. 40)‘. Daher ist es aber auch begreiflich, daß Gimillum und Iluni zu Varad-Sin sagen (Z. 13) ‚für das Getreide, welches wir dir gegeben haben, bist du verantwortlich‘. Wie man nämlich aus den weiteren Protokollausführungen ersieht, haften die Vermittler Gimillum und Iluni mit je 30 Gur dem Marduk-mušâlim. Da Iluni inzwischen durch Zahlung von 30 Gur (Z. 37) an Marduk-mušalim seiner Haftung nachgekommen ist, erlischt sein (Ilunis) Anspruch an Varad-Sin (s. o. zu Z. 13). Diese **30** Gur, die Iluni an Marduk-mušalim abgeführt hat, (nicht aber sechzig, wie Schorr pag. 60 meint!) sind es, die sich Iluni eigenmächtig aus Varad-Sins Speicher geholt hat, und die den Anlaß zum Prozesse gegeben haben. Nach Schluß des Prozesses, bezw. Perfektionierung des Vergleiches schuldet also Varad-Sin dem Marduk-mušâlim nur mehr 30 Gur, für die Gimillum allein haftet. — Dieses Dokument beleuchtet eine Seite des Verhältnisses, das zwischen Großhändlern und Agenten bestand.

Im einzelnen möchte ich aus dieser interessanten Urkunde hervorheben: *zuḫârum* √סחר ‚Agent (Schorr), Prokurist‘ (Müller), *rîšam kâlu* ‚Bürgschaft leisten, verantwortlich sein‘ (Schorr); endlich die sehr ansprechende Lesung und Deutung, die Schorr für das zweite Jahr Ḫammurabis vorschlägt, als das Jahr, in welchem der König einen Gnadenakt (etwa Steuernachlaß) promulgiert hat. Steuernachlässe werden inschriftlich verewigt: vgl. Max van Berchem, *Inschr. aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* etc.,[1] pag. 9. 27. 30.

Eine Fülle richtiger Beobachtungen und feiner Vorschläge zur Terminologie und sachlichen Erklärung der Urkunden bergen auch die Nachträge und Berichtigungen. — Zu **Nr. 10**, 10 ist aber die Gleichung دالية, ܕܠܝܬܐ, דלית *zinîtum* doch nicht ‚lautgesetzlich‘. Was man für gewöhnlich unter einem Lautgesetze versteht, würde die Entsprechung ز, ܙ, ז, *z* oder ذ, ܕ, ד, *z* fordern. Auch könnte bei

[1] *Beiträge zur Assyriol. u. semit. Sprachw.* VII, 1. 1909.

Sonorendissimilation durch Zischlaute[1] höchstens $l > n$ vorliegen, nicht umgekehrt, wie SCHORR annimmt. (Vgl. ليث, לֵיתָא, ליש > *nêšu*.) Arabisches دالية etc. gehört übrigens zur Radix دلو (vgl. دَلْوٌ ، دَلَّى) und ihr entspricht lautgesetzlich assyr. *dalû*, *dultu*, *dilûtu*; s. DELITZSCH, *HWB* 218*a*.

Mit ganz besonderem Danke sei des Wörterverzeichnisses gedacht, pag. 69—88. Es erstreckt sich auf alle 119 von RANKE edierten Urkunden und enthält auch die ideographisch geschriebenen Wörter; ferner des Urkundenregisters, das gleichfalls alle Nummern der RANKEschen Edition umfaßt. Da 19 davon durch RANKE selbst, 46 von SCHORR bearbeitet vorliegen,[2] ist mehr als die Hälfte der 119 Urkunden nunmehr der rechtshistorischen Forschung zugänglich. — SCHORR selbst gebührt aber unser aller Dank für diesen seinen neuen gediegensten Beitrag zur Erforschung des altbabylonischen Rechtslebens.

Graz. N. RHODOKANAKIS.

M. J. É. GAUTIER: *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire sous la direction de M. É. CHASSINAT. Tome XXVI. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1908).

Während die bisherigen Urkundensammlungen des British Museum, des Berliner Vorderasiatischen Museums und der Pennsylvania-Universität von Tempelarchiven in Sippar, Nippur und Tell-Sifr stammen, erhalten wir in der vorliegenden Publikation zum erstenmal eine Sammlung von Urkunden eines einzelnen privaten Familienarchivs aus altbabylonischer Zeit. Es ist allerdings ein bescheidenes Archiv — zusammen 67 Urkunden — einer Kaufmanns-

[1] BROCKELMANN, *Grundr.*, pag. 231, 3. n. ε.

[2] 41 in der vorliegenden Publikation, fünf im *Anzeiger der Akad. d. Wiss. in Krakau* (phil.-hist. Kl.), Juni—Juli 1907, S. 87—103.


Digitized by Google

familie aus Dilbat, einer kleinen Stadt südlich von Babylon, und darf nicht etwa mit dem Archiv der großen Handelsfirma Murašû-Söhne in Nippur aus persischer Zeit verglichen werden.

Das Archivmaterial erstreckt sich auf einen Zeitraum von drei Generationen; der Gründer der Familie Idin-Lagamal beginnt seine Geschäftstätigkeit noch unter der Regierung des Sumu-abu, entwickelt sie aber hauptsächlich unter Sumula-ilum. Sein Sohn und Erbe Nâḫilum vermehrt das Familienvermögen durch allerlei glückliche Unternehmungen unter Zâbium und Sin-umballiṭ. Doch bald wendet sich das Glück von seinem Sohn Ḫuzalum, der unter Ḫammurabi lebt und wirkt, und mit dem das Archiv abbricht.

Der Herausgeber bietet in seiner schönen Publikation 67 Urkunden in Kopie (Autographie) Umschrift, Übersetzung und Kommentar, und zwar so, daß an jeden Text sich die Umschrift, Übersetzung und die Anmerkungen unmittelbar anschließen, was die Benützung sehr erleichtert.

In einer ausführlichen Einleitung erörtert der Verfasser allerlei Fragen, die sich aus dem Material ergeben. Die Lage von Dilbat zu bestimmen, ermöglicht die Erwähnung des an diesem Orte vorbeifließenden Kanals Araḫtum in einem der Kontrakte (Nr. 3). Da wir sonst positiv wissen, daß er östlich vom Euphrat in der Nähe von Babylon floß, so muß Dilbat zwischen diesem Kanal und dem Euphrat, südlich von Babylon gelegen sein.

Dieses Ergebnis des Verfassers stimmt auch mit den sonstigen Daten, die wir über die Lage von Dilbat haben, überein.[1]

Der Hauptgott der Stadt war Uraš (IB), auf dessen Namen neben dem des regierenden Königs der Schwur geleistet wird. Seine ‚Gemahlin' Lagamal spielt keine besondere Rolle.

Die meisten Urkunden beziehen sich auf Geschäftstransaktionen, Haus- und Feldkauf, Miete, Pacht, doch kommen auch familienrechtliche Handlungen wie Erbteilung, Adoption vor und auch Prozesse.[2]

---

[1] Vgl. A. Ungnad, *Urkunden aus Dilbat* (Vorwort).

[2] Den einzelnen Urkunden hätte der Verfasser inhaltliche Überschriften geben sollen oder am Ende ein inhaltliches Register bieten.


Digitized by Google

In Typus und Spracheigentümlichkeiten schließen sich die Urkunden ganz an die von Sippar an, und nur geringe Abweichungen lassen sich aufweisen.[1]

Es folgt dann eine inhaltliche, systematische Übersicht über die Urkunden. Leider ist die Beleuchtung der rechtlichen Momente wegen des Mißverständnisses mancher Kontrakte im einzelnen oft eine unrichtige, wie weiter zu ersehen ist. Nach einer kurzen Erörterung der in den Urkunden vorkommenden Eigennamen schließt die Einleitung mit einer Zusammenstellung der Jahresdaten, die zum Teil erlauben, frühere Lücken auszufüllen, zum Teil aber andere Bezeichnungen aufweisen als die früheren Datenlisten. Der Bearbeitung der Texte folgt eine Liste der Eigennamen.

Und nun zu den einzelnen Urkunden, die viel Interessantes bieten.

Nr. 1.[2] Beachtenswert in diesem Kaufvertrag, wie in einigen anderen dieser Sammlung (Nr. 3, 4, 9, 11, 15) ist, daß im Gegensatz zu den Urkunden derselben Kategorie in Sippar,[3] Nippur und Tell-Sifr das Schema zuerst die Zahlung des vollen Kaufpreises und dann erst die Kaufhandlung selbst erwähnt.[4] Bemerkenswert ist ferner, daß schon in diesem Vertrag, der aus der Zeit des Sumu-abum stammt, der Kaufpreis ausdrücklich genannt ist, während sonst in den Urkunden anderer babylonischer Städte die ausdrückliche Preisnennung erst in den Urkunden aus der Zeit Zâbums anzutreffen ist, bis dahin aber die Formel ganz allgemein ‚den vollen Preis hat er bezahlt' lautet.

Nr. 2. Das Verständnis des Inhaltes erschließt der Ausdruck *ni-ba-aḫ-šú* Rev. Z. 1, dessen Sinn (‚Abfindung') UNGNAD in der *Oriental. Literaturzeitung* 1909 Sp. 480 festgestellt hat.

Obv. Z. 2. Das zweite Zeichen ist wohl *ḲAR* = *ugarum*.

---

[1] Im Schriftduktus erinnern die Urkunden sehr an die von FRIEDRICH edierten Urkunden von Sippar, nur daß sie sorgfältiger geschrieben sind.

[2] Ich ziehe die arabischen Ziffern den römischen des Herausgebers vor.

[3] Vgl. M. SCHORR, *Altbabyl. Rechtsurkunden* I (= *AR* I) S. 32.

[4] Das gewöhnliche Schema bieten Nr. 12, 18, 19, 20, 22, 23.



Rev. 11. *an-nu-u-so* Gautier! — ist nicht zu sehen, gibt auch gar keinen Sinn.

Nr. 6. Obv. 6: *ana eḳlim šadâdim.* — Die Zeile ist im Zusammenhang mit Z. 9 Obv. *ana tiriṣ eḳlišu* lehrreich für die Bedeutung von *šadâdu* in den Feldpachturkunden. Es kann nur eine Feldarbeit, am besten ‚eggen‘ (= hebr. שדד) bezeichnen, wie früher allgemein angenommen wurde. Dagegen scheitert an dieser Stelle die von Ungnad an allen Stellen in den Feldpachtverträgen supponierte Bedeutung ‚abrechnen‘ (?).[1]

Rand 1—Rev. 3. Vgl. zur Bedeutung der Klausel weiter die Anmerkung zu Nr. 36, Obv. 6—7.

Rev. 2—3. *la-a tu-ru-ma la-a ba-ga-ru-ú.* Die Kontraktion aus *lâ itûrû-ma lâ ibagarû* ist charakteristisch für die Volkssprache. Die Übersetzung ‚pas de retour, pas de contestation‘ ist sprachlich ungenau. — Rev. 4 lies: *ba-ag-ri.*

Nr. 7. Auch in den Pachtverträgen wird — wie aus dieser Urkunde ersichtlich — zuerst die Höhe des Pachtschillings und dann erst die Pachthandlung selbst erwähnt, abweichend vom Schema ähnlicher Urkunden aus anderen Städten.

Obv. Z. 3 lies *GUN* (nicht *GU-UN*).

Nr. 10. Die Nennung der früheren Besitzer ist auch sonst in Kaufverträgen nicht selten.[2] Sie sollte den letzten Besitzer gegen eventuelle Revindikationen seitens dritter Personen schützen.

Obv. 6. *ḪA.LA.BA* ist der gewöhnliche sumerische Rechtsterminus für *zittum* in den Urkunden aus Nippur und aus Südbabylonien. — Obv. 14 lies $^2/_3$ (nicht $^1/_2$).

Rand Z. 2 lies: [*i*]-*ba-ga*-[*ru*].

Rev. 3 lies: *ilEn-lil-ilu-šú,* 6: *ga-mil.*

Nr. 12. Obv. 2—4. Die Deutung Gautiers ist ganz unrichtig, auch die Lesung zum Teil verfehlt. Lies: *iš-tu ga-ga-ar ši-ip-ka-at ṭiṭṭi* (*IM*) *ša labân libnâte* (*ŠEG.GAB*) *ḫa-ar-zu-ú* (so!) ‚nachdem[3] der

[1] Vgl. Kohler-Ungnad, *Hammurabis Gesetz* III, Nr. 597 ff.

[2] Vgl. Kohler-Ungnad III, Nr. 246, 301, 318.

[3] Auf die konjunktive Bedeutung von *ištu* weist die Endung *-u* im Verbum hin.


Digitized by Google

Boden als Aufschüttungsplatz für Lehm zur Ziegelverfertigung bestimmt wurde'. Der ganze Satz ist dann als Parenthese zu fassen. *RI.BA.NA* ,eine Mittelwand (ist vorhanden ?)'.

Obv. 6, 8 lies: *A-lí-tu-ku-ul-ti* ,Meine Stadt ist meine Hilfe'. Die mit *alî* zusammengesetzten Eigennamen sind ziemlich häufig.

Nr. 13. Diese Urkunde hat GAUTIER so im einzelnen wie im ganzen — vgl. die Inhaltsangabe auf S. 11 der Einleitung — völlig mißverstanden, trotz der richtigen Lesung des Textes. Da der Inhalt auch sonst sehr lehrreich ist, lasse ich hier den Text in Umschrift und Übersetzung folgen:

1 *Bîtam*^{am} *šá Na-ḫi-ilum* 2 *itti Avêl-Ma-tum i-šá-mu* 3 | *Avêl-Ma-tum* 4 *ip*(!)*-ku-ur-šú-ma* 5 | *Avêl-Ma-tum šakkanak*[1] *Bâbili*$^{[ki]}$ 6 *im-ḫu-ur-ma* 7 *di-nam ú-šá-ḫi-iz-zu-nu-ti-ma* 8 *iṣ-ra-at šá* ^{il}*Uraš a-na bîtim*^{im} 9 *ir-du-ú-ma* 10 *bîtam*^{am} *ú-sa-an-ni-ku-ma* 11 *1 SAR bîtum i-te-ir-ma* 12 *a-na gir-ri-it bîtim*^{im} 13 *e-zu-ub pî*(*KA*) *dub-bi-šú pa-ni-i-*[*im*][2] 14 *4 šiḳil kaspim* | *Na-ḫi-ilum* 15 *ana Avêl-Ma-tum iš-ku-ul* 16 *ana mâtêma*[3] | *Avêl-Ma-tum* 17 *la i-tu-úr-ru-ma* Rev. 1 *la i-ba-ag-ga-ru* 2 *nîš* ^{il}*Uraš ù A-pil-*^{il}*Sín* 3 *itma*[4] (sing.).

Übersetzung.

Nachdem (wegen) des Hauses, welches Nâḫilum von Avêl-Matum gekauft hatte, Avêl-Matum geklagt, 5 er (Avêl-Matum) zum Gouverneur von Babylon gekommen war; nachdem dieser ihnen Prozeßverfahren gewährt, man die Grundrisse des Uraš (Katasters) ins Haus gebracht, 10 das Haus nachgeprüft; nachdem ein SAR Hausgrund überschüssig war, hat wegen der Überziehung des Hausgrundes, abgesehen vom Inhalt des früheren (Kauf)vertrages, vier Sekel Silber Nâḫilum 15 dem Avêl-Matum bezahlt.

Indem Avêl-Matum (das Urteil) nicht anficht, wird er in Zukunft nicht klagen.

Bei Uraš und Apil-Sin hat er geschworen.

---

[1] *NER.ARAD.*

[2] So nach den deutlichen Spuren.

[3] *UKUR.ŠÛ.*

[4] *IN.PÁD.*

Digitized by Google

Inhalt: Avêl-Matum erhebt eine Anfechtungsklage gegen Nâḫilum wegen eines diesem verkauften Hauses. Der Richter, der Gouverneur von Babylon, läßt den im Tempelkataster aufbewahrten Grundriß an Ort und Stelle bringen; die Hausgrundfläche wird nachgeprüft, wobei es sich herausstellt, daß der Käufer (Nâḫilum) wirklich um ein SAR Grundfläche mehr sich angeeignet hat. Demgemäß hat er auch außer dem früheren Kaufpreis noch eine Zugabe von 4 Sekel an den Verkäufer zu zahlen.

Die Urkunde bietet ein schönes Pendant zum Prozeß *CT* II 45 [1] und bestätigt in vollkommener Weise die von mir dort gegebene Interpretation. Auch dort wird mit Hilfe des Katasters die Angelegenheit geprüft, wobei es sich aber herausstellt, daß der Verkäufer ein Stück Hausgrund abgezwickt und den Käufer übervorteilt hat. Er muß nicht nur das fehlende Stück ersetzen, sondern auch eine Strafe erleiden.

Gautier zieht auch jene Urkunde heran, anstatt aber, basirend auf meiner Interpretation, sie in richtiger Weise auch für das Verständnis des vorliegenden Prozesses zu verwerten, sucht er meine Deutung mit nichtssagenden Argumenten zu bekämpfen, woraus sich natürlich eine ganz verfehlte Erklärung auch des vorliegenden Textes ergibt.

Obv. 8. *iṣ-ra-at.* Stat. constr. (Plural?) von *eṣirtu* ‚Bild' hier ‚Grundriß, Plan'.

Obv. 10. Zu *sanâḳu* ‚prüfen' vgl. *AR* I, S. 81.

Obv. 12. *girrit bîtim. garâru* kann hier nur den Sinn ‚an sich ziehen, schleppen' haben, wie جَرَّ im Arabischen, *girritu* somit ‚das Herüberziehen (des Flächenmaßes)'.

Nr. 14. Die ganz einfache Urkunde hat Gautier zwar richtig übersetzt, allein den Inhalt auf S. 12 der Einleitung ganz mißverständlich wiedergegeben.

Es handelt sich um die Freilassung einer Sklavin durch Adoption. Sie wird zugleich an einen freien Mann verheiratet. Die Klausel

[1] Vgl. M. Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden* I, Nr. 28.



Obv. 7—10 besagt einfach, daß weder der Mann noch dessen (zukünftige?) Kinder die Freilassung anfechten dürfen.

Daß es sich um Freilassung handelt, hätte GAUTIER schon aus dem Zusatz *MU.NI.IM* (Obv. 1) ersehen müssen, der nur bei Sklaven vorkommt. Obv. 1—2 ist demgemäß und dem für diese Kategorie der Verträge giltigen Schema nach zu übersetzen: (Eine gewisse) *Salâtum* mit Namen ist die Tochter des *Nâḫilum*.

Analoga zu dieser Urkunde sind *AR* I, Nr. 2 und Nr. 77. Es zeigt sich hier wiederum, wie wichtig es ist, für das Verständnis des rechtlichen Inhaltes das Schema der Urkunde zu berücksichtigen,[1] und wie irreführend die Nichtbeachtung derselben sein kann.

Nr. 15. Obv. 2 lies: *iṣ kisallum* (nicht *ki-sa-lu*).

Nr. 17. Obv. 8 lies: *šá maḫ-ri-šú-nu-ú*. Zum Zeichen *maḫ* vgl. Nr. 41, Rev. 4. Zum Schema der Protokolle vgl. *AR* I S. 47.

Nr. 19. Obv. 1 lies: *šá bâb (KÁ) ilUraš*, ebenso Obv. 4. Damit entfallen GAUTIERS Ausführungen auf S. 5 der Einleitung.

Obv. 7. *itti ilSín-mu-šá-lim*. Die Zeile ist bei G. in der Umschrift und Übersetzung übersehen worden.

Nr. 20. Obv. 9 lies: *ŠÁM.BI.ŠÛ* = *ana šîmišu*.

Rev. 8 lies: *Mi-lik* (nicht *Milik*). Es stören sehr oft die Flüchtigkeiten in der Umschrift.

Nr. 21. Das Verständnis dieser Urkunde hat UNGNAD in der *Oriental. Literaturzeitung* 1909 Sp. 480 erschlossen.

Nr. 25. Rand, links 2 lies: *uš-ta-bi-lu* ,sie haben einander übertragen' III[2] von *apâlu*. Zum Zeichen *lu* vgl. Nr. 33, Obv. 10 (vorletztes Zeichen).

Rev. 6 wird wohl eher: *i-pa-ga* (!)-*ru-ú* zu lesen sein, da *pašâru* im Sinne ,klagen' nirgends vorkommt.

Nr. 27. Rev. 1 *igamar-ma* ,wenn er (scil. der Besitzer) fertig ist'. — Rev. 6 lies: *i-zu-uz-zu*.

Nr. 28. Obv. 6 *NAM.KASAR.ŠÛ* = *ana kiṣrim*.

---

[1] Vgl. auch *AR* II, Nr. 11.

Digitized by Google

Nr. 30. Obv. 12 lies: *i-li-i-ú-šú-nu-ti* ‚sie haben sie besiegt‘ √לאה, vgl. *AR* I, Nr. 9, 8. Z. 13 ist Dittographie.

Nr. 32. Obv. 2 lies: *A-vi-il-ilim* (*pi* wird immer mit dem Zeichen *bi* geschrieben).

Die von Gautier S. 12 der Einleitung gegebene Interpretation ist — trotz der richtigen Übersetzung — ganz verfehlt. Es liegt wohl eine Schuldüberweisung vor. *Nâḫilum* hat vom Hof, in der Agentur des *Avêl-ilim*, 30 Sekel geborgt, und sie weiter an *Makkûr* (*NIG.GA*) *Nannar* gegeben. Dieser hat das Darlehen unmittelbar dem Hofe zurückzuerstatten, am Tage, da es abverlangt wird.

Obv. 8. *ûm* ^um^ *ḫi-im-za-tim*. G. übersetzt ‚au jour de l'épreuve‘, d. h. ‚le jour pénible du règlement‘. Das Wort kommt auch *CT* II 22, 5 (= *AR* I, Nr. 70), wo ich es mit ‚Streitsache‘ wiedergegeben und mit arab. خُصُومَة ‚Prozeß‘ zusammengestellt habe.[1]

Vielleicht darf man hier ‚am Tage der Auseinandersetzung‘ übertragen, scil. zwischen Gläubiger und Schuldner. Gautiers Erklärung dürfte kaum befriedigen.

Nr. 33. Wegen unrichtiger Lesung und Übersetzung der charakteristischen Zeilen (Obv. 11—12) hat G. den Inhalt (Einleitung, S. 12) mißverstanden. Zugleich bietet die Urkunde wiederum ein Schulbeispiel für die Wichtigkeit der Beachtung des Schemas. Es ist nötig, die Urkunde hier nochmals richtig zu übersetzen:

[1] *Nâḫilum, TU. TU-nâṣir, Bikkija, Sin-muballiṭ* [5] *Makkûr-Nannar* und *Rîbatum*, seine (!) Schwester, sind die Kinder des *Manum-šuklul*.

Feld, Haus, Garten, Mobilar — den Nachlaß [10] des *Manum-šuklul* werden sie erben (so!).

Gegen (so!) den Nachlaß des *Manum-šuklul* soll niemand etwas anhaben. (Er gehört) dem *Nâḫilum, TU.TU-nâṣir, Bikkija, Sin-muballiṭ, Makkûr-Nannar* und seiner Schwester *Rîbatum*.

Die Urkunde enthält eine Adoption von freien Personen, denen der Adoptivvater sein ganzes Vermögen testiert. (Vgl. auch Nr. 41.) Das charakteristische Merkmal im Formular dieser Urkundengattung

---

[1] Nach Barth, *Beiträge zur Erklärung des Jesajas* 28 gehört auch hebr. עֲצֻמֹת Jes. 41, 21 zu arab. خَصْم.


Digitized by Google

ist der Rechtsterminus *varkâte ridû*,[1] neben der Adoptionsformel. Vgl. *AR* I, S. 58.

Obv. 1—6. *Nâḫilum, TU.TU-nâṣir* und *Makkûr-Nannar* sind ohne Zweifel identisch mit den gleichnamigen Kindern des *Idin-Lagamal*, vielleicht sind auch die übrigen Adoptierten ihre Geschwister. Es liegt also keine Koïnzidenz von verschiedenen Namensträgern vor, wie GAUTIER meint (Einl., S. 15 unten). Wahrscheinlich dürfte die Adoption nach dem Tode des *Idin-Lagamal* erfolgt sein; der Adoptivvater war wohl ein Verwandter des Verstorbenen und nahm die Waisen an Kindesstatt an.

Obv. 8—10. Der Nachlaß ist hier ganz allgemein formuliert, während er sonst gewöhnlich im einzelnen spezifiziert wird. Vgl. *AR* I, S. 59 (Punkt 2 des Schemas).

Obv. 11 lies: *e-ri-du-u* (Präs.). *varkâte ridû* ‚den Nachlaß erben'. Damit entfallen GAUTIERS Vermutungen auf S. 13 der Einleitung.

Obv. 12 lies: *e-li* (nicht *ṣab-tu*, was gar keinen Sinn gibt). Das zweite Zeichen ist wahrscheinlich aus *li* verlesen; die Zeichen *li* und *tu* fallen übrigens oft in dieser Zeit zusammen. Die Lesung *e-li* erfordert unbedingt die syntaktische Verbindung mit *išû* (Rand 2).

Nr. 35. Obv. 3 lies (vielleicht): Ɏ [*Na*]-*ḫi-lum* (?) *ip*(!)-*ku-r*[*u*].

Obv. 4 vielleicht zu ergänzen *i*-[*mu-ru-ma*].

Nr. 36. Obv. 6—7. *lîtir limṭi ana Nâḫilim-ma* ‚Wenn mehr oder weniger (als 1 *SAR*), so ist es zu Gunsten (resp. zu Lasten) nur des *Naḫilum*' (des Käufers).

Die Klausel ist juristisch beachtenswert. Sie soll den Verkäufer gegen einen Anfechtungsprozeß seitens des Käufers schützen, aber auch umgekehrt, wie der Prozeß Nr. 13 zeigt. Ebenso wird die Klausel Nr. 6 (Rand 1—Rev. 3) zu fassen sein: *eḳlum šá pî kunûkišu lîtir limti lâ-târû-ma lâ-bagarû* ‚Feld(größe) — gemäß der Angabe seines (Kauf)vertrages; wenn mehr oder weniger, werden sie, indem sie nicht anfechten, nicht klagen'. Der Kauf wird in Nr. 6 bloß erwähnt.

[1] Gewöhnlich so formuliert: *X rîdi varkâtišu/a* (scil. *ša*) *Y* ‚X ist der Erbe des Nachlasses des (der) Y'.



Digitized by Google

Rev. 9. Die mit (*amil*) *Dilbat KI-ZUN* umschriebene Zeile fehlt in der Autographie (! !).

Nr. 39. Die Urkunde enthält einen Vertrag über Teilpacht.

Rev. 6—7 lies: *a-na šattim 1 kam -šú a-na šá-lu-uš UD.EBUR. ŠÛ ša-lu-uš-tam.*

Rev. 9 lies: *i-ma-ku-uš(s)* ‚wird er (als Pachtschilling) erheben'. Vgl. zu *makâsu* Ungnad, *Deutsche Literaturzeitung* Nr. 1909, Sp. 2774.

Nr. 41. Auch diese Urkunde hat der Herausgeber wegen unrichtiger Lesung und Deutung ganz mißverstanden (Einleitung, S. 12).

Es liegt — ähnlich wie Nr. 33 — ein Adoptivakt, betreffend eine freie Person, vor.

Rev. 4—12 ist zu übersetzen: ‚(Dies sind) die Zeugen (l. [*ši*]-*bu-ú*), vor welchen *Šalurtum*, die Tochter des *Ikûn-pî-Uraš* die *Šât-Uraš* in Kindschaft genommen hat. Den Nachlass (*EGIR*) der *Šalurtum,* so viel vorhanden ist, wird *Šât-Uraš* erben' (so!).

Rev. 8. *NAM.DUMU.NI ŠÚ.BA.AN.TI* ist die gewöhnliche sumerische Adoptionsformel, der semitisch *ana mârûtim ilḳi* entspricht. Vgl. z. B. *AR* i, Nr. 72 *a*, 11.

Rev. 12 lies *e-ri-id-di* ‚sie wird erben', vgl. oben Anmerk. zu Nr. 33, 11. — Was daher G. in der Einleitung S. 7 und in der Anmerkung zur vorliegenden Urkunde über den angeblichen Wert *SA* des Zeichens *DI* in dieser Zeit ausführt, ist gegenstandslos.

Nr. 44. Die Umschrift von Rev. 1—4 ist sehr problematisch.

Nr. 45. Die Urkunde ist deshalb interessant, weil sie neben *VS* vii 92[1] das einzige Beispiel für Tiermiete ist. Der jährliche Mietzins stimmt ganz mit dem Tarif des § 243 des Kodex Ḫam. überein. — Wenn die Autographie und Umschrift Rev. 2—5 richtig ist, so kann die Übersetzung nur lauten: ‚An Stelle des *Ubar-Šamaš*, des Wahrsagers, wird *X*[2] sein Haupt halten.'[3] — Bürgschaft bei Miete kommt noch an drei Stellen bei Personenmiete vor,[4] doch überall

[1] Vgl. Kohler-Ungnad, *Das Gesetz Ḫammurabis* iii, Nr. 534.

[2] Gautier: *Ša-u-ru* (?!).

[3] D. h. für den Mieter bürgen.

[4] Vgl. Kohler-Ungnad iii, Nr. 539, 551; 567.

Digitized by Google

wird für den Eintritt des Mietlings gebürgt. — Zur Redensart *ḳaḳḳadam kâlu* ‚das Haupt jemandes halten, bürgen' vgl. *mukîl ḳaḳḳadišu* ‚Bürge' (MEISSNER, *Beiträge zum altbab. Privatrecht*, Nr. 61), ferner Nr. 51, Rev. 2—3 bei GAUTIER.

Nr. 49. Obv. 1 *i-ni-it. inîtum* wahrscheinlich ‚Rate, Teilzahlung', vgl. UNGNAD, *Untersuchungen zu den . . . Urkunden aus Dilbat*, S. 57.

Nr. 50. Obv. 1 lies: *1 i-ni-it 180 + 30 še'um* ‚1 Rate à Konto der 210 *ḲA* Getreide'.

Nr. 51. Obv. 2 lies: *ṣiptam kênam uṣâp* (*MAŠ.GI.NA DAḪ.ḪE.DAM*).

Linker Rand 2: *kaspam ù MAŠ.BI.*

Rev. 2—3: *ga-ga-zu ilNin-ib ú-ka-al* ‚sein[1] Haupt wird *Ninib* tragen', d. h. der Ninibtempel bürgt für den Schuldner. Vgl. Anmerkung zu Nr. 45.

Rev. 4 lies *Šar-rum.*

Nr. 52. Obv. 1 lies: *1 bît ru-uk-bu-um* ‚eine Scheune' (nicht ‚Wagen').

Obv. 3 lies: *LUGAL = bêl* ‚Besitzer'. — Linker Rand 2 ergänze: [*KA.SAR*].

Nr. 55. Obv. 2: *kasap 1 i-ni-tim* (?) ‚das Geld einer Ratenzahlung'.

Rev. 1—2: *KI.LAM* (?) *AL.GUB.A*[2] — *1 i-ni-tam i-na-*[*di-in*] ‚wird er nach dem laufenden Kurse eine Ratenzahlung geben'.

Nr. 57. Obv. 2 lies: *ina ḳât* ‚aus der Hand des . . .'.

Nr. 58. Obv. 6 lies wohl: *Varad-ilNIN.ŠAḪ* (*Ilabrat*).

Nr. 65. Rev. 6 lies: [*M*]*i-šá-rum-ḫa-ṣi-ir*; vgl. den Namen *Mîšarum-bani* in RANKES *Personal Names* s. v.

Nr. 67. Obv. 6 *zuḫârum* ‚Agent, Prokurist', vgl. meine *AR* II, Nr. 39, 2 (auch ibid. S. 58).

Obv. 8. *la-a tu-ša-da-a.* G. übersetzt wohl richtig, dem Zusammenhang nach ‚tu ne permettras pas', doch leuchtet die Ablei-

[1] Scil. des Schuldners.

[2] = *maḫîrn illaku.* Vgl. BRÜNNOW, Nr. 4871.


Digitized by Google

tung von *adû* ,tenir' (?) keineswegs ein. Eher könnte man *naṭû* III[1] ,Geneigtheit zeigen, erlauben' heranziehen.

Rev. 1. *ma-na-ḫa-ti-šu li-ri-iš* ,seine Auslagen möge er verlangen'. Der Zusammenhang mit dem ganzen Briefe bleibt allerdings dunkel. Gautier führt nun alle Belegstellen für *mânaḫtum*, von denen die meisten von mir bereits herangezogen wurden,[1] an, indem er aus ihnen den Schluß zu ziehen sucht, daß *mânaḫtum* — gegen meine von ihm erwähnte Aufstellung — überall irgend ein kleines Gebäude bedeuten kann. ,*Bîtu* designe une propriété urbaine, maison et dépendance, et de même que le champ et le verger, la maison pouvait avoir son *manaḫtu*, que je considère comme une construction légère, faite de claies de roseaux et de nattes; c'était le logement des colons, la remise pour les instruments agricoles.'

Ich halte meine Erklärung[2] von *mânaḫtum* ,Kosten, Auslagen' an allen Stellen in den Rechtsurkunden aufrecht. Ich habe aber auch schon *AR* I, S. 154 festgestellt, daß es auch ein zweites *ma-nâḫtum* √נוח ,Ruheort, Niederlassung' gibt, das nur an den ersten zwei von G. herangezogenen Stellen paßt.

Die Publikation Gautiers ist als Vermehrung des Quellenmaterials gewiß mit Dank zu begrüssen. Die Texte sind sorgfältig autographiert; weniger befriedigend ist die Bearbeitung, besonders was die juristische Erfassung des Inhaltes betrifft. Eine Vertiefung in andere ihm vorliegende Bearbeitungen juristischer Texte aus derselben Zeit hätte ihn vor manchem Mißgriff bewahrt.

6. März 1910. M. Schorr.

---

[1] Vgl. *AR* I, S. 152, ferner *Bulletin de l'Academie de Cracovie* 1907, S. 102—103.

[2] Sie wurde auch von Ungnad in seiner Übersetzung l. c. an allen Stellen akzeptiert.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen.

Vertia; eine Bezeichnung der Jainas. — Oben 16, 208, Anm. 1 habe ich beiläufig erwähnt, daß bei DELLA VALLE eine indische Sekte namens Vertia vorkommt, und daß EDWARD GREY in seiner Ausgabe der alten englischen Übersetzung von DELLA VALLES *Reisen in Indien,* London 1892, S. 104, diese Vertias mit den Vaiṣṇavas identifiziert hat. Gründe für diese Identifikation hat GREY nicht angegeben. Ich habe dagegen behauptet, daß unter den Vertias ohne jeden Zweifel Jainas zu verstehen sind, da DELLA VALLE als Haupteigentümlichkeit der Vertias hervorhebt, daß sie sich, im Gegensatz zu anderen Indern, das Haupt scheren.[1] Ich habe jedoch unterlassen zu bemerken, daß sich die Bezeichnung Vertia (oder Vertea, Vartia, Vartea) auch sonst findet; ich hätte mich auch über die Herkunft des Namens Vertia äußern sollen. Beides will ich hier nachholen. Die Zeugnisse, die ich für das Vorkommen des jetzt fast verschollenen Ausdrucks Vertia beizubringen vermag, stammen sämtlich aus dem ausgehenden 16. und aus dem 17. Jahrhundert. Der älteste Zeuge, den ich kenne, ist der Jesuitenmissionar E. PINHEIRO (PINNERUS), einer von den drei Missionaren, die im Jahre 1594 von Goa aus an den Hof des Kaisers Akbar nach Lahor gesandt wurden. PINHEIRO ist vielleicht der erste Europäer, der genauere Nach-

[1] Von einem Tempel in der Nähe von Cambaia sagt DELLA VALLE (II, 560 ed. GANCIA): È questo tempio di quella schiatta d'Indiani que si radon la testa (cosi inusitata agli altri, che anzi portano quasi tutti capelli lunghi come le donne), e si chiamano questi tali Vertià.

Digitized by Google

richten über die Jainas gegeben hat.[1] Er bezeichnet sie in einem Briefe, der aus Cambaia datiert und nur in einem Auszuge erhalten ist, mit dem Namen Verteas (Nom. plur.; Degunt Verteas, religiosorum instar simul in congregatione, et cum eorum aedes ingrederer, erant numero fere quinquaginta. Cf. Jo. BAPT. PERUSCHI, *Historica relatio de potentissimi regis Mogor vita, moribus*, etc., Moguntiae 1598, fol. 21). In einem zweiten Briefe, datiert Lahor den 3. September 1595, gebraucht PINHEIRO den Plural Vertei. Vom Kaiser Akbar sagt er: 'Sequitur sectam Verteorum, qui more Religiosorum una vivunt in uno caetu, et crebras poenitentias agunt'; und dann weiter: 'Arbitrantur Vertei isti mundum ab omni aeternitate fuisse' (PERUSCHI, l. c., fol. 28). Ungefähr aus derselben Zeit wie die Nachrichten PINHEIROS stammt eine Notiz über die Vertias bei dem Padre FERNÃO GUERREIRO,[2] *Relação Annal das cousas da India dos annos 1606 e 1607*, liv. 3, cap. 12; mitgeteilt bei JOÃO DE BARROS, *Asia*, Dec. IV (Madrid 1615) S. 226 am unteren Rande des Blattes. Nach dieser Notiz gibt es vier Kasten in Cambaia: die Bramenes, Baneanes, Catheris und die Vices. Dann heißt es weiter: 'Tẽ tambem certo modo de religiosos que chamão Vertiàs, contrarios da seita dos Bramenes, os quaes andão cubertos com hũ panno branco, e não o podem lavar, nem tirar, sem primeiro se fazer em pedaços, sobre elle se assentão, ou no chão: vivem de esmola, e não podẽ guardar cousa algũa de hum dia para o outro.[3] O que com mais

[1] Vgl. oben Bd. 16, 34, n. 1. PINHEIROS Nachrichten über die Jainas sind ganz oder teilweise wiedergegeben worden von SAMUEL PURCHAS V ('Purchas his Pilgrimage'), London 1626, p. 541, von O. DAPPER, *Asia* S. 22, vgl. 248 (ohne Quellenangabe), von HUGH MURRAY, *Historical account of discoveries and travels in Asia* II, 94, von E. D. MACLAGAN, ‚The Jesuit Missions to the Emperor Akbar' (*Journ. of the As. Soc. of Bengal* 65, I; 1896), p. 70.

[2] M. MÜLLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien*, S. 32. E. D. MACLAGAN, l. c., p. 45 (‚These Relations are 'tirada das cartas dos mesmos padres' and they are first rate authorities'). Auf GUERREIROS Bericht beruht der Bericht über die 'sacerdotes llamados Vertias' bei MANUEL DE FARIA Y SOUSA, *Asia Portuguesa* I, 4, 5, 1 (Lisboa 1703, p. 298).

[3] 'Como los hijos de Israel en el desierto', fügt M. DE FARIA Y SOUSA hinzu. Vgl. *Exodus* 16, 19 ff.



cuidado procurão para sua salvação, he não matar cousa viva, e assi não consentẽ fazerense tanques, porque podem nelles morrer os peixes; e não accendẽ de noute candea por não morrer nella algũ bicho. Trazem todos nos mãos hũas vasouras compridas, para irem varredo o chão per onde passão, por não acertarem de pisar, ou matar com os pès algum bicho.' Den Hinweis auf dieses Zitat entnehme ich dem *Vocabulario Portuguez* von Raphael Bluteau s. v. Vertîas. Der Auszug aus der mir nicht zugänglichen Briefsammlung des Amador Rebello, den Bluteau s. v. Verteas gibt,[1] geht, wenn ich nicht irre, auf Pinheiro zurück.

Henry Lord, englischer Prediger in Sūrat von etwa 1624 bis 1629, unterscheidet im 10. Kapitel seiner Schrift *A Discovery of the Banian Religion* (1630) zwei Arten von Brahmanen: first, the more common Bramanes, of which there are a great number in India; or the more speciall, of which there be fewer; and these be called by the Banians, Verteas, by the Moores, Sevrahs.[2]

Der unbeschuhte Karmelit Philippus a SS. Trinitate schreibt in seinem *Itinerarium Orientale* vi, 5 (Lugduni 1649, p. 268): 'Sunt et alii religiosi dicti Verteas simul conuiuentes, vestibus albis induti, capite nudo, barba euulsa, valde pauperes, a mulieribus separati, qui calidam aquam bibunt, et incedentes scopant vicos, ne minima conterant animalia.'

Ausführlich spricht von den Vartias, d. h. den Jainas, Jean Thevenot in seiner *Reisebeschreibung* iii, 1, Kap. 36, am Schluß. Das Kapitel führt die Überschrift: 'De la Province de Lahors et des Vartias.' Eine kurze Erwähnung der Vartias auch im 13. und 47. Kapitel (Thevenot, *Voyages* iii, p. 72. 182—185. 246—247. Paris 1689).

---

[1] Bluteau zitiert: 'Amador Rebello, nas Cartas, que colligio', p. 54. Über Rebello vgl. De Backer, *Bibliothèque* ii, 510.

[2] Churchills *Collection of Voyages and Travels* vi (London 1752), p. 335. Der Originaldruck der 'Discovery' ist mir nicht zugänglich. Statt des Namens 'Sevrahs' hat die französische Übersetzung, Paris 1667: 'Scurahs'; ebenso auch O. Dapper (nach H. Lord; aber ohne Quellenangabe), *Asia*, S. 261. Über den Ausdruck 'Sevrah' spreche ich am Schluß dieses Artikels.



Die anonyme Schrift *Breve Relação das escrituras dos Gentios da India oriental, e dos seus costumes*[1] handelt im 36. Kapitel (Argumento em que se trata de huma Secta chamada Zainá[2] que ha 1200 annos se introduzio nesta gentilidade, e foi sua origem no Reino de Cambaia) von der Jainasekte. Hier heißt es auf S. 37, daß die Geistlichen oder Priester dieser Sekte Varteas genannt werden. Os ministros se chamão Varteás, e não são casados. Esta Seita he a que seguem os Banianes de Dio.

Dies sind die Zeugnisse, die mir jetzt zur Hand sind.[3] Es ergibt sich, daß die Jainas im 16. und 17. Jahrhundert, namentlich in Cambaia (Cambay) und Sūrat, d. h. also im Bereich der Gujarātīsprache, Vertias (Vartias usw.) hießen, daß sie mit diesem Namen den Missionaren und Reisenden gegenüber bezeichnet wurden. Insonderheit hießen so die Geistlichen oder die Mönche, d. h. also die Yatis (Gegensatz Śrāvakas, die Laien). Was die Etymologie von Vertia betrifft, so hat MACLAGAN mit dem bei PINHEIRO vorliegenden Vertea zweifelnd Birtia verglichen.[4] Mit diesem Birtia meint er offenbar Hind. *birtiyā*, das nach ELLIOT, *Memoirs* ed. BEAMES II, 26

[1] Über diese Schrift vgl. oben 23, 222. CASARTELLI meint, die Schrift gehöre dem Anfang des 17. Jahrhunderts an und sei mithin älter als A. ROGERS wohlbekannte *Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum* (siehe *Anthropos* I, 864 ff.). Indessen im 59. Kapitel der Schrift wird Sevagy genannt; zugleich wird auf ein bestimmtes historisches Ereignis angespielt, das, nach einer gütigen Mitteilung des Herrn WILLIAM IRVINE, ins Jahr 1655 fällt (vgl. JAMES GRANT-DUFF, *History of the Mahrattas* I, 147. London 1826). Danach dürfte die Breve Relação der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts angehören.

[2] Man beachte, daß hier, vielleicht zum ersten Male in einer europäischen Schrift, die Jainasekte mit dem uns geläufigen Namen belegt wird. Ich will hier bemerken, daß die Jainas in der Literatur, mit der wir uns hier beschäftigen, öfters ohne eine bestimmte Bezeichnung erwähnt werden. So beginnt VINCENZO MARIA DI S. CATERINA DA SIENA, *Viaggio* III, 11, seine Schilderung der Jainasekte mit den Worten: ‚Li Guzeratti hanno vn' altra particolar forma di Religiosi Claustrali, li quale viuono con dependenza da Capi .....'

[3] Sekundäre Quellen berücksichtige ich nicht. Vgl. sonst z. B. CHRISTOPH ARNOLDS *Auserlesene Zugaben* zu ROGERS *Offner Thür*, Nürnberg 1663, S. 830.

[4] *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal* I, p. 65, n. 3. Übrigens hat MACLAGAN richtig die Verteas mit den Jainas identifiziert.

Digitized by Google

'a tenant who holds his land upon a fixed annual assessment which cannot be altered' etc. bedeutet und zu Hind. *birt*, Sanskr. *vṛtti* gehört (Elliot ii, 25; Beames, *Comparative Grammar* i, 166). Es ist jedoch kaum glaublich, daß Vertia mit diesem *birtiyā* zusammenhängt. Ich ziehe Vertia zu Hind. *barat, bart,* Sanskr. *vrata* (Beames i, 352) und halte es für ein neuindisches Äquivalent von Skr. *vratin*. Man vergleiche Hind. *bartī*[1] ascetic, devotee, und vor allem Gujarātī *varti* 'Shráwak saint' (nach Shápurjí Edaljí, *A Dictionary Gujarātī and English,* Bombay 1868). Die der Form Vertia zugrundeliegende Form *vartiyā* möchte ich als die 'Langform' von *varti* ansehen, die neben *varti* steht, wie z. B. *muniyā* neben *muni* (Hoernle, *Comparative Grammar,* §§ 199. 356. 379). Jedenfalls wird Della Valles Vertià ebenso beurteilt werden müssen, wie *rupià* bei Della Valle ii, 518 ed. Gancia oder *vanià* i, 486. ii, 542 (altri sensali o mercanti, quali son quelli che noi chiamiamo *baniani,* ma da loro in lor lingua più correttamente detti *vanià).*

Daß sich ein Ausdruck wie Vertia, Skr. *vratin,* sehr gut zur Bezeichnung der Jaina-Mönche eignet, braucht kaum erörtert zu werden. Auf *bratīndra, bratīśa* Inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa ed. Rice (1889), No. 42. 46 und sonst verweist mich Prof. Jacobi. Ich selbst verweise auf meine Ausführungen oben 16, 38 ff. über zwei im Halāyudhakośa interpolierte Strophen. In der ersten Strophe (ii, 189 Aufrecht) erscheint *vratin* als Synonym von *yati* usw.; die zweite Strophe lautet:

> *munis tapodhano hi syād virato*[2] *'kiṃcano vratī* |
> *anagāraḥ pravrajitaḥ śvetavāsās tu saṃyataḥ* ||

Ich gestatte mir noch einige Worte über den Ausdruck, mit dem, nach Henry Lord, die Jainas von den 'Mohren' bezeichnet

[1] Nach Platts und Fallon. Bei der Feststellung der neuindischen Wortformen ist mir Prof. Hultzsch behilflich gewesen. Daß Vertia zu Skr. *vrata* gehören müsse, ist auch die Ansicht von Dr. Grierson, die er mir brieflich mitgeteilt hat.

[2] Zu *virata* vgl. jetzt Tattvārthādhigama Sūtra ix, 47 (Jacobi, *ZDMG* 60, 541).


Digitized by Google

werden: Sevrah. Es entspricht Hind. सेवड़ा *sewṛā* 'a faqīr of the Jain sect; a conjuror' (nach PLATTS und FALLON); vgl. *Sewrā* 'a kind of faḳīr among Hindūs' bei G. TEMPLE, *Glossary of Indian Terms.* Die Herkunft des Wortes ist mir nicht bekannt. A. BARTH, *The Religions of India,* p. 214 n. (vgl. 152 n.) hält einen Zusammenhang mit *śrāvaka* für möglich. H. BEVERIDGE schreibt in seiner Übersetzung des *Akbarnāma* I, 147 n.: 'I do not know its origin, unless it be a corruption of Śvetāmbara'. ABŪL FAẒL sagt nämlich im *Āīn-i-Akbarī* III, 210 (nach JARRETTS Übersetzung), daß die Gelehrten der Śvetāmbaras auch Sewṛā genannt werden. Übrigens kommt das von H. LORD überlieferte Sevrah, in den verschiedensten Schreibungen, nicht selten vor. Zunächst in persischen Werken. Auf *Akbarnāma* I, 147 (Siūrhā) und *Āīn-i-Akbarī* III, 210, wo die Bemerkungen von BEVERIDGE und JARRETT zu beachten sind, habe ich bereits verwiesen. Auf das Dabistān verweist BARTH, *Religions* 213 n., der auch die Schreibungen Savara und Śrīvara anführt. Siehe auch MILES, *Transactions of the Royal Asiatic Society* III, 335 ff. (The Séwŕás, also called JATIS). Ferner gehören hierher wohl die Seures bei TIEFFENTALLER, *Beschreibung von Hindustan* (französische Ausgabe) I, 398. ANQUETIL DUPERRON, der, wie H. LORD, längere Zeit in Sūrat lebte, nennt die Jainas immer Sciouras; so in seiner Reisebeschreibung *(Discours préliminaire* zum Zendavesta I), S. 365. 368. 540, in seiner *Législation Orientale,* Amsterdam 1778, S. 138 und in der Übersetzung der *Upaniṣads (Oupnek'hat)* II, 551. Ich habe schon in meiner Schrift *Die indischen Wörterbücher,* Straßburg 1897, S. 28, ANQUETILS Sciouras mit den Jainas identifiziert und dort auch auf den Katalog der Pariser Sanskrithandschriften von HAMILTON und LANGLÈS, S. 95, verwiesen (wo die Schreibung Choura). COLEBROOKE schreibt: In Hindustan the Jainas are usually called Syauras; but distinguish themselves into Śrávacas and Yatis (*As. Researches* IX, 291 = *Misc. Essays* II, 195, sec. ed. II, 175). Nach W. CROOKE gibt es im nordwestlichen Indien zwei Arten von Yatis:[1] die eigent-

[1] Vgl. Sherring bei A. BARTH, *Religions of India,* p. 213.


Digitized by Google

lichen Yatis, die Priester, die weißgekleidet sind, und dann 'les Sewaras qui portent des vêtements de couleur ocre. Ces derniers, d'habitudes nomades, ont la réputation de pratiquer la magie et la sorcellerie'. Ich entnehme diese Notiz dem vortrefflichen *Essai de Bibliographie Jaina* par A. GUÉRINOT, Paris 1906, p. 437. Zwei Namen möchte ich noch mit dem Namen Sevrah in Verbindung bringen: Ceurawaeh,[1] Name der Jainasekte bei Van Twist (s. oben 23, 221; näheres z. B. im Anhang zu ROGERS *Offner Thür*, S. 835 ff.) und Shürevüres, Name einer Klasse von religiösen Bettlern, bei W. WARD, *A view of the history etc. of the Hindoos* III (London 1822), p. 407. Nach WARDS Beschreibung sind diese Shürevüres sicher Jainas: 'the carry besoms with them to sweep the road, lest they should tread on an insect.'

Der vorhin genannte Pater JOSEPH TIEFFENTALLER gebraucht an einer Stelle (I, 135), die BEVERIDGE, *Akbarnāma* I, 148 n., zitiert, den Ausdruck Saraug[2] für Jainas. Nach BEVERIDGE 'Saraug is probably a mistake for Scioura'. Aber Saraug ist durchaus richtig. Man vergleiche nur TIEFFENTALLER I, 398. 436. 437, wo die Jainas Seraugiens oder Saraugues genannt werden. TIEFFENTALLERS Saraugues sind identisch mit den Sarāogis, einer Kaufmannskaste, die sich zum Jinismus bekennt und dort besonders zahlreich ist, wo TIEFFENTALLLER den größten Teil seines Lebens zubrachte: in den nordwestlichen Provinzen Indiens, in Oudh und in Zentralindien. Literatur über die Sarāogis gibt GUÉRINOT *(Index*, S. 564 unter Sarāogis). Vgl. sonst etwa ELLIOT, *Memoirs* I, 289. 291. 330; *Indian Antiquary* 1907, 268. Damit es nicht auffällig erscheine, wenn TIEFFENTALLER den Ausdruck 'Saraugues' statt 'Jainas' gebraucht, will ich nur anführen, was NEVILL, *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh* über die Jainas im Distrikt Agra bemerkt. 'Die Jainas sind', heißt es hier, 'im ganzen Distrikt verbreitet..... Sie gehören im allgemeinen zur Kaste der Banyās. Man bezeichnet

[1] BLUTEAU im *Vocabulario Portuguez* s. v. Baneane schreibt: Ceuravath.

[2] Ce sont probablement les Parses (BERNOUILLI).

Digitized by Google

sie gewöhnlich mit dem Namen Sarāogis' (Guérinot, *Essai*, p. 459).

Halle a. d. S. Th. Zachariae.

Ein Gottesurteil. — Emilian Lilek behandelt in seinem Aufsatz *Gottesurteile und Eidhelfer in Bosnien und der Hercegovina*[1] die in diesen Ländern üblichen Gottesurteile, wie z. B. das Stahlheben, die Blutprobe, die Wasserprobe. Zu den Blutproben gehört u. a. das bekannte iudicium feretri, das 'Bahrgericht', und eine ganz eigentümliche Blutprobe, die Lilek unter der Überschrift 'Des Vaters Bein saugt des Kindes Blut auf' verzeichnet. Über dieses Ordal weiß Lilek nichts weiter mitzuteilen als eine Erzählung, die ihm Hadžić Effendi, Softa an der Scheriatsrichterschule in Sarajevo, aufgeschrieben hat. Die Erzählung lautet: 'Nach dem Tode eines Königs wurde ihm ein Kind geboren. Es war zweifelhaft, ob dies sein rechtmäßiges Kind sei oder nicht. Der Mostarer Scheih Jujo, in dieser Angelegenheit um Auskunft gefragt, bedeutete die Frager, man möge ein Bein aus dem Grabe des Königs nehmen, dem Kinde am Leibe einen Schnitt machen und des Kindes Blut auf des Vaters Bein träufeln. Wenn das Bein das Blut aufsaugen würde, so sei das Kind rechtmäßig, wenn nicht, so stamme es von einem andern. Und wahrhaftig; bei diesem Versuche sog des Vaters Bein das Kindesblut auf, was bei einem andern fremden Beine nicht der Fall war.' (Scheih Jujo war geboren in Mostar 1061 nach der Hedschra und starb 1119.)

Krauss (*Globus* 62, 269) bemerkt zu dieser Erzählung, daß sie keineswegs slawischen Ursprungs sei. Nähere Angaben macht er nicht. Vielleicht ist die Erzählung jüdischen Ursprungs. Wenigstens kenne ich nur eine jüdische Parallele zu der von Hadžić Effendi

[1] In den *Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina* II (1894), Abteilung für Volkskunde, S. 467—472. Auch separat (Wien 1894, 6 Seiten). Der Aufsatz war schon früher im *Glasnik* (Bd. IV, Heft 2, Sarajevo 1892) erschienen; man vergleiche das ausführliche Referat von Friedrich S. Krauss im *Globus*, 62, 267—269 (Ordalien in Bosnien und dem Herzogtum).


Digitized by Google

mitgeteilten Erzählung. Unter den 'Gleichnissen des Königs Salomo', die A. JELLINEK, *Bet-ha-Midrasch* IV, 145 ff. veröffentlicht hat, steht an erster Stelle die folgende Erzählung.[1] 'In den Tagen des Königs David lebte ein reicher Mann, der nur einen einzigen Sohn besaß. Der Mann kaufte viele Waren und gab sie seinem Sohne. Der Sohn bestieg ein Schiff, ging nach Afrika und blieb daselbst viele Jahre. Innerhalb dieser Jahre starb sein Vater und hinterließ sein Besitztum einem Knechte, der bisher der Verwalter seines Schatzes gewesen war..... Nach einiger Zeit kehrte jener Jüngling von den Küstenstädten des Meeres nach Hause zurück und fand, daß sein Vater gestorben war. Als er aber das väterliche Haus betreten wollte, da wehrte ihm der Knecht den Eintritt.[2] Es erhob sich ein großer Streit, und der Jüngling verklagte den Knecht, der der wahre Sohn des Alten zu sein behauptete, beim König. Weder der Jüngling noch der Knecht vermochten Zeugen beizubringen, und so wurde der Streit vom König zugunsten des Knechtes entschieden. Da schlug sich König Salomo ins Mittel, und David legte die Sache in die Hand seines Sohnes Salomo, damit er entscheide.[3] Salomo befahl dem Knecht, einen Arm des Vaters aus dessen Grabe herbeizuholen. Der Knecht ging, schnitt einen Arm des Alten ab und brachte ihn. Darauf der König Salomo: 'Lasset euch beide zur Ader, und ein jeder fange sein Blut in seinem Gefäße auf.' Der König wandte

[1] Den Hinweis auf die in JELLINEKS *Bet-ha-Midrasch* vorliegende Erzählung verdanke ich Herrn Prof. A. WÜNSCHE in Dresden. Die obige Analyse der Erzählung gründet sich auf die Übersetzung, die WÜNSCHE in seinem Buche *Aus Israels Lehrhallen*; *kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, II (Leipzig 1908), S. 13 f. geliefert hat.

[2] Wenn sich der Knecht für den wahren Sohn des Alten ausgibt und dem Sohne den Eintritt ins väterliche Haus wehrt: so erinnert diese Situation an ähnliche Situationen in den 'Doppelgängergeschichten', bei denen sichs, genau wie in der oben analysierten Erzählung, um die Entlarvung eines Betrügers handelt. Einige von diesen Doppelgängergeschichten habe ich besprochen in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 16, 138 ff. Siehe auch H. OERTEL, *Journal of the American Oriental Society* 26, 186. 312.

[3] Vgl. dazu V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages Arabes* VIII, p. 99 (David corrigé par Salomon).



sich an den Knecht und sprach: 'Tauche den Knochen in dein Blut!' Er tauchte ihn ein, aber er veränderte seine Farbe nicht. Dann sprach der König zu dem Sohne des Alten: 'Tauche auch du den Knochen in dein Blut!' Der veränderte sofort seine Farbe, und der König zeigte ihn dem ganzen Volke. 'Sehet', sprach er zu ihnen, 'dieses Blut ist von diesem Knochen hervorgegangen!' Ganz Israel geriet in Verwunderung.'

Jellinek, *Bet-ha-Midrasch* iv, S. xiv, bemerkt, daß die in dieser Erzählung vorliegende Feststellung der Blutsverwandtschaft auch im *Buch der Frommen (Sefer Chasidim)* referiert werde,[1] und zwar vom Gaon Saadja ben Josef (892—942 n. Chr.). Ich füge hinzu, daß die Erzählung aus dem *Sefer Chasidim* in das jüdischdeutsche Volksbuch *Simchath hannefesch*, 'Seelenfreude', übergegangen ist (Sulzbacher Ausgabe von 1797, Blatt 11[a]). Auch hier tritt der Gaon Saadja als der scharfsinnige Richter auf. Auf die Darstellung in dem Buche *Simchath hannefesch* gründet sich die Bearbeitung des Gleichnisses, die Abraham M. Tendlau unter der Überschrift: 'Das ist ein Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleische' geliefert hat *(Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit*, Stuttgart 1842, Nr. xxxii).

In der Erzählungsliteratur begegnen wir noch anderen Mitteln, die zur Feststellung der Blutsverwandtschaft angewendet werden. Da ist zunächst die berühmte, im Mittelalter weitverbreitete, fast in jeder Predigt- oder Exempelsammlung vorkommende Erzählung[2] zu erwähnen, worin mehrere um eine Erbschaft streitende Söhne aufgefordert werden, nach dem Leichnam des Vaters zu schießen. Derjenige unter den Söhnen, der sich nicht entschließen kann,

---

[1] *Sefer Chasidim* Nr. 232 (nach einer Mitteilung von Prof. Wünsche). Das Buch ist mir nicht zugänglich.

[2] Vgl. die reichen Literaturangaben in R. Köhlers *Kleineren Schriften* ii, 562 f. oder bei Albert Wesselski, *Mönchslatein*, Leipzig 1909, S. 200 f. In seiner Übersetzung der *Gesta Romanorum* (ii, 260 in dem Neudruck von 1905) bezeichnet Grässe die Erzählung als 'eine Verarbeitung der bekannten Geschichte von Salomos Urteil'. In der Tat führt die Erzählung als französisches Fabliau den Titel '*Le jugement de Salomon*'.


Digitized by Google

einen Pfeil auf den Vater zu richten, wird für den echten Sohn und rechtmäßigen Erben erklärt. Es entspricht die talmudische Erzählung[1] von den zehn Söhnen, von denen nur einer, der echte, erbberechtigt sein soll. R. Banaa gab den Söhnen folgenden Bescheid: 'Gehet und schlaget so lange auf das Grab eures Vaters, bis er aufsteht und euch angibt, welchem von euch er das Erbe hinterlassen hat.' Und sie gingen alle dahin; nur der eine, der der wirkliche Sohn war, ging nicht mit. Da sprach R. Banaa: 'Diesem gehören alle Güter.' — Hierher gehört auch die Erzählung von dem Streit des wahren und des falschen Mḥammed um das väterliche Erbe bei Alois Musil, *Arabia petraea* iii (Wien 1908), S. 350 f., eine Erzählung, die ich vorläufig nur aus dieser Quelle kenne. Die beiden Mḥammeds brachten ihre Klage vor den berühmten Richter ez-Zijâdi. Der wußte nicht, wem er Recht geben sollte. Da übernahm es seine junge Frau, die Sache zu entscheiden. Sie legte ihren Schmuck an und ging, als sich alles niedergelegt hatte und in der Männerabteilung nur die beiden Brüder geblieben waren, einige Male an ihnen vorüber. Da erhob sich der gefundene (unechte) Mḥammed und wollte sich mit ihr unterhalten. Sie wies ihn jedoch zurück mit dem Bemerken, mit ihm sei keine angenehme Unterhaltung möglich, da er sich um sein Recht kümmern müsse. Er erwiderte: 'Die Unterhaltung mit dir in dieser Nacht läßt mich auf mein Recht verzichten'. Dies hörte auch der wahre Sohn und sagte: 'Ich würde mich schämen, mein Recht um einen Liebeshandel herzugeben.' Darauf erklärte ez-Zijâdi diesen Sohn für den rechtmäßigen Erben, den anderen aber, der so leicht auf sein Recht zu verzichten bereit war, für einen Bastard.[2]

[1] *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen* übersetzt von A. Wünsche ii, 2, 164 f. Vgl. auch *Revue des études Juives* 33, 233 f.

[2] Hierher gehört wohl auch, was wir im Anfang der Geschichte zweier Brüder lesen (L. Reinisch, *Die Somali-Sprache* i, 260 = D. H. Müller, *Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache* i, 70). Es handelt sich hier um die Unterscheidung zweier Brüder, von denen der eine von einer abessinischen Sklavin, der andere von einer Araberin geboren worden ist. Die Araberin richtet an ein altes Weib die Frage:

Digitized by Google

Doch wir kehren noch einmal zu jener 'Blutprobe' zurück, die LILEK, augenscheinlich nur auf die von Hadžić Effendi mitgeteilte Erzählung gestützt, unter den Gottesurteilen aufführt. Wäre es möglich, daß ein alter Volksbrauch in dieser Erzählung wiedergespiegelt ist? Ich möchte darauf hinweisen, daß von einer Prozedur, die jener 'Blutprobe' sehr ähnlich ist, aus Tonkin berichtet wird. Die Prozedur dient hier zur Feststellung der außerehelichen Vaterschaft. Der französische Missionar LA BISSACHÈRE schreibt in seinem Buche:[1] *Gegenwärtiger Zustand von Tunkin, Cochinchina und der Königreiche Camboja, Laos und Lac-tho*, S. 217, folgendes:

'Kommt ein Mädchen oder eine Witwe mit einem Kinde nieder, welches sie einem Manne zuschreibt, der es nicht anerkennen will, und wenn er behauptet, daß er keinen verbotenen Umgang mit ihr gehabt, oder daß sie solchen mit anderen Männern gehabt habe, so zieht man einige Tropfen Blutes aus dem Körper des Kindes und des vorgeblichen Vaters, und wenn diese Blutstropfen, zusammengebracht sich mit einander vermischen und schnell zusammenfließen, so hält man diese schnelle Vereinigung und Ähnlichkeit für einen Beweis, daß der Angegebene der Vater sey.'

Die Kenntnis dieses tonkinesischen Brauches verdanke ich A. H. POST,[2] und das von ihm zitierte Zeugnis des französischen Missionars ist auch das einzige, das ich kenne. Es sei noch bemerkt, daß POST den Brauch nicht zu den eigentlichen Gottesurteilen rechnet. Nach POST gehört der tonkinesische Brauch zu den 'magischen Prozeduren', durch die man die Wahrheit an den Tag

'Wie soll ich den Sohn, den ich geboren habe, erkennen?' Darauf die Alte: 'Lege dich nackt vor das Haus, und wenn die zwei Knaben kommen, so ist derjenige, der dich zudeckt, dein Sohn.'

[1] Übersetzt von E. A. W. v. ZIMMERMANN in der *Bibliothek der neuesten und wichtigsten Reisebeschreibungen* (Bd. 47, Weimar 1813). Der auf dem Titelblatt nicht genannte Herausgeber des französischen Originals ist Baron DE MONTYON.

[2] POST, *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte*, Oldenburg 1884, S. 436; *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* II (1895), S. 456, Anm. Man vergleiche auch POSTS Aufsatz *Über Gottesurteil und Eid*, im *Ausland* 64, 85—89. 101—106, namentlich S. 87 f.


Digitized by Google

bringen zu können glaubt, zu den magischen Prozeduren, die sich unter der Einwirkung animistischer Anschauungen bei den verschiedensten Völkern der Erde in großer Anzahl entwickelt haben. Hierher zieht POST z. B. auch die weitverbreitete Prozedur zur Entdeckung des Mörders eines Erschlagenen, die 'Totenbefragung' oder das 'Bahrgericht', d. h. also die erste unter den 'Blutproben', die LILEK, a. a. O., S. 469, aufgeführt hat.

Halle a. d. S. TH. ZACHARIAE.

אחה. — In der Festschrift zum Centennarium ABRAHAM GEIGERS (*Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, S. 404) habe ich auf GEIGERS zu wenig beachtete These hingewiesen, daß das Jüdisch-Aramäische sehr viel aramaisiertes Hebräisch aufweist. Vielfach stammen die Hebraismen der Targume von dem einfach beibehaltenen hebräischen Textworte her, vielfach sind sie aber auch halachische Reminiscenzen. Für letztere möchte ich diesmal ein Beispiel vorlegen.

Das gewöhnliche Zeichen der Trauer war das Zerreißen des Oberkleides (קרע, aram. בזע). Der Riß konnte dann wieder geheftet (שלל), später in manchen Fällen auch sorgfältig zusammengenäht werden. Diese letztere Prozedur heißt technisch in der Sprache der Tannaim: אחה (Pi). Außer midraschischen Stellen, an denen es haggadisch zur Auslegung von אח verwendet wird, kommt das Wort nur für vollständiges Verwachsen von Pflanzen jŠvi II 34^a l. Z. jKil I 27^a_{16}. jOrla I $61^a_{53\ 54}$ und für das sorgfältige Vernähen des Trauerrisses vor, wo wir heute etwa vom ‚Kunststopfen‘ reden würden. Daher erklärt es jMḲ III 83^d_{26}: כארוג = RḤan MḲ 22^b העשוי כארוג ‚wie Gewebe‘, so daß der Riß unkenntlich wird כל שאין מקומו ניכר jMḲ III 83^b_7, auch bei Tossaf. MḲ 26^b. Zu belegen ist das Wort folgendermaßen: איחה Ber r 39_2 p 366 Theodor. Tanch. Lech lĕchā 2 (und BUBER zu seinem Tanchuma a. O., n. 12) RÉJ 13, 229. — יאחה jNazir III 52^c_{24} opp ישלול. שאחהו Semach. 9. — מאחה opp קורע MḲ 22^b j III 82^b_{11} 83^d_{22-26}. Semach. 9 (6 und Elia Wilna n. 50)



jNazir III $52^c_{23\ 24}$. Semach. 9 (9) Hg 210_{21}. Midraschstellen oben zu איחה. —

מאחין Snh 7, 2. — מאחו RḤan MḲ 26^b Hg 212_6. — מאחהו Semach. 9 (10). — לאחות Semach. 9 (80). — לאחותו MḲ 26^b Z. 5—7. 34. 35. — לאחותן MḲ 26^a l. Z. Hg 211_{26} (nicht להאחותן El. Wilna zu Semach. 9 n. 90). — נתאחה jŠvi II 34^a l. Z. תתאחה jOrla I 61^a_{53}. — נתאחו Ber r 68, 11. Bem r 13, 2 f. 51^a Romm. (Das. auch אחוים?). Cant. r. 5, 2 f. 30^b_3 Romm. — נתאחין jKil I 27^a_{16}. — מתאחה MḲ 26^b Z. 15. 16. 17. Hg 211_{30}. jOrla I 61^a_{54}. — מתאחין MḲ 26^{ab} Semach 9 (40. 80) Hg 211_{21} jSnh VII 25^a_{68}.jKil I $27^b_{1.\ 2}$. — המתאחין Semach. 9 (80). — מתאחות Ber r 68, 11.

Nom. act. איחוי MḲ 22^b 26^{ab} j III $83^b_{7.\ 8}$ $^d_{26}$ (opp שלל). Hg 210_{25} 211_{26}. Irrig מאחוי Semach. 9 (40). איחוי אלכסנדרי (MḲ 26^b Z. 1. RḤan verbindet die Erklärung des j damit: לאחותן באיחוי אלכסנדרית שהוא מין ארינה) ist eine Erinnerung an das berühmte alexandrinische Kunstgewerbe, das jedenfalls auch im Kunststopfen exzellierte. אסורין באיחוי jMḲ III 83^d_{46-50} RḤan zu MḲ 26^{ab}.

Wenn nun das Targum Pred. 3, 7: ‚Zerreißen hat seine Zeit und Nähen hat seine Zeit' so wiedergibt: עידן בחיר למבזע לבושא על שכיבא ועידן בחיר לאחאה בויעא, so sieht man — auch ohne die ausdrückliche Erwähnung des Toten (שכיבא) — daß es an den Trauerriß und dessen Vernähen denkt und darum nicht das dem Textworte תפר entsprechende aram. חייט, sondern den halachisch-technischen Ausdruck in aramäischer Form לאחאה (die LA der Antwerpener Polyglotte: לאחדאה ist irrige Korrektur; LEVY, *Das Targum zu Koheleth*, 1905) gebraucht. Das im Aramäischen sonst nicht nachweisbare Wort[1] ist also Hebraismus im Aramäischen und nicht wie MANNES, *Einfluß des Aram.* 15 meint, Aramaismus im Mischnischen.

Szeged, 23. v. 1910.

IMMANUEL LÖW.

[1] Syrisch nur die künstliche Bildung ܐܬܐܚܝ, ܐܬܐܚܝܘ frater factus est.

Digitized by Google

Zur Geschichte des Cariyāpiṭaka.

Von

Jarl Charpentier.

Es ist nicht meine Absicht, hier eine vollständige Geschichte des *Cariyāpiṭaka* zu geben, dazu reichen mir weder Kenntnisse noch Hilfsmittel aus. Aber ich glaube doch, durch die folgende kurze Untersuchung wenigstens einige sichere Resultate gewonnen zu haben; ich würde mich sehr freuen, wenn etwas darin die Zustimmung der Fachgenossen finden könnte. Denn ich glaube, eine Geschichte des Pāli-Kanons und überhaupt der ganzen buddhistischen Literatur kann erst dann in Angriff genommen werden, wenn die Entstehung und Geschichte der einzelnen Werke innerhalb dieser überaus großen Menge von Werken klar sein wird. Und das *Cariyāpiṭaka* ist wohl eines der unbedeutendsten und uninteressantesten der Pāliwerke, hat aber durch seinen Zusammenhang mit der großen *Jātaka*-sammlung eine gewisse Bedeutung, obwohl, wie man unten sehen wird, der jetzige *Cariyāpiṭaka*-Text eher von negativem Wert ist. Also nur als ein bescheidener Beitrag, ein kleines Vorstudium zu einer großen Geschichte des *Jātaka*-Buches, die so erwünscht wäre und die vielleicht ein Forscher einmal aufnehmen wird, sollen diese Blätter angesehen werden. Mögen sie zu diesem großen Ziel mindestens etwas beisteuern können.

Über Abkürzungen und Literatur brauche ich nichts zu sagen. Die ersteren verstehen sich von selbst; die Literatur, die ich benutzen konnte, ist nur die allgemein bekannte.

Digitized by Google

I. Verhältnis des Cariyāpiṭaka-Textes zum Jātaka-Texte.

1. Dānapāramitā.

CP. I 1 heißt, wie bekannt, *Akatticariyam*; dem entspricht in NK. p. 45, 12 *Akittibrāhmaṇakāle*. In der Jātakasammlung finden wir die Erzählung wieder in Jāt. 480 (F. IV, p. 236 ff.) *Akittijātakam*, in der Jātakamālā unter Nr. VII *Agastyajātakam*.[1]

Die Prosaeinleitung des Jātaka, auf welche es hier allein ankommt, berichtet etwa folgendes: In Benares wurde in einer reichen Brahmanenfamilie ein Sohn geboren, den man *Akitti* nannte. Später wurde auch eine Tochter geboren.[2] Als nun die Eltern gestorben, wurden die Geschwister, die allen Reichtum verachteten, Einsiedler und begaben sich in den Wald, von großen Mengen von Büßern begleitet. Dem Akitti aber gefiel das Gefolge nicht und er beschloß, ganz allein seine Bußübungen zu verrichten. Ohne jemandem darüber Nachricht zu geben, begab er sich nach dem *Damiḷaraṭṭha* und von da weiter nach dem *Kāradīpa* in der Nähe des *Nāgadīpa*.[3] Dort baute er unter einem großen *kāra*[4]-Baume seine Laubhütte und lebte von *kāra*-Blättern und Früchten. Seiner großen Heiligkeit wegen wurde Sakkas Thron heiß; jener wollte ihn prüfen und kam, als Brahmane verkleidet, nach seiner Laubhütte, um zu betteln. Akitti gab ihm alles, was er hatte, und verzehrte selbst nichts. So geschah es auch am zweiten und dritten Tage; Akitti wurde infolge der Nahrungslosigkeit blaß und entkräftigt. Sakka wunderte sich über seine Freigebigkeit und ließ sich mit ihm in ein Gespräch ein.

---

[1] P. *Akatti* CP. und *Akitti* NK. J. (auch Jāt. 541, vol. VI, p. 99, 29 als Name eines *ṛṣi*) neben ved. kl. *Agasti*, *Agastya* kann ich nicht erklären. $k < g$ kommt ja sonst nur in *Pāiśāsī* vor.

[2] In der Erwähnung der Schwester, die sowohl CP. als JM. übergehen, liegt vielleicht eine verschwommene Erinnerung an *Lopāmudrā*, die Gattin Agastyas, vor. Vgl. über *Agastya* und *Lopāmudrā* besonders L. VON SCHROEDER, *Myst. und Mim.*, p. 156 ff.

[3] Diese Wanderungen nach den Ortschaften auf der Malabarküste oder in Ceylon erinnern an die älteren Erzählungen über Agastyas Zug nach Süden.

[4] Canthium parviflorum.

Digitized by Google

Dies folgt nun in den Gāthās 1—21, wozu sich aber in CP. keine Entsprechung findet.

Das *Cariyam* in CP. lautet:

3.[1] *Yadā ahaṃ brahāraññe suññe vivinakānane*[2]
ajjhogāhetvā viharāmi Akatti nāma tāpaso
4. *tadā maṃ tapatejena santatto Tidivādhibhū*
dhārento brāhmaṇavaṇṇaṃ bhikkhāya maṃ upāgami.
5. *pavanā ābhataṃ paṇṇaṃ atelañ ca aloṇikaṃ*
mama dvāre ṭhitaṃ disvā sakaṭāhena ākiriṃ.
6. *tassa datvān' ahaṃ paṇṇaṃ nikkujjitvāna bhājanaṃ*
pun' esanaṃ jahitvāna pāvisiṃ paṇṇasālakaṃ.
7. *dutiyaṃ pi tatiyaṃ pi upagañchi mam' antikaṃ*
akampito anolaggo evam eva adās' ahaṃ.
8. *na me tappaccayā atthi sarīrasmiṃ vivaṇṇiyaṃ*
pītisukhena ratiyā vītināmemi taṃ divaṃ.
8. *yadi māsaṃ pi dve māsaṃ dakkhiṇeyaṃ varaṃ labhe*
akampito anolīno dadeyyaṃ dānam uttamaṃ.
10. *na tassa dānaṃ dadamāno yasaṃ lābhañ ca patthayiṃ*
sabbaññutaṃ patthayāno tāni kammāni ācariṃ.

Über die Übereinstimmung der zwei Erzählungen braucht nicht weiter gesprochen zu werden. Auch wörtliche Anklänge finden sich: so vergleiche man V. 4ᵇ: *dhārento brāhmaṇavaṇṇaṃ bhikkhāya maṃ upāgami* mit p. 238, 24—25: *brāhmaṇavaṇṇena tassa santikaṃ āgami*, V. 8ᵇ: *pītisukhena ratiyā vītināmemi taṃ divaṃ* mit p. 239, 5: *pītisukhen' eva vītināmetvā* und endlich V. 5ᵃ: *paṇṇaṃ atelañ ca aloṇikaṃ* mit dem Ausdruck des *paccuppannavatthu* p. 236, 27—237, 1: *aloṇadhūpanaṃ . . . kārapaṇṇaṃ.* Auf technische Ausdrücke wie *pāvisiṃ paṇṇasālakaṃ* in V. 6ᵇ lege ich kein Gewicht.

CP. I 2 ist *Saṃkhacariyam*; vgl. dazu *Saṃkhabrāhmaṇakāle* in NK. p. 45, 12. Die Geschichte kehrt in Jāt. 442 wieder (F. IV, p. 15 ff.), *Saṃkhajātakam*, wo die Prosaerzählung etwa folgenden Inhalt hat:

[1] Die VV. 1—2 bei MORRIS sind nur Einleitungsverse zur ganzen Sammlung.

[2] CHILDERS gibt *vipina-* (wie im Skt.), zwar nur aus Ab. 536 belegt.


Digitized by Google

In früheren Zeiten, als die Stadt Benares noch *Molinī* hieß, lebte dort ein reicher Brahmane namens *Saṃkha*, der jeden Tag sechshunderttausend Geldstücke verschenkte. Einmal kam ihm der Gedanke: ,wenn mein Geld fort ist, werde ich weiter nichts verschenken können; deswegen will ich jetzt, da ich noch Geld übrig habe, nach Suvaṇṇabhūmi[1] gehen, um Gold zu holen'. So begab er sich nach einer Hafenstadt. Ein Paccekabuddha aber, der auf Gandhamādana lebte, sah ihn gehen und wußte, daß er Schiffbruch leiden würde. Um ihn zu retten, begab er sich ihm entgegen und stellte sich, als wandelte er mit bloßen Füßen in dem glühenden Sande herum. *Saṃkha* nahm ihn sofort mit, pflegte ihn wohl und gab ihm seine eigenen Schuhe. Dieser Tat wegen wurde er, als er Schiffbruch erlitten, von einer Göttin,[2] die die Schiffbrüchigen beschirmte, gerettet.

Das *Cariyam* wiederum lautet so:

1. *Punāparaṃ yadā homi brāhmaṇo Saṃkhasavhayo*
   mahāsamuddaṃ taritukāmo upagacchāmi paṭṭanaṃ.
2. *tattha adassim paṭipathe sayambhum apparājitaṃ.*
   kantāraddhānaṃ paṭipannaṃ tattāya kaṭhinabhūmiyā.
3. *tam ahaṃ paṭipathe disvā imaṃ atthaṃ vicintayiṃ*
   idaṃ khettaṃ anupattaṃ puññakāmassa jantuno.
4. *yathāpi kassako puriso khettaṃ disvā mahāgamaṃ*
   tattha bījam na ropeti na so dhaññena atthiko
5. *evam evāhaṃ puññakāmo disvā khettavaruttamaṃ*
   yadi tattha kāraṃ na karomi nāhaṃ puññena atthiko.
6. *yathā amacco muddikāmo rañño antepure jane*
   na deti tesaṃ dhanadhaññaṃ muddito parihāyati
7. *evam evāhaṃ puññakāmo vipulaṃ disvāna dakkhiṇaṃ.*
   yadi tassa dānaṃ na dadāmi parihāyissāmi puññato.
8. *evāhaṃ cintayitvāna orohitvā upāhanā*
   tassa pādāni vanditvā adāsim chattupāhanaṃ

---

[1] Nach Subhūti bei Childers ist dies Birma und Siam.

[2] Diese Göttin (ihr Name ist *Maṇimekhalā*) erinnert gewissermaßen an die — freilich bösgesinnte — Gottheit, die das Meerwasser von Schilf, Schiffstrümmern usw. reinigt in Nāyādhammakahāo IX, 17 ff.

Digitized by Google

9. *ten' evāhaṃ sataguṇato sukhumālo sukhe ṭhito*
api ca dānaṃ paripūrento evaṃ tassa adās' ahaṃ.

Wenn ich die vielleicht mehr zufälligen Übereinstimmungen zwischen *mahāsamuddaṃ* in V. 1[b] und p. 16, 25 und *paṭṭanaṃ* ibid. und p. 16 passim übergehe, findet sich eine ganz bestimmte Reminiszenz an p. 17, 23 *pakatisukhumālo* in V. 9[a] *sukhumālo*: es ist weiter interessant, wie das CP. anstatt des ziemlich einfachen Ausdruckes im Jātakatexte p. 16, 12f.: *puññakhettaṃ me āgataṃ ajja mayā ettha bījam ropetuṃ vaṭṭati* zwei und einen halben Vers (VV. 3[b]—5) benötigt,[1] um denselben Vergleich auszuführen, und noch einen Vergleich in VV. 6—7 zusetzt, von dem sich im Jātakatexte überhaupt keine Spur findet.

Dem folgt als I 3 in CP. das sogenannte *Kurudhammacariyam*; in NK. p. 45, 12 heißt es nach der Hauptperson *Dhanañjayarājakāle.* Das entsprechende Stück in der Jātakasammlung finden wir in dem ersten Teile des *Kurudhammajātakam,* Jāt. 276 (F. II, p. 365ff.).[2] Die Erzählung lautet hier etwa folgendermaßen: in *Indapatta* (= *Indraprastha,* CP. hat besser *Indapaṭṭha*) herrschte König *Dhanañjaya.* Der Sohn, der nach des Vaters Tod König wurde, sowie seine

[1] Der Vergleich von *khetta* und *bīja* war überhaupt in der Pāli-Literatur ganz geläufig; vgl. z. B. Jāt. 497, GG. 4—5 usw.

[2] In CP. ist *Dhanañjaya* der Bodhisatta; im Jāt. aber heißt es (p. 366, 23ff.): *atīte Kururaṭṭhe Indapattanagare Dhanañjaye r. k. B. tassa aggamahesiyā kucchimhi paṭisandhiṃ gaṇhi* . . . Es kann aber wohl angenommen werden, daß dem Jātaka-Verfasser das Wort *Dhanañjaya* als ein Titel der Kurukönige galt, ebenso wie ja *Brahmadatta* für die Könige von Benares, *Janaka* für die Könige von Mithilā usw. deutlich Titel waren. Was den Ausdruck *Dhanañjayarājakāle* in NK. betrifft, wäre *Dhanañjayajātaka* für das hier zu behandelnde Stück der Erzählung viel besser, denn nur der spätere Teil (von p. 371 an) handelt vom *kurudhamma.* Übrigens zeigen die Parallelversionen im Mahāvastu I, p. 286, 22—288, 10 (über den Elefanten des Königs von Benares, der einer Epidemie im Videhareiche ein Ende machte) und ibid. p. 288, 13—290, 7 (über den Büffel des Königs von Aṅga, der es ebenso im Māgadhareiche tat), daß hier in der Pālisammlung zwei ursprünglich ganz voneinander unabhängige Jātakamotive in einen Rahmen hineingestopft worden sind. Der Vers im Pālijātaka p. 367, 8—10, der nicht mit Gāthānummer bezeichnet ist, gehörte wohl dem ursprünglichen *Kurudhammajātaka* an und hatte deswegen mit den Gāthās des *Dhanañjayajātaka* nichts zu tun.

Digitized by Google

Mutter und seine Gemahlin und sein Hofstaat übten genau das *Kurudhamma*, das Gesetz der Kurus, d. h. die fünf Gelübde. Er besaß einen Elefanten, der Hungerleiden usw. heilen konnte; einmal brach nun im Kāliṅgareiche schwere Hungersnot aus und nach den Anregungen seiner Minister sandte der König von Kāliṅga einige Brahmanen nach Indapatta, um den wundertätigen Elefanten auszuleihen. Der König Dhanañjaya aber schenkte ihnen das Tier mit allem Schmuck.

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *punāparaṃ yadā homi Indapaṭṭhe puruttume*
   rājā Dhanañjayo nāma kusale[1] *dasah' upāgato*
2.[2] *Kaliṅgaraṭṭhavisayā brāhmaṇā upagañchuṃ maṃ*
   āyācuṃ maṃ hatthināgaṃ dhaññaṃ maṅgalasammataṃ
3. *avuṭṭhiko janapado dubbhikkho chātako mahā*
   dadāhi pavaraṃ nāgaṃ nīlaṃ Añjanasavhayaṃ.
4. *na me yācakam anupatte paṭikkhepo anucchavo*
   mā me bhijji samādānaṃ dassāmi vipulaṃ gajaṃ.
5. *nāgaṃ gahetvā soṇḍāyaṃ bhiṃkāre ratanāmaye*
   jalaṃ hatthe ākiritvā brāhmaṇānaṃ adaṃ gajaṃ.

Der letzte Vers schließt sich nahe an die Worte im Jātaka, die den Schluß des eigentlichen Dhanañjayajātaka markieren, p. 371, 12—14: *tassa soṇḍaṃ brāhmaṇānam hatthesu ṭhapetvā suvaṇṇabhiṃkārena pupphagandhavāsitaṃ udakaṃ pātetvā adāsi.* Dann fügt aber das CP. noch drei Verse (6—8) hinzu, die erzählen, wie die Minister sich über die Freigebigkeit des Königs verwundern und was er dazu antwortet. Derartiges findet sich in unserem Jātakatexte nicht.

Mit I 4, genannt *Mahāsudassanacariyaṃ* — vgl. *Mahāsudassanakāle* NK. p. 45, 12 — gelangen wir außerhalb des Rahmens unserer Jātakasammlung. Freilich findet sich — worüber weiter unten — der König Mahāsudassana im Jātaka, eine diesem *Cariya* entsprechende Erzählung aber nicht. Ich gebe daher zuerst den CP.-Text, allerdings

[1] Vgl. OLDENBERG, *KZ.* 23, 320; MORRIS, CP., p. XVI, N. 3.

[2] Vgl. zu diesen und den folgenden Versen CP. I, 9, 16 ff.

Digitized by Google

mit etwas anderer Verszählung als Morris; denn durch die Zählung und Interpunktion dieser Ausgabe wird dem Sinn des Textes übel mitgespielt:

1. *Kusāvatimhi nagare yadā āsi mahīpati*
Mahāsudassano nāma cakkavattī mahabbalo
2. *tatthāhaṃ divase tikkhattum ghosāpemi tahiṃ tahiṃ*
ko kiṃ icchati pattheti kassa kiṃ dīyatu dhanaṃ.
3. *ko chātako ko tasito ko mālaṃ ko vilepanaṃ*
nānārattāni vatthāni ko naggo paridahissati.
4. *ko pathe chattam ādeti kopāhanā mudusabhā*
iti sāyañ ca pāto ca ghosāpemi tahiṃ tahiṃ.
5. *na taṃ dasasu ṭhānesu na pi ṭhānasatesu vā*
anekasataṭṭhānesu paṭiyattaṃ yācake dhanaṃ.
6. *divā vā yadi vā rattiṃ yadi eti vanīpako*
laddhā yadicchikaṃ bhogaṃ pūrahattho[1] *va gacchati.*
7. *evarūpaṃ mahādānaṃ adāsiṃ yāvajīvakaṃ*
na pāhaṃ dessaṃ dhanaṃ dammi pi n'atthi nicchayo[2] *mayi.*
8. *yathāpi āturo nāma rogato parimuttiyā*
dhanena vejjaṃ[3] *tappetvā rogato parimuccati*
9. *tath' evāhaṃ jānamāno paripūritum asesato*[4]
ūnadhanaṃ pūrayituṃ demi dānaṃ vanīpake
nirālaye[5] *apaccāye*[5] *sambodhi-m-anupattiyā.*

Ich erwähnte soeben, daß *Mahāsudassana* — der übrigens wohl mit *Sudassana*, dem *ayyassāvaka* des 21. Buddha, *Vessabhū*, in BV. xxii, 11 ff. identisch ist — im Jātaka vorkommt. Es findet sich nämlich bei F. i, p. 391 ff. als Jāt. 95 ein *Mahāsudassanajātakam*; dieser Text stellt aber nur einen Auszug aus den letzten Paragraphen des *Mahāsudassanasutta*, das auch im *Paccuppannavatthu*, p. 392, 2 aus-

[1] So zu lesen statt *purahattho* (Morris).
[2] Morris hat *nicayo*.
[3] *vejjaṃ* = *vāidyam* statt des sinnlosen *vajjaṃ* der Ausgabe.
[4] Die Lesart ist sicher unter Einwirkung des folgenden *pūrayituṃ* zerstört worden. Es stand wohl eher *parimuccituṃ asesato* ‚um gänzlich befreit zu werden'.
[5] So lese ich statt *nirālayo apaccāyo*; *paccāya-* = *pratyāya-* ‚Abgabe, Tribut' Lex.


Digitized by Google

drücklich genannt wird, dar und handelt über den Tod des Königs. Daß hier von keinem wirklichen Jātaka die Rede sein kann, beweist ohnehin die Gāthā, die nur eine Wiederholung des Schlußverses des Mhs.-Sutta ist, die berühmte Strophe:

aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino
uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho.

Das Mhs.-Sutta wiederum, DN. XVII,[1] ist ein seiner ganzen Komposition nach später und minderwertiger Text, der, wie bekannt, nur eine Auslegung einer Stelle des Mahāparinibbānasutta bildet. Als nämlich der Erhabene nach Kusinārā gelangte, um dort in dem Sālawalde zu sterben, sprach Ānanda (DN. XVI, 5, 17) folgendermaßen: *mā bhante Bhagavā imasmiṃ kuḍḍanagarake ujjaṅgalanagarake sākhanagarake parinibbāyatu. santi hi bhante aññāni mahānagarāni seyyathīdaṃ Campā Rājagahaṃ Sāvatthi Sāketaṃ Kosambi Bārāṇasi.*[2] *ettha Bhagavā parinibbāyatu ettha bahū khattiyamahāsālā brāhmaṇamahāsālā gahapatimahāsālā Tathāgate abhippasannā te Tathāgatassa sarīrapūjaṃ karissanti.*

Der Erhabene aber antwortete:

mā h'evaṃ Ānanda avaca, mā . . . avaca kuḍḍanagarakaṃ . . . sākhanagarakaṃ.

18. *Bhūtapubbaṃ Ānanda rājā Mahāsudassano nāma ahosi cakkavattī* etc. *rañño Ānanda Mahāsudassanassa ayaṃ Kusinārā Kusāvatī nāma rājadhānī ahosi* etc. etc.

Diese Worte finden wir nun wieder als Einleitungsworte des Mahāsudassanasutta; daraus hat man weiter auf mehr als 30 Druckseiten die ganze große Geschichte ausgesponnen, die in endlosen Wiederholungen die Herrlichkeit des Königs Mahāsudassana und der Stadt Kusāvatī preist. Leider finden wir kaum etwas, das wir als direkte Grundlage des CP.-Textes betrachten könnten; natürlich ist Mahāsudassana, als ein rechter Weltherrscher, überaus freigebig, eine längere Beschreibung seiner Gabenverteilung finden wir aber

[1] DN. ed. RHYS DAVIDS et CARPENTER vol. II, p. 169ff.
[2] So hier alle Handschriften. In DN. XVII, 1, 2 haben SS °si. B^{m}K °sī.

Digitized by Google



in diesem Texte kaum. Die einzige Stelle, die etwa herangezogen werden könnte, ist folgende (DN. xvii, 1, 23): *atha kho Ānanda rañño Mahāsudassanassa etad ahosi: 'yan nūnāhaṃ imāsaṃ pokkharaṇīnaṃ*[1] *tīre evarūpaṃ dānaṃ paṭṭhapeyyaṃ annaṃ annatthikassa pānaṃ pānatthikassa vatthaṃ vatthatthikassa yānaṃ yānatthikassa sayanaṃ sayanatthikassa itthiṃ itthatthikassa hiraññaṃ hiraññatthikassa suvaṇṇaṃ suvaṇṇatthikassa. paṭṭhapesi kho Ānanda rājā Mahāsudassano imāsaṃ pokkharaṇīnaṃ tīre evarūpaṃ dānaṃ . . . suvaṇṇatthikassa.*

Es kann sein, daß dieses Stückchen die Grundlage des CP.-Textes wäre; ich zweifle jedoch daran und würde eher glauben, daß das CP. hier wirklich einen älteren Text voraussetzt als jenen, den der jetzige DN. bieten kann. Da ich aber jenen Urtext nicht finden kann, bleibt das alles vorderhand eine lose Hypothese.

Auch CP. i 5 — das sogenannte *Mahāgovindacariyam* — hat in der Jātakasammlung kein Gegenstück. Die NK. p. 45, 13 nennt *Mahāgovindakāle*, hat aber dasselbe auch unten, p. 46, 5, wo es *Mahāgovindapaṇḍitakāle* heißt, worüber weiter unten. Der CP.-Text lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi sattarājapurohito*
   pūjito naradevehi Mahāgovindo brāhmaṇo
2. *tadāhaṃ sattarajjesu yaṃ me āsi upāyanaṃ*
   tena demi mahādānaṃ akkhobbhaṃ sāgarūpamaṃ.
3. *na me dessaṃ dhanadhaññaṃ pi n'atthi niccayo mayi*
   sabaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā demi varaṃ dhanaṃ.

Das Jātaka des Mahāgovinda nun finden wir in dem *Mahāgovindasutta*, DN. xix (ed. Rhys D. und Carpenter ii, p. 220 ff., wo die eigentliche Geschichte pp. 230—251 einnimmt). Einen genau entsprechenden Text finden wir in Mahāvastu iii, p. 197 ff. (die eigentliche Mahāgovinda-Geschichte pp. 204, 8—216, 9). Das Sutta wird im Jātaka ed. F. iii, p. 469, 26 erwähnt, wo von dem Kommentare (*vaṇṇana*) des Textes gesprochen wird, womit wohl einfach die die Verse umschließende Prosa gemeint ist.

---

[1] Diese sind früher (xvii, 1, 22) beschrieben worden.


Digitized by Google

Die Geschichte in DN. und Mhv. enthält in der Hauptsache folgendes: Der König *Disaṃpati* (*Diśāmpati*) hatte einen Purohita, namens *Govinda*, und einen Sohn *Reṇu*. Des Purohita Sohn wieder hieß *Jotipāla* (*Jyotipāla*).[1] Als nun Govinda starb, wurde auf Veranlassung des Reṇu der junge Jotipāla zum Purohita ernannt. Später starb auch Disaṃpati und Reṇu wurde König. Er hatte sechs Jugendgenossen; unter diesen verteilte nun Jotipāla, der von den Leuten *Mahāgovinda* genannt wurde, die ganze Erde, d. h. Jambudvīpa. Es entstanden somit nach dem Memorialverse in DN. XIX, 36[2] die Reiche Kāliñga, Assaka, Avanti, Sovīra, Videha, Añga und Kāsi mit den Hauptstädten Dantapura, Potana, Māhissatī,[3] Roruka, Mithilā, Campā und Bārāṇasī. Später begannen die Leute darüber zu reden, daß Mahāgovinda mit Brahman selbst verkehre; als er das hörte, begann er Meditationen und Bußübungen, um wirklich solches zu erreichen. Schließlich offenbarte sich ihm der *Brahma Sanaṃkumāra* und sprach zu ihm über die Nichtigkeit des weltlichen Treibens. Mahāgovinda beschließt, Einsiedler zu werden, und ging trotz aller Verlockungen in die Hauslosigkeit, endlich sogar von den sieben Königen und vielen anderen Leuten gefolgt.

Sieht man genauer nach, so findet sich hier verzweifelt wenig, das auf die Erreichung der *dānapāramitā* hinzeigte. Natürlich ist Mahāgovinda, wie alle Bodhisattas, überaus freigebig, das versteht sich von selbst; wollte man aber eine solche Erzählung nach Vernunftsgründen in das CP. einfügen, dann würde sie am ehesten ihren Platz unter der *nekkhammapāramitā* finden. Denn die große Weltflucht ist es doch, worauf hier alles ausgeht. Doch so etwas finden wir nirgends. Dagegen nennt, wie schon gesagt, die NK. dieses Jātaka auch unter der *paññāpāramitā*; und es kann nicht abgeleugnet

---

[1] *Jotipāla* ist der eigentliche Name des heiligen *Sarabhañga* im *Sarabhañgajātaka* (Jāt. 522, F. V, p. 125 ff.). Im *Śarabhañgajātaka* des Mahāvastu (III, p. 361, 16 ff.) heißt es aber *Yajñadatta*.

[2] Vgl. Mhv. III, p. 208, 15 ff.

[3] *Māhissatī* kann ja lautlich nicht direkt mit skt. *Māhiṣmatī* identisch sein; es setzt eine Nebenform **Māhiṣvatī* voraus.

Digitized by Google

werden, daß es auch hier ziemlich gut hinpassen würde. Denn als der größte Weise der ganzen Welt ist ja Mahāgovinda erkannt worden, als ihm die Teilung der Erde übertragen wird. Wie das *Mahāgovindacariyaṃ* hier eingereiht worden ist, darüber weiß ich vorläufig nichts zu sagen.

In dem *Cariya* I 6 *Nimirājacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Nimimahārājakāle* — finden wir wieder einen Text, der auch in der Jātakasammlung vorkommt; es ist das Jāt. 541 (F. VI, p. 95 ff.), genannt *Nimijātakam.*[1] Die ziemlich kurze Prosaeinleitung des Jātaka erwähnt nur oberflächlich, wie Nimi überschwängliche Freigebigkeit ausübte (p. 96, 28—97, 2) mit folgenden Worten: *Nimirājā dānajjhāsayatayā catūsu nagaradvāresu nagaramajjhe cā 'ti pañcadānasālāyo kāretvā mahādānaṃ pavattesi, ekekāya dānasālāya satasahassaṃ katvā devassikaṃ pañca pañca kahāpaṇasatasahassāni pariccaji* . . .

Die Ähnlichkeiten werden am besten bemerkbar, wenn ich den CP.-Text daneben stelle:

1. *punāparaṃ yadā homi Mithilāyaṃ puruttame*
   Nimi nāma mahārājā paṇḍito kusalatthiko
2. *tadāhaṃ māpayitvāna catusālaṃ catumukhaṃ*
   tattha dānaṃ pavattesiṃ migapakkhinaranārinaṃ
3. *acchādanañ ca sayanañ ca annapānañ ca bhojanaṃ*
   abbhocchinnaṃ karitvāna mahādānaṃ pavattayiṃ.
4. *yathāpi sevako sāmiṃ dhanahetum upāgato*
   kāyena vācā manasā ārādhanīyam esati
5. *tath' evāhaṃ sabbabhave pariyesissāmi bodhijaṃ*
   dānena satte tappetvā icchāmi bodhim uttamaṃ.

Man beachte den Ausdruck *mahādānaṃ pavattesi* in Jāt. p. 97, 1 und *dānaṃ pavattesim* V. 2 [b], *mahādānaṃ pavattayiṃ* V. 3 [b].

CP. I 7 führt den Namen *Candakumāracariyam* — vgl. NK. p. 45, 13 *Candakumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 542 (F. VI, p. 129 ff.), genannt *Khaṇḍahālajātakam* nach einer anderen Hauptperson der Erzählung.[2]

---

[1] Vgl. über diesen Text des Verfassers *Stud. zur ind. Erzählungslit.* I, p. 117 ff.

[2] In B[d] steht aber *Candakumārajātakam.*


Digitized by Google

Nach dem Jātakatexte hatte König *Ekarāja* in *Pupphavatī* einen Sohn und Thronfolger *Candakumāra* und einen Purohita, namens *Khaṇḍahāla,* den er zum Richter machte. Dieser ließ sich bestechen und urteilte falsch; das wurde durch Canda geändert und Ekarājā machte daher diesen zum Richter. Von jener Zeit an zürnte Khaṇḍahāla dem Canda und suchte bei ihm nach Blößen. Einmal sah der König im Traume den Himmel mit allen Herrlichkeiten und befragte den Khaṇḍahāla, wie er wohl dorthin gelangen könne. Khaṇḍahāla riet ihm, alle seine Söhne, Töchter und Gemahlinnen zu opfern; Vorbereitungen dazu wurden getroffen und Canda sollte eben geopfert werden, als er durch Sakka befreit wurde. Die Leute töteten Khaṇḍahāla, entthronten den Ekarāja und machten Canda zum König. Daß sich aber Canda später durch besondere Gabenverteilung auszeichnete, wird nicht erwähnt.

Die ersten zwei der sechs Verse des CP.-Textes erzählen ganz kurz die Ereignisse in folgender Weise:

1. *punāparaṃ yadā homi Ekarājassa atrajo*
   nagare Pupphavatiyā kumāro Candasavhayo
2. *tadāhaṃ yajanā mutto nikkhanto yaññavāṭato*[1]
   saṃvegaṃ janayitvāna mahādānaṃ pavattayiṃ.

In CP. I 8 finden wir eine Geschichte, die sich in Altindien offenbar der höchsten Popularität erfreut hat, die Erzählung von dem sich selbst opfernden Könige *Śibi.*[2] Das Stück heißt *Sivirājacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Sivirājakāle* — und entspricht sowohl Jāt. 499 (F. IV, p. 401 ff.) *Sivijātakam* wie auch JM. Nr. II, genannt *Śibirājajātakam.*

Es braucht nur kurz erwähnt zu werden, wie Sakka, als alter, blinder Brahmane verkleidet, zu dem seiner Freigebigkeit wegen berühmten König *Sibi* in *Ariṭṭhanagara* kommt und ihn um sein eines

[1] So zu lesen statt des sinnlosen *yaññavāṭako* der Ausgabe.

[2] Es sind besonders zwei Versionen der Sage berühmt geworden: 1. die hier vertretene, wie Śibi einem Blinden seine Augen gibt, die besonders bei den Buddhisten beliebt zu sein scheint, und 2. die Geschichte, wie Śibi einem Habicht sein eigenes Fleisch darbietet, damit er einer Taube das Leben gebe in MBh., KSS. usw.



Auge bittet. Der König aber läßt sich durch seinen Leibarzt *Sīvaka* beide Augen ausreißen und gibt sie dem Bettler.

Ganz dieselben Züge zeigt die 16 Verse umfassende Erzählung in CP., weshalb ich darauf verzichte, sie in extenso zu geben. Von unmittelbaren Wortähnlichkeiten zwischen den beiden Versionen habe ich folgendes notiert: der V. 2

yaṃ kiñci mānusaṃ dānaṃ adinnaṃ me na vijjati
yo pi yāceyya maṃ cakkhuṃ dadeyyaṃ avikampito.

findet sich Wort für Wort ähnlich im Jātaka p. 402, 25—26 wieder, ist aber nicht als Gāthā gezählt worden.[1] Weiter heißt es von Sakka in V. 6, daß er als . . . *jarāturo andhavaṇṇo* . . . auftrat; vgl. damit p. 403, 4: *jarāpatto andhabrāhmaṇo viya* . . .; und als er zum Könige spricht, sagt er in CP. V. 8[b]: *tava dānaratā kitti uggatā devamānuse*, im Jātaka p. 403, 8—9: *mahārāja tava dānajjhāsayaṃ nissāya samuggagatena kittighosena sakalalokasannivāso nirantaro* . . . Der V. 12:

aho me mānasaṃ siddhaṃ saṅkappo paripūrito
adinnapubbaṃ dānavaraṃ ajja dassāmi yācake

erinnert stark an die Gedanken des Königs im Jātaka p. 403, 17 f.: *aho me lābhā ajja vata me manoratho matthakaṃ pāpuṇissati adinnapubbadānam dassāmi.* Schließlich heißt es in V. 14: *tato so codito mayhaṃ Sīvako vacanaṃkaro uddharitvāna* etc., wozu man Jāt. G. 16 vergleiche, wo es heißt:

codito Sivirājena Sīvako vacanaṃkaro
rañño cakkhūni uddhatvā etc.[2]

CP. I 9 ist das *Vessantaracariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 13 *Vessantarakāle*[3] — und entspricht dem letzten Jātaka der Pālisammlung

[1] Es scheint mir deshalb glaublich, daß der Vers dem älteren CP.-Texte gehörte und von da aus von dem Verfasser der Jātakaprosa in den Jātakatext übernommen wurde.

[2] Der letzte Vers (Nr. 16) des *Cariya* ist in besserer Form zitiert im Jāt. IV, p. 406, 17—18.

[3] Die NK. spricht nochmals (p. 47, 14) von Vessantara und wiederholt den V. 58 des CP. I 9: *acetanāyaṃ paṭhavī aviññāya sukhaṃ dukkhaṃ* | *sāpi dānabalā mayhaṃ sattakhattuṃ pakampatha.*


Digitized by Google

(Jāt. 547, F. vi, p. 479 ff.), dem *Vessantarajātakam*, sowie auch dem neunten Texte in Ārya Śūras JM., der den Namen *Viśvāntarajātakam* führt.

Die Existenz Buddhas als Vessantara ist, wie bekannt, die allerletzte, bevor er als Sohn des Königs Suddhodana und der Königin Māyā aus dem Tusitahimmel herunterkam.[1] Die Geschichte handelt von dem Prinzen *Vessantara*, der von allem Anfang an überaus freigebig war, so daß er sich bereit erklärte, sein Herz, Fleisch und Blut zu verschenken. Später gibt er den Gesandten des Königs von Kāliṅga einen mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteten Elefanten als Gabe;[2] darüber zürnen die Stadtbewohner und seine Verwandten und treiben ihn in Landsflucht nach dem Berge *Vaṅka*. Dort schenkt er einem alten Brahmanen seine Kinder *Kaṇhājinā* und *Jāli*, dem als Brahmanen verkleideten Sakka seine Gattin *Maddī*. Schließlich suchen ihn seine Eltern auf, er wird wieder ins Reich geführt und besteigt den Thron. Seine Freigebigkeit und Frömmigkeit war derart, daß er siebenmal die Erde zum Beben brachte.

Ganz ähnliches erzählt nun das CP. Da aber der Text 58 Verse umfaßt, wäre es zu weitläufig, ihn hier zu wiederholen; ich begnüge mich damit, die Ähnlichkeiten zwischen Jātaka und Cariya, soweit ich sie bemerkt habe, zu verzeichnen.

Zu V. 2^{b} vgl. Jāt. p. 481, 25; zu V. 3^{c} vgl. G. 2^{b}; zu V. 4^{b} vgl. G. 3^{a}; zu V. 5 vgl. G. 4; V. 7 = G. 14; zu VV. 8—9 vgl. p. 484, 25 ff.; VV. 10—11 = GG. 15—16; VV. 12—14 = GG. 17—19; zu V. 16 ff. vgl. CP. i, 3, 2 ff. (s. oben); zu V. 17^{b} vgl. G. 21^{b}; V. 18^{a} = G. 22^{a}; zu V. 22 vgl. GG. 42, 44; zu V. 28 vgl. G. 210; VV. 32—38 = GG. 220—226; zu V. 39 vgl. G. 230; zu VV. 41—42 vgl. p. 519 f.; zu V. 50 vgl. G. 624; VV. 52—53 = GG. 627—628; V. 58 endlich ist = NK. 269.

Vielleicht wird sich noch mehr finden, das mir versehentlich entgangen ist.

[1] Vgl. die Bemerkungen bei Speijer, *SBB.* i, p. 93.

[2] Vgl. das *Kurudhammacariyam* (oben i 3); auch die Verse sind zum Teil identisch.


Digitized by Google

Das letzte *Cariya* endlich, das zur Beleuchtung der *dānapāramitā* dient, CP. I 10, heißt *Sasapaṇḍitacariyam* und entspricht dem Jāt. 316 (F. III, p. 51 ff.) *Sasajātakam* und der VI. Erzählung bei Ārya Śūra, genannt *Śaśajātakam*.

Es ist die bekannte Geschichte von dem weisen Hasen,[1] der im Wald als Freund und Lehrer eines Affen, eines Schakals und einer Otter lebte. Unter anderem belehrte er sie auch, die *uposatha*-Tage in Ehren zu halten. An einem solchem Tage kam Sakka in Brahmanengestalt, um die vier ‚Weisen' zu prüfen: die Otter bot ihm sieben *rohita*-Fische, der Schakal das Abendessen eines Feldhüters, nämlich eine Eidechse und einen Topf voll saurer Milch,[2] der Affe Früchte und frisches Wasser. Der Hase aber, der sich schämte, ihm nur Gras darbieten zu können, und zugleich eine früher nicht gesehene Opferwilligkeit zeigen wollte, hieß den Fremden Holz sammeln und ein Feuer anzünden. Jener tat so und der Hase stürzte sich ins Feuer, um dem Gast seinen gebratenen Leib darbieten zu können. Durch Sakkas Einfluß beschädigte ihn das Feuer nicht, sondern war kalt wie Eis.

Der CP.-Text, der 19 (oder eher 20) Verse umfaßt, zeigt eine Abweichung, indem er zwar in V. 2

makkaṭo ca sigālo ca uddapoto c'ahaṃ tadā
vasāma ekasāmantā etc.

die drei Genossen nennt, nicht aber den Besuch des Sakka bei Affe, Schakal und Otter erwähnt. Übrigens vergleiche man zu V. 8[b]: *ahaṃ tiṇena yāpemi na sakkā tiṇaṃ dātave* den Jātakatext p. 53, 5—6: *mama santikaṃ āgatānaṃ yācakānaṃ tiṇāni dātuṃ na sakkoti*[3] und zu 11[b]: *sādhu kho si anuppatto ghāsahetu mam' antike* + 12[a] *adinnapubbaṃ dānavaraṃ ajja dassāmi te ahaṃ* Jāt. p. 54, 23 f.: *brāhmaṇa,*

[1] Die Popularität der Erzählung bezeugt z. B. die Anspielung darauf in Jāt. 513, G. 30: *Indaṃ hi so brāhmaṇam maññamāno | saso avāsesi sake sarīre.*

[2] Daß die beiden ‚weisen' Tiere die Fische und das Abendessen gestohlen haben, scheint nicht ihre Heiligkeit zu mindern.

[3] Verschrieben für *sakkomi*?

Digitized by Google

suṭṭhu te kataṃ ahāratthāya mama santikaṃ āgacchantena ajjāhaṃ mayā nadinnapubbaṃ dānaṃ dassāmi. Schließlich muß wohl der Vers

bhikkhāy' upagataṃ disvā sakattānaṃ pariccajiṃ
dānena me samo n'atthi esā me dānapāramī,

den der CP.-Text von diesem *Cariya* trennt und an das Ende der Schlußgāthās des ersten Buches stellt, ursprünglich als V. 20 dem *Sasapaṇḍitacariyam* angehört haben, da die NK. p. 45, 16 ihn als dem *Sasapaṇḍitajātaka* gehörig zitiert.

2. Sīlapāramitā.

CP. II 1 heißt *Sīlavanāgacariyam* — vgl. NK. p. 45, 20 *Sīlavanāgarājakāle* — und entspricht dem Jāt. 455 (F. IV, p. 90 ff.), genannt *Mātiposakajātakam*,[1] ein Name, der sich ebenso bewährt, wie der in CP. gebrauchte.

Das Jātaka berichtet von einem jungen, im Himavant lebenden Elefanten, der die Stärke von tausend Elefanten besaß und Führer einer Herde von achtzigtausend war. Er hatte eine blinde Mutter, der er durch Boten Früchte senden ließ. Als er bemerkte, daß die anderen die Früchte verzehrten und die Mutter nichts bekam, zog er eines Tages mit ihr fort, um sie selbst pflegen zu können. Es geschah nun einmal, daß ein Waldwanderer sich verirrte; der Elefant zeigte ihm den Weg nach Benares. Dieser erzählte dem König von dem gewaltigen Elefanten und der König sandte einen Elefantenbändiger, um ihn zu fangen; der Elefant ließ sich ganz ruhig beim Rüssel in die Stadt leiten. Später aber, als der König seine Klagen der Mutter wegen hörte, ließ er ihn wieder los.

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *yadā ahosi pavane kuñjaro mātuposako*
na tadā atthi mahiyā guṇena mama sādiso.
2. *pavane disvā vanacaro rañño maṃ paṭivedayi*
tav' anucchavo mahārāja gajo vasati kānane.

[1] Der Index zum Jāt. (FAUSBÖLL, *Jāt.* VII, p. 140) hat hier *Mātuposakajātaka.* Es gibt auch ein *Māti°* oder *Mātuposakasutta* (erwähnt Jāt. VI, p. 70, 11).

Digitized by Google

3. *Na tassa parikkhāy' attho na pi āḷakakāsuyā*
samāgahite soṇḍāya sayam eva idh' ehiti.
4. *tassa taṃ vacanaṃ sutvā rājā pi tuṭṭhamānaso*
pesesi hatthidamakaṃ chekācariyaṃ susikkhitaṃ.
5. *gantvāna so hatthidamako adassa padumassare*
bhisamūlaṃ uddharantaṃ yāpanatthāya mātuyā.
6. *viññaya me sīlaguṇaṃ lakkhaṇaṃ upadhārayi*
ehi puttā ti vatvāna mama soṇḍāya aggahi.
7. *yaṃ me tadā pākatikaṃ sarīrānugataṃ balaṃ*
ajja nāgasahassānaṃ balena samasādisaṃ
8. *yadi 'haṃ tesaṃ pakuppeyyaṃ upetaṃ gahaṇāya maṃ*
paṭibalo bhave tesaṃ yāva rajjaṃ pi[1] *mānusaṃ.*
9. *api cāhaṃ sīlarakkhāya sīlapāramipūriyā*
na karomi citte aññathattaṃ pakkhipantaṃ maṃ ālake.
10. *yadi te maṃ tattha koṭṭeyyuṃ pharasūhi tomarehi ca*
n'eva tesaṃ pakuppeyyaṃ sīlakhaṇḍabhayā mama.

Zum Ausdruck *hatthidamakaṃ chekācariyaṃ* in V. 4 vgl. *hatthācariyaṃ* p. 91, 23; der V. 5 ist eine Umschreibung von p. 91, 24: so (*hatthācariyo*) . . . *gantvā Bodhisattaṃ naḷiniṃ pavisitvā gocaraṃ gaṇhantaṃ passi*; zu V. 6 vgl. p. 91, 31—33: *hatthācariyo . . . tassa lakkhaṇasampattiṃ disvā 'ehi puttā' ti rajatadāmasadisāya soṇḍāya gahetvā* etc.; die VV. 7—10 endlich enthalten im wesentlichen eine erweiternde Umschreibung der Worte auf p. 91, 27 ff.: *ahaṃ kho pana mahābalo hatthisahassaṃ pi viddhaṃsetuṃ samattho pahomi kujjhitvā raṭṭhakaṃ senāvāhanaṃ nāsetuṃ sace pana kujjhissāmi sīlaṃ me bhijjissati tasmā ahaṃ sattīhi koṭṭiyamāno pi na kujjhassāmīti.*

CP. II 2 ist das *Bhūridattacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 20 *Bhūridattanāgarājakāle*[2] — was dem Jāt. 543 (F. VI, p. 157 ff.), *Bhūridattajātakam* genannt, entspricht. Der Inhalt des Jātaka ist äußerst kurz gefaßt der folgende:

[1] *pi* steht hier wohl für *kim api*.

[2] In NK. folgt *Bhūridattajātaka* nach dem *Campeyyajātaka*, im CP. ist, wie man sieht, die Anordnung die umgekehrte.

Digitized by Google

Die erste Abteilung, das *Nagarakhaṇḍam*, ist hier von keinem Belang, da nur erzählt wird, wie die Prinzessin *Samuddajā* von Benares mit dem Schlangenkönige *Dhataraṭṭha* vermählt wurde. Sie bekamen vier Söhne, von denen der eine, *Datta*, der großen Klugheit wegen, die er bei einem Besuch in Indras Himmel zeigte, *Bhūridatta* genannt wurde. Bhūridatta wünschte dieselbe Herrlichkeit zu erreichen wie die Götter und ging daher in die Welt der Menschen, wo er auf einem Ameisenhaufen die *Uposatha*-Tage beobachtete. Er nahm einen armen Brahmanen und dessen Sohn, die im Walde herumstreiften, in die *Nāga*-Welt mit und ließ sie in aller Herrlichkeit leben. Als diese wieder in ihre Heimat zurückgekehrt waren, ohne irgendwelche Schätze mitzubringen, wurden sie von der Frau des Brahmanen geschunden und gingen wieder in den Wald; dort trafen sie einen Schlangenbändiger, namens *Ālambāyana* oder *Ālambāna*; der Brahmane zeigte ihm trotz des Widerspruches seines Sohnes den Bhūridatta. Ālambāna bezauberte den Bhūridatta, nahm ihn in einem Korb mit und ließ ihn tanzen.[1]

So weit erzählt nun auch der CP.-Text in den ersten fünf der neun Verse des *Cariya*:

1. *punāparaṃ yadā homi Bhūridatto mahiddhiko*
   Virūpakkhena mahārañña devalokam agañch' ahaṃ.
2. *tattha passitvā 'haṃ deve ekantaṃ sukhasamappite*
   taṃ saggaṃ gamanatthāya sīlabbataṃ samādayim.
3. *sarīrakiccaṃ katvāna bhutvā yāpanamattakaṃ*
   caturo aṅge adhiṭṭhāya semi vammikamuddhani.
4. *chaviyā cammena maṃsena nahāru-aṭṭhikehi vā*
   yassa etena karaṇīyaṃ dinnaṃ yeva harātu so.[2]
5. *saṃsito akataññunā*[3] *Ālambāno mam aggahi*
   peḷāya pakkhipetvāna kīḷeti maṃ tahiṃ tahiṃ.

---

[1] Die weitere Entwicklung der langen Geschichte geht uns hier nichts an, da sie im CP. nicht berücksichtigt wurde.

[2] Dieser Vers ist = CP. II, 10, 3; vgl. auch I, 10, 19: *chavicammaṃ maṃsaṃ nahāruṃ aṭṭhihadayabandhanaṃ* etc.

[3] Nämlich *brāhmaṇena.*



Zu VV. 3—4 vergleiche man Jāt. p. 169, 17 . . . *vammikamaṭṭhake bhoge ābhuñjitvā caturaṅgasamannāgataṃ*[1] *uposathaṃ adhiṭṭhāya* . . . und ibid. 24—25: *yo mama cammaṃ vā nahāruṃ vā atthiṃ vā ruhiraṃ vā icchati so harātu.*

CP. II 3 ist das *Campeyyanāgacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 20 *Campeyyanāgarājakāle*, das, wie schon erwähnt, vor *Bhūridattanāgarājakāle* steht; es entspricht dem Jāt. 506 (F. IV, p. 454 ff.), *Campeyyajātaka* genannt. Die Erzählung findet sich auch im Mahāvastu, wo sie in Vol. II, p. 177 ff. steht.[2]

Das Jātaka erzählt wie in dem vorigen Text von einem tugendhaften Schlangenkönige, der hier *Campeyya* (*Campaka*) heißt; er lebte in dem Grenzstrom zwischen dem Aṅga- und Magadhareiche. Wie er mit dem Magadhakönige Freundschaft schloß und was daraus folgte, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Ebenso wie Bhūridatta beobachtete auch Campeyya auf einem Ameisenhaufen die *Uposatha*-Tage und wurde bei einer solchen Gelegenheit von einem Schlangenbändiger gefangen genommen, der ihn an verschiedenen Stellen und zuletzt im Schloßhofe auftreten ließ. Campeyya hielt aber überall sein Gelübde, niemandem Schaden zu tun.

Ganz dasselbe erzählt nun der CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi Campeyyako mahiddhiko*
   tadāpi dhammiko āsi sīlabbatasamappito.
2. *tadāpi maṃ dhammacāriṃ upavuṭṭhaṃ uposathaṃ*
   ahikuṇḍiko[3] *gahetvāna rājadvāramhi kīḷati.*
3. *yaṃ so vaṇṇaṃ cintayati nīlapītaṃ va lohitaṃ*
   tassa cittānuvattanto homi cintitasannibho.
4. *thalaṃ kareyyam udakaṃ udakam pi thalaṃ kare*
   yadi 'haṃ tassa pakuppeyyaṃ kkaṇena chārikaṃ kare.

---

[1] Vgl. zu diesem Ausdruck Cowell, *The Jātaka*, vol. VI, p. 88, N. 1. — Es kehrt in ÇP. II, 10, 2 wieder.

[2] Über das Verhältnis des Mhv.-Textes zum Jātakatexte vgl. Verfasser, *MO.*, Vol. III, p. 34 ff.

[3] Fausböll hat überall °*guṇḍiko*.

Digitized by Google

5. *yadi cittavasī hessaṃ parihāyissāmi sīlato*
sīlena parihīnassa uttamattho na sijjhati.
6. *kāmaṃ bhijjatu 'yaṃ kāyo idh' eva vikirīyatu*
n'eva sīlaṃ pabhindeyyaṃ vikirante bhusaṃ viya.

Zu V. 3 vergleiche man Jāt. p. 458, 2: *nīlādisu vaṇṇesu . . . yaṃ yaṃ brāhmaṇo icchati Mahāsatto taṃ tad eva katvā naccati*; es müssen dies wohl technische Ausdrücke für verschiedene Arten des Schlangentanzes sein — der ‚blaue' Tanz usw.[1] Zu den Schlußworten des V. 6 vgl. auch den Ausdruck p. 457, 10: *bhusamuṭṭhi viya vippakirissati.*

CP. II 4 ist das *Cūla* (oder *Culla°*) *bodhicariyaṃ*, das in NK. nicht erwähnt ist; in der Jātakasammlung ist das Jāt. 443 (F. IV, p. 22ff.) das *Cullabodhijātakam*, als Nr. XXI steht in Ārya Śūra's JM. das *Cuḍḍabodhijātakam.*

Bodhi[2] ist der Sohn eines reichen Brahmanen in Benares, den seine Eltern mit der Tochter einer vornehmen Familie vermählen. Nach der Eltern Tod gehen die jungen Gatten, deren Unschuld in fast rührender Naivität beschrieben wird, als Einsiedler in den Wald. Da sie dort das ‚*jhāna*' nicht erreichen können, kehren sie nach Benares zurück und nehmen in dem königlichen Garten ihren Aufenthalt. Der König kommt einmal dahin und erblickt die schöne junge Einsiedlerin, in die er sich heftig verliebt. Da der Asket auf seine Frage nur die Antwort gibt, sie sei seine Schwester im Glauben, läßt sie der König mit Gewalt in den Harem schleppen. Trotzdem zürnt ihm Bodhi nicht. Später wird alles wieder gut gemacht.

Gerade dasselbe — natürlich ohne den Schluß der Erzählung — berichtet der CP.-Text, den ich nicht anzuführen brauche. Wortanklänge finden sich nämlich wenige; nur V. 4: *rājuyyāne vasām' ubho* erinnert an Jāt. p. 23, 13: *rājuyyāne vasiṃsu* und V. 6: *sahadhammā ekasāsanī* ein wenig an p. 23, 29: *ekapabbajjāya pabbajitā.*

[1] Vgl. pw. unter *nīla* usw.

[2] Die Erzählung heißt natürlich *Cullabodhijātaka* im Gegensatz zu *Mahābodhijātaka* (Jāt. 528), worüber weiter unten.


Digitized by Google

CP. II 5 ist das sogenannte *Mahiṃsa*[1] *rājacariyaṃ*, das sich in NK. nicht findet. Es ist das Jāt. 278 (F. II, p. 385 ff.) *Mahisajātakam*, das sich bei Ārya Śūra als Nr. XXXIII, *Mahiṣajātakam* genannt, findet.

Die Jātakaerzählung lautet: Als Brahmadatta in Benares regierte, wurde Bodhisatta in der Gegend vom Himavant als Büffel geboren. Als er herangewachsen und groß an Stärke und Körperbau war, ging er auf Hügel und Gebirge, in Höhlen und Walddickicht und erblickte endlich einen lieblichen Baum, bei dem er sich, das Essen wiederkauend,[2] tagsüber aufhielt.

Aber ein unverschämter Affe kam vom Baum herunter, stieg auf seinen Rücken und verrichtete dort seine Notdurft; dann ergriff er seine Hörner und trieb, am Schwanze hängend, gleichsam schaukelnd, sein Spiel. Bodhisatta aber war von Geduld, Liebe und Freundlichkeit erfüllt und tat, als ob er des Affen Schändlichkeiten nicht bemerkte. Der Affe setzte sie fort. Eines Tages sprach ein Baumgott, der dort wohnte, auf dem Baume stehend, also: ‚Herr Büffel, warum duldest du die Unverschämtheit dieses elenden Affen? Mache doch ein Ende damit!‘ und, sich weiter darüber verbreitend, sprach er die ersten zwei Verse:

1. ‚Was denkst du denn, daß du immerfort alle Unannehmlichkeiten, die dir dieser leichtsinnige, frevelhafte (Affe) bereitet, duldest, als kämen sie von dem Herrn aller Wünsche?‘

2. ‚Stoß ihn mit deinen Hörnern herunter, tritt ihn mit deinen Hufen nieder! Falls dem keine Grenze gesetzt wird, werden dich die Toren noch mehr bedrängen.‘

Als Bodhisatta das hörte, sagte er: ‚Baumgott, falls ich die Unverschämtheiten dieses hier nicht dulden würde, ohne von ihm in allem, was Geburt, Familie und Stärke betrifft, beschimpft zu sein,

---

[1] Es fragt sich, ob man sowohl p. *mahisa-* als auch p. *mahiṃsa-* als Äquivalent des skt. *máhiṣa-* ‚Büffel‘ ansehen darf. Bei der Beurteilung der Form *mahiṃsa-* bleibt immerhin das Wort *mahiṣmant-* ‚reich an Büffeln‘ (lex.) von gewisser Bedeutung.

[2] *gocaraṃ gahetvā* eigentlich ‚nachdem er gefressen hatte‘.


Digitized by Google

wie könnten dann meine Wünsche in Erfüllung gehen? Er wird sich gegen einen anderen ebenso unverschämt benehmen, in dem Gedanken, jener sei meinesgleichen. Falls er sich aber gegen wilde Büffel so benimmt, dann wird ihn ein solcher tot schlagen; und wenn er dann durch einen anderen getötet ist, wird mir Befreiung sowohl von Unannehmlichkeit als vom Blutvergießen werden'. Dann sprach er den dritten Vers:

3. ,Falls er sich gegen einen anderen so benimmt, denkend, er sei meinesgleichen, wird ihn dieser töten — dann werde ich des ganzen los sein.'

Nach Verlauf einiger Tage ging der Bodhisatta fort und ein anderer, wilder Büffel kam hin und lebte dort. Der elende Affe dachte: ,sieh' mal, er ist wieder da', lief auf seinen Rücken und benahm sich wie vorher. Der Büffel aber schüttelte ihn herunter, durchbohrte mit den Hörnern sein Herz und trat ihn mit seinen Hufen zu Brei'.

Ganz dasselbe, mit Ausnahme der Lösung der Geschichte, erzählt das *Cariya* in seinen elf Versen. Zu V. 2: *pabbhāre giridugge ca* vergleiche man Jāt. p. 385, 20: *pabbatapādapabbhāragiriduggavanaghaṭesu caranto* . . .; zu V. 6[b]: *nāseh' etaṃ chavaṃ pāpaṃ siṅgehi ca khurehi ca* vgl. G. 2[a]: *siṅgena nihanāh' etaṃ padasā ca adhiṭṭhaha*; endlich ist V. 10 ganz identisch mit G. 3.

CP. II 6 heißt *Rururājacariyam* und fehlt ebenso wie 7 und 8 in der NK. Die Jātakasammlung hat als Jāt. 482 (F. IV, p. 255 ff.) das *Rurujātakam*, bei Ārya Śūra in der JM. steht es als Nr. XXVI. Der Inhalt des Jātaka ist kurz folgender: Ein Gildemeister in Benares hatte einen Sohn, namens *Mahādhanaka*; in dem Gedanken: ,wenn er etwas lernen soll, wird er Mühe haben', ließ er ihn nichts lernen. Als der Vater gestorben, wurde der Sohn bald von allerlei Schelmen ruiniert; schließlich nahm er unter dem Vorwand, am Ufer der Gaṅgā einen verborgenen Schatz zu besitzen, seine Gläubiger mit und stürzte sich in den Strom. Zu jener Zeit war der Bodhisatta eine goldfarbige Antilope, die in einem Haine am Gangesufer lebte; er hörte den Ruf des Versinkenden und stürzte sich ohne Be-

Digitized by Google

denken ins Wasser, wo es ihm gelang, den Mahādhanaka zu retten. Er zeigte ihm den Weg nach Benares, nahm ihm aber das Gelübde ab, niemandem seinen Wohnort zu verraten. Als Mahādhanika nach Benares kam, hatte gerade die Königin *Khemā* in einem Traume eine goldfarbene Antilope gesehen und wünschte sich jetzt eine solche. Mahādhanika erzählte dem Könige sein Abenteuer und dieser zog aus, um die Antilope zu erjagen, was ihm auch gelang. Als er den wahren Sachverhalt erfuhr, wollte er den falschen Mahādhanika töten lassen, ließ ihn aber auf Fürbitte der Antilope los.

Denselben Inhalt finden wir in dem kleinen Poem des CP., das folgendermaßen lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi sutattakanakasannibho*
   migarājā Rurū[1] *nāma paramasīlasamāhito*
2. *ramme padese ramaṇīye vivitte amanussake*
   tattha vāsaṃ upāgañchiṃ Gaṅgākūle manorame.
3. *atha upari Gaṅgāya dhanikehi paripīḷito*
   puriso Gaṅgāya patati jīvāmi vā marāmi vā.
4. *rattiṃ divaṃ so Gaṅgāya vuyhamāno mahodake*
   ravanto karuṇaṃ ravaṃ majjhe Gaṅgāya gacchati.
5. *tassāhaṃ saddaṃ sutvāna karuṇaṃ paridevato*
   Gaṅgāya tīre ṭhatvāna apucchiṃ ko si tvaṃ naro.
6. *so me puṭṭho ca vyākāsi attano kāraṇaṃ tadā*
   dhanikehi bhīto tasito pakkhanto 'haṃ mahānadiṃ.
7. *tassa katvāna kāruññañ cajitvā mama jīvitaṃ*
   pavisitvā nīharin tassa andhakāramhi rattiyā.
8. *assatha kālam aññāya tassāhaṃ idam abraviṃ*
   ekan taṃ varaṃ yācāmi mā maṃ kassaci pāvada.
9. *nagaraṃ gatvāna ācikkhi pucchito dhanahetuko*
   rājānaṃ so gahetvāna upagañchi mam' antikaṃ.
10. *yāvatā kāraṇaṃ sabbaṃ rañño ārocitaṃ mayā*
    rajā sutvāna vacanaṃ ussuṃ tassa vikuppayi
    idh' eva ghāṭayissāmi mittadūbhiṃ anariyaṃ.

[1] So statt *Ruru* zu lesen.

Digitized by Google

11. *taṃ ahaṃ anurakkhanto nimmini mama attanā*
tiṭṭha te[1] *so mahārāja kāmaṃkaro bhavāmi te.*

12. *anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitaṃ*
sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā yeva kāraṇā.

Zu V. 1: *sutattakanakasannibho* vgl. Jāt. p. 256, 12: *sumajjita-kañcanapaṭṭavaṇṇo*; *ramaṇīye . . . Gaṅgākūle* in V. 2 erinnert an Jāt. p. 456, 10—11: *Gaṅganivattane ramaṇīye . . . supupphitambavane*; in V. 3 heißt es *Gaṅgāya patati*, im Jāt. p. 456, 8: *Gaṅgāya pati*; in V. 4^{a-b} steht: . . . *vuyhamāno . . . ravanto karuṇaṃ ravaṃ . . .*, im Jāt. p. 456, 9: . . . *vuyhanto kāruññaravaṃ viravi*; V. 8^{b} stimmt inhatltlich sehr nahe mit p. 456, 23—25 überein; in V. 10^{c} steht: *idh' eva ghāṭayissāmi mittadūbhiṃ anariyaṃ*, im Jāt. G. 10^{c}: *hanāmi mittaddum akiccakāriṃ*; endlich heißt es in V. 116: *kāmaṃkaro bhavāmi te*, vgl. dazu den Ausdruck im Jāt. G. 11^{c}: *ahañ ca te kāmakaro bhavāmi.*

CP. II 7 ist das *Mātaṅgacariyam* und entspricht dem letzten Teile des sogenannten *Mātaṅgajātakam* (Jāt. 497, F. IV, p. 375 ff.). Das Jātaka wird in Mil. P. p. 123 ff. erwähnt.

Wie ich *ZDMG* 63, 171 ff.[2] auseinandergesetzt habe, setzt sich das Jātaka aus zwei miteinander nur lose oder überhaupt nicht zusammenhängenden Teilen zusammen. Es mag gleichgültig sein, welchen Teil man als das ursprüngliche Mātaṅgajātaka bezeichnen will; der erste und größere Teil bewährt sich jedenfalls durch die genaue Übereinstimmung seiner Verse mit einem alten jainistischen Texte als ein unzweifelhaft alter und wertvoller Rest der altindischen ‚Asketenpoesie'. Der Inhalt des zweiten Teiles ist sicher auch alt — sowohl die Anspielung darauf in Majjh. Nik. I, p. 378[3] und Jāt. 530, G. 28 als auch die Berührungspunkte, die die Erzählung mit ähnlichen Berichten im *Sarabhaṅgajātaka* (Jāt. 522, F. V, p. 126 ff.) und *Saṃkiccajātaka* (Jāt. 530, F. V, p. 261 ff.) hat, wo ebenfalls von

[1] Es ist wohl eben *tiṭṭhatū* zu lesen.

[2] Wo ich eben den ersten Teil des Jātaka im Zusammenhang mit dem Kap. XII des Uttarajjhayaṇam behandelt habe.

[3] Siehe *ZDMG* 63, 172, N. 3.

Digitized by Google

Verfolgung der Asketen seitens der Könige die Rede ist,[1] bestätigen diese Annahme.

Der Teil des Jātaka, von welchem hier die Rede sein soll, lautet (von p. 388, 7 an):

„. . . Dann wohnte am Ufer des Flusses *Vettavatī*,[2] in der Nähe der Stadt *Vettavatī*, ein brahmanischer Asket, namens *Jātimanta*, der auf seine Geburt sehr stolz war. Mātaṅga dachte: „ich will seinen Stolz vernichten“, ging hin und nahm seinen Wohnort in der Nähe am oberen Laufe des Flusses. Als er nun einmal einen Zahnstocher benutzt hatte, dachte er: „dieser soll in den Flechten des Jātimanta hängen bleiben“ und warf den Zahnstocher in den Strom. Und als jener Wasser schlürfte, blieb der Zahnstocher in seinen Flechten hängen. Als er das bemerkte, sprach er: „Verdammtes Zeug“![3] und dachte: „von wo kommt wohl dieses böse Omen, das muß ich untersuchen“, ging stromaufwärts, erblickte den Mātaṅga und fragte: „aus welcher Kaste stammst du“? — „Ich bin ein *Cāṇḍāla*“. — „Hast du einen Zahnstocher ins Wasser geworfen?“ — „Jawohl, das habe ich getan“. — „Geh zur Hölle, du Hurensohn, du *Cāṇḍāla*, du Unglücksvogel! wohne nicht hier, nimm deine Wohnung stromabwärts!“ Jener wanderte stromabwärts, warf aber noch einen Zahnstocher ins Wasser, der gegen den Strom schwamm und in den Flechten Jātimantas hängen blieb. Da sprach er: „Geh zur Hölle, du Elender, wenn du hier wohnen bleibst, soll am siebenten Tage dein Haupt in sieben Stücke zerbersten.[4] Mātaṅga dachte: „wenn

---

[1] Daß diese Berichte aus älterer Quelle herübergenommen sind, beweist die G. 23 über *Ajjuna*, der den *Aṅgīrasa Gotama* beschädigte und der kein anderer ist als der *Arjuna Sahasrabāhu* (Jāt. 530, G. 26 *Ajjuno . . . sahassabāhu*) des Epos (der Kommentar nennt ihn ganz richtig *Kekarājadhāniyaṃ rajjaṃ kārento*, Arjuna war König der *Kekaya* oder *Hāihaya* (MBh. III 116. 184; XII 49, Rām. VI 32 usw.), vgl. Lüders, *GA*. IX. 2, p. 5, N. 1). König *Daṇḍaki* in G. 21, der den *Kisa Vaccha* (= *Kṛśa Vatsa*) tötete, ist vielleicht der von Vātsyāyana genannte grimme Herrscher *Daṇḍaka* oder *Daṇḍakya Bhoja*, vgl. Verfasser, *Festschr.* f. K. F. Johansson, S. 31.

[2] *Vetrāvatī* Name eines Nebenflusses der Yamunā.

[3] *nassa vasali.*

[4] Vgl. zu dieser Geschichte Fick, *Soziale Gliederung*, p. 27.

Digitized by Google

ich ihm zürne, wird meine Tugend zugrunde gehen; ich werde aber ein Mittel zu seiner Demütigung finden", und am siebenten Tage verhinderte er den Sonnenaufgang. Erschrocken liefen alle Leute zu Jātimanta und fragten: „Ehrwürdiger, hast du wohl den Sonnenaufgang verhindert?" Er antwortete: „Nein, am Ufer wohnt aber ein *Caṇḍāla*, der muß das getan haben". Die Leute gingen zu Mātaṅga und sprachen: „Ehrwürdiger, hast du den Sonnenaufgang [389] verhindert?" — „Ja, meine Herren." — „Aber weswegen?" — „Euer Freund, der Asket,[1] hat mich, einen Unschuldigen, verflucht; wenn er hieher kommt, mir zu Füßen fällt und um Verzeihung bittet, will ich die Sonne loslassen." Sie eilten dahin, schleppten ihn mit, beugten ihn zu den Füßen des Mātaṅga und zwangen ihn, um Verzeihung zu bitten; dann sagten sie: „Laß die Sonne los, o Ehrwürdiger!" — „Es ist nicht möglich, denn falls ich das tue, wird sein Kopf in sieben Teile bersten." — „Ehrwürdiger, was sollen wir denn tun?" Er antwortete: „Holet eine Lehmscholle!" und, als sie das getan, sagte er: „Leget die Scholle auf seinen Kopf und führet ihn ins Wasser"! Dann ließ er die Sonne los. Als die Sonne frei geworden, barst die Scholle in sieben Teile und der Asket tauchte unter.'

‚Als Mātaṅga ihn so gedemütigt hatte, dachte er: „Wo wohnen jetzt jene sechszehntausend Brahmanen"[2] und, als er sich sagte: „beim König *Mejjha*",[3] dachte er weiter: „Ich werde sie demütigen", er ging durch übernatürliche Kraft dahin, stieg in der Nähe der Stadt

[1] *tumhākaṃ kulūpakatāpaso*; im Jāt. I, p. 257 kommt ein *kulūpako ājīviko* vor, was FICK, *Soziale Gliederung*, p. 155 mit ‚Familienasket' übersetzt. In Jāt. IV, p. 36 steht *amhākaṃ kulūpakatāpasassa*. Und Jāt. IV, p. 445 sagt ein falscher Asket: *idāni rājakulūpako bhavissāmi* ‚heute werde ich ein Freund (oder Vertrauter) des Königs werden'.

[2] Diese hatten ihn, wie der erste Teil des Jātaka erzählt, früher beleidigt und waren deswegen von den Göttern lahm gemacht worden. Mātaṅga heilte sie mit den Resten seiner Speisen; weil aber die Brahmanen Überbleibsel von den Speisen eines *Caṇḍāla* gegessen, traten sie aus ihrer Kaste aus und zogen in ein anderes Land. Vgl. FICK, *Soziale Gliederung*, p. 31.

[3] *Mejjha* muß wohl skt. *Medhya* sein; ich kenne aber keine Person dieses Namens in epischer oder sonstiger Literatur. Die Sarvāṇukr. nennt einen *Medhya Kāṇva* als Liederverfasser; vgl. aber *Medhātithi* und *Medhyātithi*.


Digitized by Google

herunter, nahm seinen Almosentopf und ging in der Stadt bettelnd herum. Als ihn die Brahmanen erblickten, dachten sie: ‚Wenn er auch nur einen Tag hier bleibt, wird er uns zugrunde richten"; sie liefen zum König und sprachen: „Eure Majestät, ein Gaukler und Zauberer ist hierher gekommen, nimm ihn fest!" Der König willigte ein. Mātaṅga aber hatte seinen Topf voll verschiedener Speisen mit, saß auf einer Bank, sich an eine Mauer lehnend, und wollte essen, als ihn die Abgesandten des Königs fanden und mit einem Schwert töteten. Er wurde in der Brahmawelt wiedergeboren. In diesem Leben war der Bodhisatta ein Ichneumonbändiger[1] und wurde in diesem niedrigen Gewerbe[2] totgeschlagen.[3] Die Götter aber zürnten und ließen einen Regen von glühender Asche über das Reich des Mejjha fallen; damit machten sie es ganz öde und leer. Deswegen heißt es:

24. Nachdem der heilige Mātaṅga von Mejjha getötet worden war, ging jener mit seinem ganzen Volke zugrunde — so entstand der Mejjhawald.'[4]

Vergleichen wir nun mit dieser Erzählung den CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi jaṭilo uggatāpano*
   Mātaṅgo nāma nāmena sīlavā susamāhito
2. *ahañ ca brāhmaṇo eko Gaṅgākūle vasām' ubho*
   ahaṃ vasāmi upari heṭṭhā vasati brāhmaṇo.

---

[1] So übersetzt Rouse in Cowell *Jāt.* iv, p. 244 das Wort *koṇḍadamaka* (‚a mongoose-tamer', nach Nr. 1 ‚taking *koṇḍa-* to be the same as *kuṇḍa-*'), ob mit Recht, ist jedenfalls zweifelhaft.

[2] *paratantiyuttabhāvena.*

[3] Was diese Meinung eigentlich beabsichtigt, verstehe ich nicht. Wenn darin etwas altes steckt, würde es am ehesten zeigen, daß der letzte Teil des Jāt. 497 ursprünglich ganz selbständig war und erst später mit dem ersten, wo Bodhisatta doch von Hause aus ein heiliger Asket ist, zusammengeführt wurde. Dies scheint ja auch das CP., das nur den späteren Teil kennt, zu bestätigen.

[4] Es ist schwierig zu glauben, daß der Versanfang *upahaññamāne Mejjhā Mātaṅgasmiṃ* etc. nicht ursprünglich mit Jāt. 530, G. 28: *upahacca manaṃ Mejjho Mātaṅgasmiṃ* etc. identisch war. C^k hat *upahaṇḍamanaṃ,* C^s *upahaṇḍavanaṃ* und C^s *Mejjho,* B^d *Majho.* — Zur Geschichte vom Entstehen des Mejjhawaldes vgl. auch Mil. P., p. 130.

Digitized by Google

3. *vicaranto 'nukūlamhi uddham me assam 'addasa*
   tattha maṃ paribhāsetvā abhisapi muddhaphālanaṃ.
4. *yadi 'haṃ tassa kuppeyyaṃ yadi sīlaṃ na gopaye*
   oloketvān' ahaṃ tassa kareyyaṃ chārikaṃ viya.
5. *yaṃ so tadā mam abhisapi kupito duṭṭhamānaso*
   tass' eva matthake nipati yogena taṃ pamocayiṃ.
6. *anurakkhiṃ mama sīlaṃ nārakkhiṃ mama jīvitaṃ*
   sīlavā hi tadā āsiṃ bodhiyā yeva kāraṇā.

Wörtliche Übereinstimmungen gibt es hier sehr wenige. *muddhaphālanaṃ* in V. 3 erinnert an den Ausdruck *sattadhā muddhaṃ phalissati* im Jāt. pp. 388, 21 und 389, 7; *abhisapi* in VV. 3 und 5 steht auch p. 389, 3.

CP. II 8 heißt *Dhammādhammadevaputtacariyam* und ist früher nicht identifiziert worden, vgl. MORRIS, *BV. & CP.*, p. XV.[1] Es ist aber das sogenannte *Dhammajātakam* (Jāt. 457, F. IV, p. 100 ff.), das in Übersetzung folgendermaßen lautet:

[100] ‚Früher, als Brahmadatta in Benares regierte, wurde der Bodhisatta im *kāmāvacaraloka* als ein Gott, namens *Dhamma*, geboren, Devadatta aber hieß *Adhamma*. Und am Vollmondstage, gegen Abend, als die Leute nach dem Essen in traulichem Gespräch bei den Türen saßen, in Dörfern, Städten und Königsstädten, bestieg Dhamma in göttlicher Pracht seinen Götterwagen und reiste, umgeben von himmlischen Nymphen, herum; in der Luft stehend sprach er: „Lasset ab von dem Tiertöten und den übrigen zehn Wegen der Sünde, erfüllet eure Pflichten gegen Vater und Mutter und folget dem dreifachen Weg des Rechtes; [101] dann werdet ihr das Himmelreich erlangen und große Ehren genießen". So trieb er die Menschen auf den zehn Pfaden des Rechtes an und fuhr von rechts an um den Jambudīpa herum. Adhamma aber belehrte sie: „Tötet lebende Wesen" usw. führte sie auf die zehn Wege der Sünde ein und fuhr von links an um den ganzen Jambudīpa herum.

[1] MORRIS dachte fragend an ‚*Mittāmittajātaka* in the *Dvādasanipāta*', was also Jāt. 473 (F. IV, p. 196 ff.) wäre, ein Text, der in jener Zeit noch nicht zugänglich war und mit diesem nichts zu tun hat.



Einmal begegneten sich ihre Wagen in der Luft und die Leute riefen einander zu: „Wem gehört ihr? Wem gehört ihr?“ Sie antworteten: „Wir gehören Dhamma, wir gehören Adhamma“, machten einander Platz und teilten sich voneinander. Dhamma aber sprach zu Adhamma: „Mein Freund, du bist Adhamma, ich aber bin Dhamma, mir gebührt der Vorrang; lenke also deinen Wagen zur Seite und gib mir Raum‘, und er sagte den ersten Vers her:[1]

1. ‚Ich verleihe Ruhm, ich tue das Rechte, mich preisen immer Asketen und Brahmanen; von Göttern und Menschen verehrt bin ich, Dhamma — mir gebührt der Weg, geh zur Seite, Adhamma!“

Und dann weiter:

2. Adhammas hohen Wagen habe ich bestiegen, ich bin unerschrocken und mächtig; warum sollte ich dann heute dir, o Dhamma, den Weg räumen, was ich früher niemandem getan habe.‘

3. ‚Dhamma fürwahr erschien zuerst auf dieser Erde, erst später entstand Adhamma; ich bin der älteste, der edelste und zuerst geboren, gib also, du jüngerer, dem älteren Raum!“

4. ‚Weder weil du darum bittest, noch weil es sich ziemt, noch weil du es verdienst, will ich dir Platz geben; [102] nein, heute werden wir beide hier streiten — wer siegt, der soll den Weg nehmen.‘

5. ‚Ich bin Dhamma, berühmt über alle Welt, mächtig, von unendlichem Ruhm, ohnegleichen, mit allen Tugenden begabt — wie könntest du wohl siegen, o Adhamma?‘

6. ‚Mit Eisen hämmert man Gold, nie hämmert Eisen man mit Gold; falls Adhamma heute den Dhamma besiegt, dann wird Eisen ebenso viel wert sein wie Gold.‘

7. ‚Falls du wirklich im Streit der stärkste bist, o Adhamma, so will ich dir ohneweiteres Platz machen und alle deine schlechten Worte verzeihen, obwohl sie weder gut noch klug waren‘.

Diese sechs Verse sprachen sie, einander Antwort gebend. [103]. Im selben Augenblick aber, als der Bodhisatta den letzten Vers sprach, konnte Adhamma nicht länger in seinem Wagen stehen

[1] Die Situation erinnert ein wenig an den Wortstreit zwischen Varuṇa und Indra in *RV.* IV, 42, 1 ff.

Digitized by Google

bleiben, sondern fiel kopfüber auf die Erde hinunter; die Erde aber spaltete sich und er wurde in Avīci wiedergeboren.'[1]

Ebendasselbe erzählt nun der CP.-Text:

1. *punāparaṃ yadā homi mahāyakkho mahiddhiko*
   Dhammo nāma mahāyakkho sabbalokānukampako
2. *dasakusalakammapathe samādapento mahājanaṃ*
   carāmi gāmanigamaṃ samitto saparijjano.
3. *pāpo kadariyo yakkho dīpento dasa pāvake*
   so p'attha mahiyā carati samitto saparijjano.
4. *Dhammavādī Adhammo ca ubho paccanikā mayaṃ*
   dhure dhuraṃ ghaṭṭayantā samimhā paṭipathe mayaṃ.
5. *kalaho vattati asmā kalyāṇapāpakassa ca*
   mayyā okkamanatthāya mahāyuddho upaṭṭhito.
6. *yadi 'haṃ tassa pakuppeyyaṃ yadi bhinde tapoguṇaṃ*
   saha parijanan tassa rajabhūtaṃ karayy' ahaṃ.
7. *api cāhaṃ sīlarakkhāya nibbāpetvāna mānasaṃ*
   saha janen' okkamitvā pathaṃ pāpass' adās' ahaṃ.
8. *saha pathato okkanto katvā citassa nibbutiṃ*
   vivaraṃ adāsi paṭhavī pāpayakkhassa tāvado.

Zu V. 2[a] vgl. Jāt. p. 101, 2: *manusse dasakusalakammapathe samādapento*; zu V. 8[b] vgl. p. 103, 3: *paṭhaviyā vivare dinne.* Sonst gibt es keine unmittelbaren Wortanklänge.

CP. II 9 heißt *Jayaddisacariyaṃ* — vgl. NK. p. 45, 21—22: *Jayaddisarājassa putta-Alīnasattukumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 513 (F. v, p. 21 ff.), *Jayaddisajātakam* genannt.

Das Jātaka erzählt folgendes: In *Kampilla* herrschte ein König *Pañcāla*; dessen erste Gemahlin gebar ihm einen Sohn. Darüber wurde eine der Nebenfrauen zornig und wünschte: ‚Ach, könnte ich nur das neugeborene Kind verschlingen'; so wurde sie eine *Yakṣinī* und aß zwei Kinder der Königin nacheinander. Das dritte aber konnte sie, weil sie verfolgt wurde, nicht verschlingen; inzwischen ergriff das Kind ihre Zitzen und begann zu trinken. So wurde es

[1] Es folgen vier *abhisaṃbuddhagāthās*, die ich nicht zu übersetzen brauche.



das Kind des Unholdes, und sie ernährte ihn auf einem Leichenacker mit Menschenfleisch. Da es nun dachte: ‚Ich bin ein *Yakṣa*' setzte es nach dem Tode seiner Pflegemutter jene Lebensweise fort. Inzwischen hatte die Königin noch einen Sohn geboren, den man *Jayaddisa* nannte. Als dieser herangewachsen und König geworden war, bekam auch er einen Sohn, namens *Alīnasattu*.[1] Der Unhold aber hauste auf dem Leichenacker und wurde auf die Bitten der Stadtbewohner von dort vertrieben; dann nahm er im Wald seinen Aufenthalt und lebte von Menschen, die er von vorbeiziehenden Karawanen raubte. Einmal begab sich nun Jayaddisa auf die Jagd; als er eben aus der Stadt hinauszog, kam ein Brahmane aus Takkasilā heran und bot ihm vier Verse, jeden gegen hundert Goldstücke, an. Der König hieß ihn warten und zog fort. Als er nun ein Gazelle sehr weit verfolgte, kam er, ohne es zu wissen, zum Wohnort des Menschenfressers (*porisāda*). Dieser packte ihn und wollte ihn sofort verzehren; der König erhielt aber doch die Erlaubnis, die Verse des Brahmanen zu hören, gegen das eidliche Versprechen, wieder zurückzukehren. Als Alīnasattu die Geschichte zu hören bekam, ging er trotz der Bitten seines Vaters an seiner Stelle in den Wald, wurde aber seines Edelmutes wegen von dem *Yakṣa* losgelassen, den er auch bekehrte.[2]

Ganz ähnliches erzählen die elf Verse des CP.-Textes, die ich hier nicht in extenso ausführe.[3] Zu V. 3^{b}: *so me pitum aggahesi 'bhakkho si mama mā calī'* vgl. Jāt. p. 23, 10—11: . . . *bhakkho me sī'*

---

[1] An anderen Stellen des Jātaka sowie im CP. *Alīnasatta* genannt. Es hat wohl etymologisierenden Schreibern sowohl *satta-* = *sattva-* als *sattu* = *śatru-* vorgeschwebt. Vgl. dazu *Jarāsandha-*, ein Name, der in Pkt.-Texten bisweilen *Jarasindha-* aber auch °*sindhu-* lautet.

[2] Eine ähnliche Geschichte ist das *Mahāsutasomajātaka* (Jāt. 537, F. v, p. 456 ff.). Vgl. über diese Geschichten und ihr Verhältnis zu epischen Erzählungen Verfasser, *WZKM.* xxiii, 161 f. Ähnliche Erzählungen haben auch Hertel, *ZDMG.* 60, 769 ff und Verfasser, *Studien zur ind. Erzählungsliteratur* i, p. 138 ff. behandelt. Vgl. weiter unten zu iii 12.

[3] In V. 2 soll natürlich *sutadhammo* . . . *Alīnasatto* stehen, in V. 1 wohl *Kampilāyaṃ* statt *Kappi*°.

Digitized by Google

ti hatthe gahetvā . . .; in Betracht von p. 23, 18: *rājā yakkhaṃ disvā ūrukkhambhaṃ patvā* . . . ist wohl in V. 4[b] zu lesen: *ūruthambho*[1] *ahū tassa disvāna porisādakaṃ*; zu V. 10[a]: *papatissāmi rukkhato* vgl. G. 25[c]: *rukkhassa vā te papatāmi aggā*; zu V. 10[a]: *ujjalehi mahāaggiṃ* vgl. G. 26[d]: *jalehi aggiṃ* und G. 27[b—c]: *mahantam aggiṃ | sandīpayitvā* . . . und ibid. [d]: *ādīpito dāni mahāyam aggī*.

CP. II 10 ist das *Saṃkhapālacariyam* — vgl. NK. p. 45, 23: *Saṃkhapālajātake* — und entspricht dem Jāt. 524 (F. v, p. 161 ff.), dem *Saṃkhapālajātakam*, dessen Inhalt überhaupt — mindestens im Anfang, worauf es hier ankommt — ungefähr derselbe ist wie der des Bhūridattajātaka.[2] Ein Schlangenkönig, der in die Menschenwelt geht, um die Fastentage zu beobachten, wird von Schlangenbändigern festgenommen, will sich aber trotz aller Schmerzen nicht verteidigen — das ist der hauptsächliche Inhalt der Jātaka-Einleitung und des CP.-Textes. Von Wortanklängen habe ich bemerkt: V. 3 stimmt zu Jāt. p. 163, 7—8;[3] in V. 5 erinnert *kāje āropayitvāna* an p. 164, 5: *kāceh' ādāya*; in V. 7 endlich steht *koṭṭayante pi sattibhi*, vgl. p. 163, 26: *sarīraṃ sattīhi koṭṭetvā*. Der V. 7 ist übrigens in NK. p. 45, 24—25 als V. 260 zitiert.[4]

3. Nekkhammapāramitā etc.

CP. III 1 heißt *Yudhañjayacariyam* und kommt ebensowie III 4—5; 7—11 und 13 in der NK. nicht vor. Es entspricht dem sogenannten *Yuvañjayajātakam*[5] (Jāt. 460, F. IV, p. 119 ff.), dessen Inhalt der folgende ist:

In der Stadt *Rammana*[6] lebte König *Sabbadatta*, der 1000 Söhne hatte. Der älteste, der Kronprinz war, hieß *Yuvañjaya*. Als er eines

---

[1] Statt des sinnlosen *uru*°.

[2] S. oben unter II 2.

[3] Vgl. oben zu II 2, 4.

[4] In den VV. 4 und 7 ist natürlich *Bhojaputtā* und *Bhojaputte* zu schreiben statt *bhoja*°.

[5] Die Handschrift B[d] hat überall *Yudhañjaya*.

[6] Nach der Prosaerzählung war dies der Name von Bārāṇasī in jener Zeit. In G. 9 hatten C[ks] *Rammako*, B[d] *Rammaṇam*.

Digitized by Google

Morgens in den Garten fuhr, sah er überall an Ästen, Blättern usw. Tautropfen, als er aber gegen Abend zurückkehrte, waren sie zur Erde gefallen. Da dachte er: ‚Die Existenz der lebenden Wesen ist den am Grashalme haftenden Tautropfen ähnlich, somit muß ich, der ich Krankheit, Alter und Tod unterworfen bin, Vater und Mutter um Urlaub bitten und in die Hauslosigkeit gehen.' Das tat er auch und wurde, die Bitten seiner Eltern nicht beachtend, Einsiedler.

Dasselbe berichtet auch der CP.-Text, den ich nicht anzuführen brauche. Wörtliche Anklänge habe ich nicht gefunden, außer, daß V. 2[b]: *mātāpitu ca vanditvā pabbajjaṃ anuyāc' ahaṃ* ein wenig an Jāt. p. 120, 18—19: *pitaraṃ vanditvā . . . pabbajjaṃ yācanto* erinnert.

CP. III 2 ist das *Somanassacariyam* — vgl. NK. p. 45, 27: *Somanassakumārakāle* — und entspricht dem Jāt. 505 (F. IV, p. 444ff.), *Somanassajātakam* genannt. Der Inhalt der Erzählung ist kurz der folgende:

Im Kurureiche, in der Stadt der nördlichen Pañcāla, lebte König *Reṇu.* Einmal kam der von 500 Asketen begleitete große Büßer *Mahārakkhita* dahin, um Nahrung zu betteln; der König lud ihn ein, während der Regenzeit im Schloßgarten zu verweilen. Als die Regenzeit zu Ende war, brachen die Asketen wieder auf, um zum Himavant zu gehen. Unterwegs kam Mahārakkhita der Gedanke: ‚Wird König Reṇu wohl einen Sohn bekommen oder nicht? Doch, er wird einen bekommen.' Und er sagte zu den übrigen Asketen, die darüber unter sich sprachen: ‚Seid nicht bekümmert, Ehrwürdige! in der Morgendämmerung wird ein Göttersohn aus dem Himmel kommen und im Leibe der ersten Gattin des Königs empfangen werden.' Nun befand sich unter den Asketen ein Betrüger (*kūṭatāpasa*); als er dies hörte, tat er, als ob er krank wäre und nicht weiter gehen könnte. So wurde er zurückgelassen und eilte bald darauf in die Stadt, wo er dem König das Ereignis prophezeite, als hätte er es selbst durch übernatürliche Einsicht zu wissen bekommen. Er wurde der Favorit des Königs, nahm im Garten seinen Aufenthalt und wurde seiner Prophetengabe wegen *Dibbacakkhuka* genannt.

Digitized by Google

Im Leibe der Königin wurde der Bodhisatta empfangen und zu rechter Zeit geboren; er erhielt den Namen: Prinz *Somanassa.* Als er sieben Jahre alt war, brachen an der Grenze Unruhen aus und der König begab sich dorthin, um sie zu unterdrücken, nachdem er dem Dibbacakkhuka den Prinzen warm empfohlen hatte. Jener übte im Geheimen das Gewerbe eines Gärtners und Gemüsehändlers aus; als der Prinz kam, ihn zu besuchen, war er gerade damit beschäftigt, seine Pflanzen zu bewässern. Der Prinz zeigte ihm keine Ehre, sondern sagte nur: ‚Was betreibst du, du Gärtner, du weltlicher Mensch' (*gahapatika*), und ging von dannen. Der Asket aber beschloß, sich zu rächen; so stellte er sich, als ob er schwer verwundet wäre, und lag in seiner (von ihm selbst) zerstörten Hütte.[1] Als der König kam und ihn über den Grund seiner Niedergeschlagenheit befragte, klagte er den Prinzen an; der König befahl, diesen töten zu lassen. Es gelang ihm aber zu beweisen, daß der Asket wirklich von Gemüsehandel lebte und viel Geld gesammelt hatte. So wurde der Prinz freigelassen und der König bot ihm das Reich an; er lehnte es ab und wurde unter Zustimmung seiner frommen Mutter, der Königin *Subhaddā,* Einsiedler. Der Betrüger aber wurde von den Leuten totgeschlagen.

Ganz dasselbe erzählen nun die 16 Verse des CP.-Textes, nur wird das endliche Schicksal des falschen Asketen nicht erwähnt. Von wirklichen Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten habe ich folgendes bemerkt: in V. 3ᵃ steht *kuhakatāpaso* und in V. 4ᵃ *kuhakaṃ* (vgl. weiter VV. 9ᵃ und 10ᵃ), vgl. Jāt. p. 445, 12 *kuhakaṃ* und 23 *kuhakaṃ tāpasaṃ*;[2] in V. 3ᵇ heißt es: *ārāmaṃ mālāvacchañ ca ropetvāna so jīvati*, vgl. p. 445, 30: *sūpeyyasākañ ca valliphalāni ca*

[1] Ich zweifle kaum daran, daß die Schilderung p. 446, 11 ff. darüber, wie der falsche Asket seine Hütte und sich selbst zurichtete, eine Ausschweifung des Prosaverfassers ist. Denn in den GG. 1 und 2 heißt es nur ganz allgemein: *ko tvaṃ hiṃsati heṭheti* und *puttena te heṭhayito deva*, und in G. 10, wo der König den Prinzen anklagt, sagt er nur: *taṃ tādisaṃ saṃyataṃ brahmacāriṃ | kasmā tuvaṃ brūsi gahapatīti.*

[2] Bᵈ hat *kuhikatāpasaṃ.*


Digitized by Google

ropetvā; in V. 7[a] spricht der König: *mā pamajji tuvaṃ tāta jaṭilaṃ uggatapasaṃ*, im Jāt. p. 446, 1 sagt er: *Dibbacakkhutāpasaṃ mā pamajji*; in V. 8[b] nennt der Prinz den Asketen *gahapati*, p. 446, 7 sagt er: *kiṃ karosi paṇṇika gahapatika*; in V. 11[b] heißt es: *sīsaṃ . . . chinditvā*, in G. 3[d]: *chetvāna sīsaṃ . . .*; in V. 12[a] steht: *mātu aṅke nisinnassa ākaḍḍhitvān' āyanti maṃ*, vgl. G. 23[c—d]: *mātuc-ca aṅkasmi ahaṃ nisinno | ākaḍḍhito sāhasā tehi deva.*

CP. III 3 heißt *Ayogharacariyam* — vgl. NK. p. 45, 27: *Ayoghara-paṇḍitakāle* — und entspricht dem *Ayogharajātakam* der Pālisammlung (Jāt. 510, F. IV, p. 491 ff.). Bei Ārya Śūra in der JM. kommt als Nr. XXXII des *Ayogṛhajātakam* vor.

Der Inhalt des Jātaka ist folgender: Des Königs *Brahmadatta* in Benares erste Gemahlin wurde schwanger; eine ihrer Nebenfrauen, die selbst kein Kind hatte, war darob sehr eifersüchtig und wünschte: ‚Könnte ich nur dein Kind verschlingen.‘ Infolgedessen wurde sie eine *yakṣinī* und verzehrte die zwei erstgeborenen Söhne der Königin.[1] Als aber die Königin zum dritten Mal schwanger wurde, ließ der König ein eisernes Haus (*ayoghara*) bauen, wo das Kind geboren und bis zu seinem sechzehnten Lebensjahre gepflegt wurde. Es erhielt deswegen den Namen Prinz *Ayoghara*. Als er nun 16 Jahre alt war, ließ ihn der König frei und wollte ihn zum Herrscher des ganzen Reiches machen. Er aber nahm das nicht an, sondern wurde Einsiedler.

Dasselbe erzählt der CP.-Text mit folgenden Worten:

1. *punāparaṃ yadā homi Kāsirājassa atrajo*
   ayogharamhi saṃvaḍḍho nāmen' āsi Ayogharo.
2. *dukkhena jīviko laddho sampīḷe paṭiposito:*
   ajj' eva putta paṭipajja kevalaṃ vasudhaṃ imaṃ.
3. *saraṭṭhakaṃ sanigamaṃ sajanaṃ vanditvā khattiyaṃ.*
   añjaliṃ paggahetvāna idaṃ vacanaṃ abravi:
4. *ye keci mahiyā sattā hīna-m-ukkaṭṭhamajjhimā*
   nirārakkhā sake gehe vaḍḍhanti saha ñātibhi.

---

[1] Vgl. die Einleitung des *Jayaddisajātaka* (s. oben unter CP. II 9).

Digitized by Google

5. *idaṃ loke uttariyaṃ sampīḷe mama posanaṃ*
ayogharamhi saṃvaḍḍho appabbhe 'candasuriye.
6. *pūtikuṇapasampuṇṇā muccitvā mātu kucchito*
tato ghoratare dukkhe puna pakkhitt' ayoghare.
7. *yadi 'haṃ tādisaṃ patvā dukkhaṃ paramadāruṇaṃ*
rajjesu yadi rajjāmi pāpānam uttamo siyaṃ.
8. *ukkaṇṭhito 'mhi kāyena rajjena 'mhi anatthiko*
nibbutiṃ pariyesissaṃ yattha maṃ maccu na maddiye.
9. *evāhaṃ antayitvāna viravantaṃ mahājanaṃ*
nāgo va bandhanaṃ chetvā pāvisi kānanaṃ vanaṃ.
10. *mātā pitā na me dessā na pi me dessaṃ mahāyasaṃ.*
sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā rajjaṃ pariccajiṃ.

Von Wortanklängen habe ich folgende bemerkt: der V. 6 erinnert stark an Jāt. p. 493, 6 ff.: *ahaṃ dasamāse Lohakumbhiniraye viya Gūthaniraye viya ca mātukucchimhi vasitvā mātukucchito nikkhantakālato paṭṭhāya soḷasa vassāni etasmiṃ bandhanāgāre vasiṃ* etc.;[1] zu V. 8 vgl. p. 493, 26 und 28: *bhave ukkaṇṭhito 'smi . . . alaṃ me rajjena*; zu V. 9[b] endlich vgl. p. 499, 9: *ayadāmaṃ bhinditvā mattahatthi viya* etc.[2]

CP. III 4 ist das *Bhisacariyam*;[3] die entsprechende Geschichte der Pālijātakasammlung finden wir in dem *Bhisajātakam* (Jāt. 488, F. IV, p. 304 ff.). In der JM. kommt als Nr. XIX das *Bisajātakam* vor.[4]

Es wäre verlorene Mühe, das eigentliche Hauptereignis des Jātaka wiederzugeben, da der CP.-Text darauf nicht im geringsten anspielt. Die einleitenden Worte der Jātakaerzählung berichten, daß

[1] Vgl. auch ibid. 21 ff.: *deva ahaṃ dasamāse Gūthaniraye viya vasitvā kucchito nikkhanto . . . soḷasa vassāni bandhanāgāre vasanto . . . Ussadaniraye khitto viya ahosiṃ.*

[2] Noch näher kommt der Ausdruck in Jāt. 509, G. 20: *nāgo chetvā va bandhanaṃ.* Vgl. dazu Verfasser, *ZDMG.* 62, 732. Des Sinnes wegen vgl. auch SN. 29: *usabho-r-iva chetva* (C[k] *cchetva,* C[b] *cchetvā,* B[ai] *chetvā*) *bandhanāni* | *nāgo pūtilataṃ va dālayitvā,* wozu FAUSBÖLL, SN., p. XV, TRENCKNER, *Mil. P.*, p. 369 und FRANKE, *ZDMG.* 63, 26 f.

[3] Besser wäre ‚the story of the lotus-stalks' als ‚the story of Bhisa', wie es MORRIS übersetzt, CP. p. 94.

[4] Ich habe den Pālitext usw. in *ZDMG.* 64, 65 ff. behandelt im Zusammenhang mit Parallelversionen im MBh.

Digitized by Google

die sieben Söhne einer reichen Brahmanenfamilie in Benares — *Mahākañcana, Upakañcana* und fünf andere — und die Tochter, *Kañcanadevī*, das häusliche Leben verachten und Einsiedler werden wollen, was sie auch nach dem Tode der Eltern ausführen.

Ganz dasselbe erzählt der CP.-Text, nur mit der schlichten Abweichung, daß im Jātaka die Eltern tot sind, als die *Pabbajjā* stattfindet, im CP. aber nehmen sie daran teil. Es heißt nämlich in den VV. 7—8:

7. *te mayhaṃ vacanaṃ sutvā pitu mātu ca sāveyyuṃ*
mātā pitā evam āhu: sabbe pi pabbajjāma bho.

8. *Ubho mātā pitā mayhaṃ bhaginī ca satta bhātaro*
amitadhanaṃ chaḍḍayitvā pavisimhā mahāvanaṃ.

Wortanklänge finden sich wenige: V. 3 erwähnt *mātā-pitūhi pahitā sahāyā*, im Jāt. p. 305, 21 heißt es von den Eltern: *sāhāye pesitvā*; V. 5 lautet:

5. *te*[1] *maṃ tadā ukkhipantaṃ pucchiṃsu patthitaṃ mama:*
kiṃ tvaṃ patthayasi samma yadi kāme na bhuñjasi.

Im Jāt. heißt es p. 305, 21—23: *atha naṃ sahāyā 'samma kiṃ pana tvaṃ patthento kāme paribhuñjituṃ na icchisīti' pucchiṃsu.* Weiter findet sich nichts.

CP. III 5 ist das *Soṇapaṇḍitacariyam* und entspricht dem sogenannten *Sona-Nandajātakam* (Jāt. 532, F. V, p. 312 ff.).

Es wäre zwecklos, den Inhalt des Jātaka näher anzugeben, da der CP.-Text überhaupt nicht auf die dort erzählten Ereignisse Bezug nimmt. Es wird nur im CP. erzählt, daß *Soṇa* und sein Bruder *Nanda*, die die Freuden eines häuslichen Lebens gänzlich verachten, mit ihren Eltern in die Hauslosigkeit ziehen. Dasselbe erzählt der Jātakatext pp. 312, 19—313, 15. Anklänge an den Wortlaut des Jātaka habe ich in diesem CP.-Texte nicht gefunden.

CP. III 6 ist das *Temiyacariyam* — vgl. p. NK. 46, 25: *Mūgapakkhajātaka* — und entspricht dem Jāt. 538 (F. VI, p. 1 ff.), genannt in C *Mūgapakkhajātakam*, in B aber *Temiyajātakam*.

[1] Nämlich *sahāyā*.

Die Jātakaerzählung berichtet etwa folgendes: Bodhisatta wurde als Sohn des Königs von Benares und seiner Gemahlin Candādevī, einer Prinzessin von Madra, geboren. Er erhielt den Namen Prinz *Temiya.*[1] Als er einen Monat alt war, führte man dem Könige vier Räuber vor, die verschiedene Strafen erhielten. Am nächsten Tage, als der Prinz unter dem weißen Sonnenschirm lag, begann er sich seiner früheren Existenzen zu erinnern; er fürchtete sich, weil er einst König werden sollte. Da kam zu ihm eine Göttin, die früher seine Mutter gewesen war, und riet ihm, sich taubstumm zu stellen. So würde er der königlichen Macht, die zur Hölle führt, los werden. Obwohl man ihm die schwersten Proben auferlegte, verharrte er in diesem Zustande, bis endlich in seinem sechzehnten Jahre der König anbefahl, ihn lebendig zu beerdigen. Als der Wagenlenker schon anfing das Grab zu machen, sprach er endlich; er belehrte den Wagenlenker. Dann wurde er Einsiedler und bekehrte auch seine Verwandten.

Ganz dasselbe erzählt der CP.-Text, weshalb es nutzlos wäre, ihn wiederzugeben. Der V. 7 lautet (die Göttin spricht):

mā paṇḍiccaṃ vibhāvaya bahumataṃ sappāṇinaṃ
sabbo jano ocināyatu evaṃ attho bhavissati.

und stimmt ziemlich genau zu G. 1 (p. 4, 18—19):

mā paṇḍicciyaṃ[2] *vibhāvaya bālamato bhava sabbapāṇinaṃ*
sabbo taṃ jano ocināyatu, evaṃ tava attho bhavissati.

Der CP.-Verfasser hat hier eine schlichte Umredaktion des Jātakaverses vorgenommen.

Die Antwort des Temiya folgt in V. 8ᵇ—9ᵃ:

karomi te taṃ vacanaṃ yaṃ tvaṃ bhaṇasi devate
atthakāmāsi me amma hitakāmāsi devate.

---

[1] Weil bei seiner Geburt im ganzen Reiche Regen fiel. Man führte also den Namen zu skt. *timita-* ‚naß', *temana-* ‚Feuchtigkeit, Naßmachen, Brühe', p. *temana-* ‚wetting'.

[2] Bds °*ccayaṃ*.

Digitized by Google

Ganz identisch ist G. 2, nur steht dort: *yaṃ maṃ bhaṇasi* . . . Weiter heißt es in V. 10^{b} . . . *tayo aṅge adhiṭṭhahiṃ*, vgl. p. 4, 26: *tāni tīṇi aṅgāni adhiṭṭhahi*.

Schließlich findet sich die G. 18 mit einer schlichten Änderung (CP. . . . *attā na me ca dessiyo*, NK. besser . . . *na pi me dissaṃ mahāyasaṃ*) als NK. 266.[1]

CP. III 7 heißt *Kapirājacariyam* und entspricht nicht, wie man früher vermutet hat,[2] dem Jāt. 208 — genannt *Suṃsumārajātakam* — sondern dem Jāt. 57, *Vānarindajātakam* (F. I, p. 278 ff.), das in Jāt. 224, *Kumbhīlajātakam* (F. II, p. 206 ff.) wiederholt ist.[3] Mit den Erzählungen XXIV und XXVII der JM., wie es einst Rhys Davids, *BBS*. I, p. XCVIII vermutete, hat das *Cariya* nichts zu tun, vgl. Speier, *SBB*. I, pp. 218 und 244. Das *Markaṭajātakam* in Mahāv. II, p. 246 ff. entspricht dem Jāt. 208.[4]

Das Jāt. 57 lautet in Übersetzung: [278] ‚Als Brahmadatta in Benares regierte, wurde Bodhisatta als Affe geboren; als er herangewachsen war, hatte er die Größe eines Füllens, war sehr kräftig und lebte ganz allein am Ufer des Flusses. Inmitten des Flusses lag eine Insel, die von verschiedenen *amba*-, *panasa*- und anderen Obstbäumen bewachsen war. Bodhisatta, der Elefantenkräfte besaß, erhob sich vom Ufer in die Luft und kam auf einen spitzen Felsen, der sich mitten im Strome zwischen Insel und Festland befand, nieder. Von dort aus machte er noch einen Sprung und gelangte zur Insel. Dort genoß er die verschiedenen Früchte und begab sich abends auf demselben Wege nach seinem Wohnort zurück, schlief dort nachts über und tat am folgenden Tage dasselbe. So lebte er alle Tage.

Damals lebte in dem Fluß ein Krokodil mit seiner Gattin. Das Weibchen, das den Bodhisatta hin- und herlaufen sah, bekam ein

---

[1] Demnach ist in CP. V. 18^{b} zu lesen *vaṭaṃ* statt *va taṃ*.

[2] Morris *CP*. p. XIV, *Contemp. Rev*., Vol. XXXIX, Cowell, *Jātaka* II, p. 110, N. 1, wo eine slawische Parallele angeführt ist.

[3] Das Kumbhīlajātakam hat die Prosaerzählung nicht, nur die G. 1, mit einer G. 2, die nur eine sinnlose Wiederholung der ersten enthält, verbunden.

[4] Eine Dublette ist ferner das *Vānarajātakam* (Jāt. 342, F. III, p. 133 f.).

Digitized by Google

Schwangerschaftsgelüste: [279] sie verlangte das Herzfleisch des Bodhisatta und sprach zu ihrem Gatten: „Herr, ich verlange eifrig das Herz jenes großen Affen.“ Das Krokodil antwortete: „Ja, du sollst es bekommen!“ und dachte: „Heute abend, wenn er von der Insel zurückkehrt, werde ich ihn festnehmen.“ Er legte sich somit auf dem Felsen nieder. Als Bodhisatta tagsüber herumgewandelt, stand er abends am Ufer der Insel; als er zum Felsen hinüberblickte, sagte er sich: „Jener Fels scheint heute höher als gewöhnlich, wie kommt das?“ Denn er bemerkte immer genau die Höhe des Felsens und des Wassers; so dachte er weiter: „Heute ist der Wasserstand ganz derselbe, der Fels aber scheint bedeutend höher, vielleicht liegt dort ein Krokodil, das mich festnehmen will.“ Weiter dachte er: „Ich werde es untersuchen“ und rief, als ob er mit dem Felsen sprechen würde: „Hör' mal, Fels!“ Als er keine Antwort erhielt, rief er zum zweiten und dritten Male dasselbe. Der Fels antwortete aber nichts. Dann rief der Affe: „Warum antwortest du heute nicht, o Fels?“ Das Krokodil dachte: „Fürwahr, an anderen Tagen antwortet der Fels dem Affen, so will ich es heute tun‘ und rief: „Ja, o Affe, was wünschst du?“ — „Wer bist du?“ — „Ein Krokodil“ — „Warum sitzest du dort?“ — „Ich will dein Herz nehmen.“ Bodhisatta dachte: „Ich kann keinen anderen Weg gehen, ich muß das Krokodil täuschen“, und sprach: „Freund Krokodil, ich selbst will mich dir geben, halte nur das Maul offen und nimm mich fest, wenn ich komme.“ Die Krokodile aber schließen die Augen, wenn sie gähnen. Ohne daran zu denken, öffnete es das Maul; seine Augen schloßen sich und so lag es da. Als Bodhisatta dies erkannte, hob er sich von der Insel, sprang auf den Kopf des Krokodils und stand, schnell wie ein Blitz, auf dem entgegengesetzten Ufer. Als das Krokodil das Wunder sah, dachte es: ‚Wunderliches fürwahr hat jener Affe getan“ und sprach: „O Affenkönig, wer in dieser Welt [280] die vier Tugenden besitzt, der besiegt seine Feinde; und bei dir finden sich, glaube ich, die vier Tugenden.“‘ Und er sagte diese Gāthā:

‚Der Mann, der gleich dir, o Affe, die vier Tugenden besitzt, nämlich Wahrheit, Recht, Verstand und Mut, besiegt seine Feinde‘ (1).

Digitized by Google

Als das Krokodil so den Bodhisatta gepriesen hatte, ging es zu seinem Wohnort.'

Der CP.-Text lautet folgendermaßen:

1. *yadā ahaṃ kapi āsiṃ nadīkūle darīsaye*
   pīḷito suṃsumārena gamanaṃna labhāmi 'haṃ
2. *yamh' okāse ahaṃ ṭhatvā orapāraṃ patām' ahaṃ*
   tatth' acchi sattu[1] *vadhako kumbhīlo ruddadassano.*
3. *so maṃ asaṃsi ehīti aham emīti taṃ vadi*
   tassa matthakam akkamma parakūle patiṭṭhahim.
4. *na tassa alikaṃ bhaṇitaṃ yathā vacaṃ akās' ahaṃ*
   saccena me samo n'atthi esā me saccapāramī.

Was mich dazu bewogen hat, die früher angenommene Identifikation dieses *Cariya* mit Jāt. 208 aufzugeben, ist nicht so sehr die wörtliche Übereinstimmung zwischen V. 3ᵇ und p. 279, 29—30: . . . *kumbhīlassa matthakaṃ akkamitvā . . . paratīre aṭṭhāsi* — denn so etwas könnte ja zufällig sein — als vielmehr der Umstand, daß das *Cariya* als Beispiel der *Saccapāramitā* verwendet wird; denn auch das Jātaka betont ja die Vortrefflichkeit der Wahrheit — vgl. G. 1ᵇ: *saccaṃ dhammo dhitī cāyo* etc., wozu der Kommentar bemerkt: *saccan ti vacīsaccam, mama santikaṃ āgamissāmīti ti vatvā musāvādaṃ akatvā āgato yeva 'ti.* Gerade, daß beide Texte betonen, der Affe habe nicht gelogen, als er zum Krokodil sagte: ‚Ich werde (zu dir) kommen', scheint mir bestimmt ihre Zusammengehörigkeit zu zeigen.

CP. III 8 ist das *Saccasavhayapaṇḍitacariyam*, das früher nicht in der Jātakasammlung wiedergefunden wurde. Nach Morris, *CP.* p. XIV f. soll sich die Geschichte in dem *Vīsatinipāta* finden: es ist das 14. Buch der Jātakasammlung, die Jātt. 497—510 umfassend, nämlich Mātaṅga-, Citta-Sambhūta-, Sivi-, Sirimanda- (s. Mahāummagga-jāt., F. VI, pp. 355—363), Rohantamiga-, Haṃsa-, Sattigumba-, Bhallāṭiya-, Somanassa-, Campeyya-, Mahāpalobhana-, Pañcapaṇḍita-

[1] So ist wohl zu lesen statt *satthu*. Für *sattu* = *śaktu-* ‚barley meal' kommt bisweilen *satthu* vor (s. Childers 470), niemals aber, soviel ich weiß, für *sattu* = *śatru-*.

Digitized by Google

(s. Mahāummaggajāt., F. vi, pp. 378—389), Hatthipāla- und Ayogharajātaka. Von diesen sind Mātañga-, Sivi-, Somanassa- Campeyya- und Ayogharajātaka schon früher mit CP. ii, 7; i, 8; iii, 2; ii, 3 und iii, 3 identifiziert worden; von den übrigen neun kann keines dem Saccacariya entsprechen. Woher MORRIS also jene Nachricht hat, muß dahingestellt bleiben.

Der CP.-Text hat nur einen Vers, der also lautet:

1. *punāparaṃ yadā homi tāpaso Saccasavhayo*
saccena lokaṃ pālesiṃ samaggaṃ janam akās' ahaṃ.

Obwohl ich nirgends in der Jātakasammlung den Namen *Sacca* wiedergefunden habe[1] und der Wortlaut des *Cariya* ganz gut zu mehreren Erzählungen passen könnte, glaube ich doch — wenn auch mit einem gewissen Zweifel — die entsprechende Geschichte im Jātakabuche gefunden zu haben.

Es scheint mir dies das *Sujātajātakam* (Jāt. 305, F. iii, p. 20ff.) zu sein. Dort wird erzählt, wie der König von Benares von seinem Fenster aus ein Mädchen, das *badara*-Früchte verkaufte, zu sehen bekam. Er wurde von Liebe zu ihr ergriffen und machte sie zu seiner Gattin. Eines Tages sah die Königin, wie der König *badara*-Früchte aß, und fragte, was für Dinge das seien. Der König wurde zornig und wollte sie verstoßen, weil sie so von Stolz aufgeblasen war. Bodhisatta aber, der sein Minister war, beruhigte ihn mit dem Verse:

honti h'ete mahārāja iddhipattāya nāriyā
khama deva Sujātāya māssā kujjhi rathesabha.

So lebten die beiden Gatten wieder in Eintracht.

Was mir hier bedeutsam scheint, ist die Übereinstimmung des Ausdruckes im CP. *samaggaṃ janam akās' ahaṃ* mit einigen Stellen des Jātakatextes. Es heißt p. 22, 14: *ṭhapetvā maṃ añño ime samagge kātuṃ nā sakkissati* und ibid. 24—25: *tato paṭṭhāya ubho samaggavāsaṃ vasiṃsu.* Das scheint mir sehr stark für die Gleichsetzung der beiden Texte zu sprechen, obwohl sonst die Ausdrücke des CP. ja nicht ganz genau zum Jātakatexte stimmen.

[1] *Saccaka* als Name in dem *paccuppannavatthu* des *Cullakāliṅgajātaka* (Jāt. 301, F. iii, p. 1ff.)

Digitized by Google

CP. III 9 ist das sogenannte *Vaṭṭapotakacariyam*, das dem Jāt. 35 (F. I, p. 212 ff.) — *Vaṭṭakajātakam* genannt — entspricht.[1] Als Nr. XVI steht bei Ārya Śūra in der JM. das *Vartakapotakajātakam*. Die Erzählung enthält übrigens ein Motiv, das verwandt ist mit einer Episode aus der Schilderung des Khāṇḍavabrandes im Ādiparvan des MBh. — die Stelle ist MBh. I, 229, 1 ff. — und weiter mit vedischer Literatur, vgl. Sieg, *Itihāsatradition*, p. 1 ff.

Der Inhalt des Jātaka ist folgender: Bodhisatta wurde einst im Magadhalande als junge Wachtel geboren. Die Stelle, wo seine Eltern nisteten, wurde fast jedes Jahr durch einen Waldbrand verwüstet. Als dieser sich näherte, flohen alle Vögel erschrocken fort, unter ihnen auch die Eltern des Bodhisatta. Dieser aber, der weder fliegen noch laufen konnte, blieb zurück. Durch einen ‚Wahrheitsakt' zwang er den Waldbrand zum Stillstand und wurde gerettet.

Der CP.-Text umfaßt elf Verse; von diesen stimmen VV. 8—11^{a-b} ganz genau zu den ersten Versen des Jātaka, von denen nur der dritte als Gāthā gezählt wird.[2] Weitere Ähnlichkeiten sind in V. 2^{a}: *mukhatuṇḍaken' āharitvā mātā posayati mamaṃ*, vgl. p. 213, 15: *atha naṃ mātāpitaro . . . mukhatuṇḍakena gocaraṃ āharitvā posenti*, und in V. 5^{a-b}: *mātā pitā mama . . maṃ chaḍḍetvā . . .*, vgl. p. 213, 21: *mātāpitaro . . . B-m chaḍḍetvā . . .*

CP. III 10 ist das *Maccharājacariyam*, das dem *Macchajātakam* — Jāt. 75, F. I, p. 329 ff. — entspricht. Bei Ārya Śūra steht in der JM. als Nr. XV das *Matsyajātakam*.

Das Jātaka lautet in Übersetzung folgendermaßen: Einst war in diesem Kosalareiche und gerade bei Sāvatthi, wo jetzt der Lotusteich von Jetavana sich befindet, ein Teich, umgeben von dichten Schlingpflanzen. Dort lebte Bodhisatta, der als Fisch geboren war,

---

[1] Eine Anspielung auf dieses Jātaka findet sich in Jāt. 20 (F. I, p. 170 ff.), genannt *Nalapānajātakam*. S. Cowell, *Jātaka* I, pp. 56 und 90.

[2] In V. 9^{b} steht *saccabalam avassāya*, im Jāt.: *s-m apassāya*; das letzte ist wohl besser, denn *apa-śri-* med. ist ‚sich lehnen an', *ápaśrita-* ‚gelehnt in, auf', *ava* kommt aber nur in *avaśrayaṇa-*, p. *avassayana-* vor. In V. 11^{a} steht *mahāpajjaliko sikhī*, des Metrums wegen richtiger als *mahā pajjalī sikhī* im Jātaka.

Digitized by Google

von einer Menge Fischen umgeben. In eben jener Zeit war es wie jetzt: im ganzen Reiche ließ der Gott keinen Regen fallen; die Ernten wurden verbrannt, in Teichen usw. versiegte das Wasser, Fische und Schildkröten versteckten sich im Schlamme. Auch in jenem Teiche taten die Fische ebenso, aber Krähen und andere Vögel zogen sie mit den Schnäbeln ans Licht und fraßen sie. Als Bodhisatta das Zugrundegehen seiner Verwandten sah, dachte er: „Kein anderer als ich vermag sie aus diesem Elend zu befreien, ich werde einen Wahrheitsakt vornehmen, den Gott zum Regen zwingen und meine Verwandten von dem Tode retten"; und er kam hervor aus dem schwarzen Schlamme, ein großer Fisch, einem Topfe voll Harz des *Añjana*-Baumes ähnlich,[1] und seine Augen auftuend, die wohlpolierten Rubinen glichen, blickte er zum Himmel hinauf und sprach zu Pajjunna, dem Götterkönige: „Höre, Pajjunna! Meiner Verwandten wegen bin ich sehr besorgt. Warum läßt du, obgleich ich, der ich doch tugendhaft bin, meiner Verwandten wegen besorgt bin, keinen Regen kommen? Denn obwohl ich dort geboren bin, wo man gewohnt ist, seine Verwandten zu verzehren, habe ich doch keinen Fisch gefressen, wäre er auch nicht größer gewesen als ein Reiskörnchen, und auch kein anderes Wesen habe ich getötet. Und weil dies die Wahrheit ist, sollst du Regen fallen lassen und meine Verwandten vor dem Tode retten."' So sprach er zu Pajjunna, wie ein Herr zu seinem Diener, und äußerte noch folgende Gāthā:

1. ‚Donnere nur, Pajjunna, zerstöre das Nest der Krähe! Überlaß die Krähe dem Unglück, mich aber rette aus dem Unglück!'[2]

So sprach Bodhisatta zu Pajjunna wie zu seinem Diener und erreichte es, daß im ganzen Kosalareiche starker Regen fiel, rettete

[1] Anders kann ich *añjanarukkhasāraghaṭika* nicht verstehen; wie CHALMERS (COWELL, *Jātaka* I, p. 184) zu seiner Übersetzung ‚blackened with rund as a casket of the finest sandal-wood which has been smeared with collyrium' gekommen ist, verstehe ich nicht.

[2] So nach dem Jātakatexte: *abhitthanaya Pajjunna nidhiṃ kākassa nāsaya* ‖ *kākaṃ sokāya randhehi mañ ca sokā pamocaya*. Im CP. lautet aber V. 7: *abhitthanaya Pajjunna nidhiṃ kākassa nāsaya* | *kākaṃ sokāya rundhehi macche sokā pamocaya*, eine Textabfassung, die, wie SPEIER, *SBB.* I, p. 137, N. 1 bemerkt, besser ist.

Digitized by Google

die Leute vor dem Tode und ging nach seinem Tode dahin, wohin er es um seiner Taten willen verdient hatte.'

Der CP.-Text erzählt ähnliches. Die einzige wörtliche Übereinstimmung scheint V. 7 = G. 1 zu sein, die eben angeführt wurde.

CP. III 11 ist das sogenannte *Kaṇhadīpāyanacariyam*, das dem Jāt. 444 (F. IV, p. 27ff.), dem *Kaṇhadīpāyanajātakam*, entspricht.

Das Jātaka erzählt, daß im Vaṃsareiche,[1] in der Stadt Kosambī, zwei reiche Brahmanen, *Maṇḍavya* und *Dīpāyana*, lebten, die all ihre Habe verteilten und Einsiedler wurden; als solche lebten sie fünfzig Jahre im Himālaya. Dann begannen sie herumzuwandeln und gelangten in eine Stadt des Kāsireiches, wo ein Hausvater *Maṇḍavya*, ein früherer Freund des Dīpāyana, lebte. Nachdem sie dort einige Jahre gelebt hatten, zogen sie nach Benares und lebten auf einem Leichenacker. Dīpāyana kehrte bald nach dem Himālaya zurück, Maṇḍavya blieb in Benares.

Da geschah es eines Tages, daß ein von Schutzmännern verfolgter Dieb das Gestohlene bei Maṇḍavyas Hütte hinwarf. Maṇḍavya wurde deswegen festgenommen und verurteilt, gepfählt zu werden. Mit keinem Pfahl gelang es aber, seinen Leib zu durchbohren, bis er selbst dazu riet, einen solchen aus *koviḷāra*[2]-Holz zu nehmen. Dann gelang es. [Maṇḍavya hatte in einer früheren Existenz eine Fliege mit einer Nadel aus *koviḷāra*-Holz durchbohrt.] Als er nun auf dem Pfahl stak, kam Dīpāyana vom Himālaya heran, um seinen Freund zu suchen, und sah ihn. Er sprach zu Maṇḍavya und erfuhr, daß er unschuldig sei. Da nahm er beim Pfahl seinen Sitz; die Aufseher erblickten ihn und erzählten es dem König. Dieser kam, wurde von der Unschuld des Maṇḍavya überzeugt und ließ ihn befreien, der Pfahl aber konnte nicht aus seinem Körper herausgezogen werden.[3] Von jetzt an wohnten sie in dem königlichen Garten;

[1] *Vaṃsa* soll hier offenbar dem skt. *Vatsa* entsprechen; lautlich läßt sich das aber, soviel ich weiß, nicht erklären.

[2] Bauhinia variegata.

[3] Weil er mit dem Pfahl im Leibe herumging, erhielt er den Namen *Aṇimaṇḍavya*; Dīpāyana wurde *Kaṇhadīpāyana* genannt, weil auf ihn aus dem Leibe des Maṇḍavya Blutstropfen herunterfielen, die getrocknet schwarz wurden.

Digitized by Google

dorthin kam auch der Haushalter Maṇḍavyas mit seinem Weibe und seinem Sohne *Yaññadatta*, sie zu besuchen. Dabei geschah es, daß Yaññadatta, der mit einem Ball spielte, diesen in einen Ameisenhaufen warf. Dort wohnte eine Schlange, die ihn biß, worauf er tot herunterfiel; durch die Wahrheitsakte des Dīpāyana und der Eltern wurde er wieder ins Leben gerufen.

Dasselbe berichten nun die 13 Verse des CP.-Textes, nur daß einzig und allein der Wahrheitsakt des Dīpāyana mitgeteilt wird, nicht solche der Eltern. Es sind dies die VV. 11—12:

11. *sattāham evāhaṃ pasannacitto*
puññatthiko acarī brahmacariyaṃ
athāparaṃ yaṃ caritaṃ mamā-y-idaṃ.
vassāni paññāsasamādhikāni
12. *akāmako vā hi ahaṃ carāmi*
etena saccena suvatthi hotu
hataṃ visaṃ jīvatu Yaññadatto.

Diese Verse sind mit der G. 1 des Jātaka identisch. Sonst finden sich Wortanklänge nicht.

CP. III 12 ist das *Sutasomacariyam* — vgl. NK. p. 46, 21 *Mahāsutasomajātake* — und entspricht dem *Mahāsutasomajātakam* (Jāt. 537, F. v, p. 456 ff.). Als Nr. XXXI steht in der JM. das *Sutasomajātakam.*[1]

Wenn ich die ziemlich weitläufige Einleitung übergehe, geschieht das nicht, weil sie ohne Interesse ist — im Gegenteil, sie

[1] Vgl. weiter S. v. OLDENBURG, *JRAS.* 1893, p. 331 ff.; KERN, *Verslagen en Meddeel.* 3 R., Vol. v, p. 8 ff.; SPEIJER, *SBB.* I, pp. 291 *n* und 313 *f.* S. weiter die Anm. zu CP. II 9 (oben p. 381). Die Geschichte von *Kalmāṣapāda Sāudāsa*, auf welche SPEIJER hinweist, steht in MBh. I, 176, 1 ff. = 6696 ff. Vgl. weiter ibid. XII, 2883 ff., *KSS.* 1, p. 208 (TAWNEY) und Jāt. 398, *Sutanojātakam* (F. III, p. 325 ff.). — In der Geschichte von dem menschenfressenden Könige, der 101 Könige einer Waldgottheit (= Durgā?) opfern wollte, durch Sutasoma aber verhindert wurde, sehe ich die buddhistische Parallele zur Geschichte von Jarāsandha in MBh. II 625 ff., wie ich *WZKM.* XXIII, 161 f. auseinandergesetzt habe. *Sutasoma* ist im Epos der Sohn des *Bhīma* und der *Drāupadī*, im Jāt. der Sohn des Königs *Koravya* (= *Kāuravya*) in *Indapatta* (= *Indraprastha*) und seiner ersten Gemahlin. Das kann kaum zufällig sein.

Digitized by Google

bietet viel Wertvolles, vgl. die Anmerkung — sondern weil sie überhaupt in dem CP.-Texte, worauf es hier allein ankommt, gar nicht berücksichtigt ist. Der übrige Teil der Erzählung aber, auf den es hier ankommt, ist dem Jayaddisajātaka (oben II 9) so ähnlich, daß ich hier kein Referat zu geben brauche.

Wortänklänge habe ich zwischen den sechs Versen des CP. und dem 123 Gāthās zählenden Jātaka überhaupt nicht gefunden. Nur gibt der Ausdruck *saṃgaraṃ brahmaṇassa* in G. 20 d, *kato mayā saṃgaro brāhmaṇena* in 31 a usw.[1] Aufschluß über V. 1 b: es soll heißen *brāhmaṇe saṃgaraṃ sariṃ* statt *br. saṃkaraṃ s-ṃ*, wie es bei Morris steht.

CP. III 13 ist das *Suvaṇṇasāmacariyam*, das dem *Sāmajātakam* (Jāt. 540, F. VI, p. 68 ff.) entspricht. Im Mahāvastu heißt der entsprechende Text *Śyāmakajātakam* und steht in Vol. II, p. 209 ff. Das Jātaka wird in Mil. P. pp. 123 ff.; 198 erwähnt.[2]

Das Jātaka erzählt von zwei Jägerfamilien, die einander gegenüber an den Ufern der Gaṅgā in der Nähe von Bārāṇasī wohnten. In der einen Familie wurde ein Sohn, *Dukūla*, in der anderen eine Tochter, *Pārikā*, geboren. Die Eltern vermählten sie mit einander, die beiden hingen aber nicht an der Welt, sondern begaben sich als Einsiedler nach Himavant. Sakka redete dem Dukūla ein, bei den Katamenien den Nabel seiner Frau mit dem Daumen zu berühren; so wurde ein Knabe empfangen, der bei der Geburt den Namen (*Suvaṇṇa*-)*Sāma* erhielt.[3] Durch einen Unglücksfall wurden die Eltern

---

[1] Vgl. weiter GG. 31 c, 37, 38, 53, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt.

[2] Ähnliche Geschichten finden sich in MBh. III, 14049 ff.; Rām. II, 63, 14—53; Śivapurāṇa (s. Aufrecht, *Cat. Bodl.*, Fol. 66 a, Lüders, *GN.* 1897, p. 109, N. 2) usw. Die älteste Version scheint die zu sein, die durch Kombination des Mhv.-Textes mit dem Rām.-Texte erreicht wird. Eine Abbildung des Jātaka, die kaum zu irgendeiner der bekannten Versionen genau stimmt, in Amarāvatī, s. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*[2] Pl. LXXXVI. Die G. 10 a: *ajinamhi haññate dīpī, nāgo dantehi haññati* (vgl. Mhv. II, pp. 213, 7 und 222, 11) findet sich in Skt. im gaṇa zu Pāṇ. II, 3, 36: *carmaṇi dvīpinaṃ hanti dantayor hanti kuñjaraṃ* | *keśeṣu camariṃ hanti sīmni puṣkalako hataḥ* (zum syntaktischen vgl. Zubaty *KZ.* 40, 467).

[3] Vgl. Jāt. 497; Mil. P. p. 123. S. auch Windisch, *SA.* XXVI: 2, p. 28 u. a.

Digitized by Google

blind und der Knabe pflegte sie; auch mit den Tieren und Vögeln des Waldes lebte er in innigster Freundschaft.

Eines Abends wurde er, als er am Fluß *Migasaṃmata* Wasser holte, von dem König *Piliyakkha*[1] mit einem Pfeil verwundet und starb. Durch die Wahrheitsakte seiner Eltern, die der König zur Stelle führte, wurde er aber wieder ins Leben gerufen.

Von all dem berichtet das *Cariyam* überhaupt nichts. Der Text, der drei Verse umfaßt, lautet:

1. *Sāmo yadā vane āsiṃ Sakkena abhinimmito*
   pavane sīhe vyagghe[2] *ca mettāyaṃ upanāmayiṃ.*
2. *sīhavyagghehi dīpehi acchehi mahisehi ca*
   pasadamigavarāhehi parivāretvā vane vasiṃ.
3. *na maṃ koci uttasati na pi bhāyāmi kassaci*
   mettābalen' upatthaddho ramāmi pavana tadā.

Also: daß Sāma durch Sakka übernatürlicher Weise ins Leben gerufen war und als Freund aller Tiere im Walde lebte, das ist alles, was der CP.-Text uns erzählt. Wäre der Name Sāma nicht da, wäre es überhaupt schwierig, den Text mit irgendwelcher Bestimmtheit zu identifizieren. Nun kennt die NK. offenbar dieses *Cariya* nicht und führt den V. 3 als aus dem folgendem, dem *Ekarāja-jātakam,* stammend an. Das kann nicht richtig sein, denn wohl handelt auch jenes Jātaka von der *mettāpāramitā,* daß aber der Vers ursprünglich zur Sāma-Geschichte gehört, zeigt der Anklang der Worte *na maṃ koci uttasati* an Sāmajāt. GG. 12ᵇ, 13ᵇ: *na maṃ migā uttasanti* usw.

Nun kann aber das Sāmacariyam, wie wir es vor uns haben, nicht ursprünglich sein. Die sechs vorhergehenden *Cariyas* (III, 7—12) handeln von der *saccapāramī* und mehrere enthalten Berichte über sogenannte Wahrheitsakte (so mindestens III, 9—11). Da nun der Wahrheitsakt, durch welchen Sāma wieder ins Leben gerufen wird,

---

[1] Mhv. II. p. 212, 15 *Peliyakṣa* genannt; SENART, ib., p. 536 denkt ohne Grund an lat. *Felix.*

[2] So lese ich statt *sīhavyagghe* bei MORRIS.



eines der wichtigsten Momente der Jātakaerzählung ist, kann man kaum bezweifeln, daß auch dieses *Cariya* ursprünglich zu den über die *saccapāramī* handelnden gehörte und später von einem anderen Dichter verändert und zur *mettāpāramī* gefügt wurde.

CP. III 14 ist das sogenannte *Ekarājacariyam* — vgl. NK. p. 47, 2 *Ekarājajātake* (s. die Auseinandersetzung oben unter III 13) — und entspricht dem *Ekarājajātakam* (Jāt. 303, F. III, p. 13 ff.), mindestens dem Namen nach.

Jenes Jātaka beginnt folgendermaßen: *atīte Bārāṇasirañño upaṭṭhāko amacco rājantepure dubbhi. rājā paccakkhato tassa dosaṃ disvā raṭṭhā pabbājesi. so Dabbasenaṃ nāma Kosalarājānaṃ upaṭṭhahanto ti sabbaṃ Mahāsīlavajātake kathitam eva.* Weiter geht uns die ganze Geschichte nichts an, denn offenbar ist der CP.-Verfasser nicht weiter gekommen, da er sein *Cariya* folgendermaßen abfaßte:

1. *punāparaṃ yadā homi Ekarājā ti vissuto*
   paramaṃ sīlaṃ adiṭṭhāya pasāsāmi mahāmahiṃ.
2. *dasakusalakammapathe vattāmi anavasesato*
   catūhi saṃgahavatthūhi saṃgaṇhāmi mahājanaṃ.
3. *evaṃ me appamattassa idha loke parattha ca*
   Dabbaseno upāgantvā acchindanto puraṃ mamaṃ.
4. *rājūpajīve nigame sabalaṭṭhe saraṭṭhake*
   sabbaṃ hatthagataṃ katvā kāsuyā nikkhani mamaṃ.
5. *amaccamaṇḍalaṃ rajjaṃ phītam antepuraṃ mama*
   acchinditvāna gahitaṃ piyaṃ puttaṃ va pass' ahaṃ.
   mettāya me samo n'atthi esa me mettapāramī.

Denn daß der tugendhafte König von seinem Gegner lebendig beerdigt wurde, ist gerade, was das *Mahāsīlavajātakam* (Jāt. 51, F. I, p. 261 ff.) erzählt.[1] In dem Ekarājajātaka wiederum wurde er an dem oberen Türrahmen mit den Füßen aufgehängt. Es ist also offenbar, daß der Verfasser des CP. den Jātakatext entweder mißver-

[1] Vgl. auch das *Seyyajātakam* (Jāt. 282, F. II, p. 400 ff.), das *Maṇikuṇḍalajātakam* (Jāt. 351, F. III, p. 153 ff.) und das *Ghaṭajātakam* (Jāt. 355, F. III, p. 168 ff.).

Digitized by Google

standen und äußerst nachlässig gelesen hat, da er glaubte, alles wäre im Ekarājajātaka genau so gegangen, wie in der andern Erzählung, während die Worte: *sabbaṃ Mahāsīlavajātake kathitam eva* sich nur auf den Bericht über die Einnahme der Stadt Benares im Mahāsīlavajātaka beziehen.

CP. III 15 ist das *Mahālomahaṃsacariyam,* dessen vier Verse so lauten:

1. *susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikaṃ nidhāy' ahaṃ gāmaṇḍalā upāgantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.*
2. *apare gandhañ ca mālañ ca bhojanaṃ vividhaṃ bahuṃ. upāyanāny upānenti haṭṭhā saṃviggamānasā.*
3. *ye me dukkham upadahanti ye ca denti sukhaṃ mama sabbesaṃ samako homi dayakopo na vijjati.*
4. *sukhadukkhe tulābhūto yasesu ayasesu ca sabbattha samako homi esā me upekkhāpāramī ti.*

Die NK. p. 47, 6 zitiert den ersten Vers als aus dem *Lomahamsajātaka* genommen.

Schon MORRIS, *CP.* p. XIV, RHYS DAVIDS, *BBS.* I, p. XCVIII u. a. haben es versucht, das *Cariya* mit dem *Lomahaṃsajātaka* (Jāt. 94, F. I, p. 389ff.) gleichzusetzen. Jedoch wird dies wohl nur eine Vermutung sein, die jeder Begründung entbehrt. Denn tatsächlich haben das *Cariya* und der Jātakatext überhaupt nicht die entfernteste Ähnlichkeit, wie man aus der folgenden Übersetzung des Jātaka sehen kann:

[390] ‚In alten Zeiten, vor einundneunzig Weltperioden, dachte der Bodhisatta: „Ich will den äußerlichen Asketismus prüfen"; und er nahm das Ājīvika-Gelübde, wurde ein schmutziger, nackter Asket und lebte ganz allein. Als er Menschen erblickte, floh er fort wie ein wildes Tier; er war ein Schmutzfresser, der kleine Fische, Kuhmist usw. verzehrte. Um nicht der Trägheit zu obliegen, lebte er in einem Walde in einem schrecklichen Haine; und im Winter, als Schnee fiel, ging er des Nachts aus dem Haine ins Freie hinaus und kehrte, sobald die Sonne aufging, in den Wald zurück. So wurde er nachts von dem feuchten Schnee benäßt, tagsüber aber

Digitized by Google

fielen im Walde die Wassertropfen auf ihn herunter — Tag und Nacht tat er nichts als frieren. Und im letzten Monat des glühend heißen Sommers verweilte er tagsüber im Freien, ging aber nachts in das Waldesdickicht zurück. So wurde er tagsüber von der Sonnenglut durchglüht, nachts aber verweilte er in dem Walde, wo kein Wind wehte, und wurde auch dort durchhitzt und der Schweiß rieselte von seinem Körper herunter.‘ Und die folgende, vorher nie gehörte Strophe entstand in seinem Sinne:

‚Von Sonnenglut gebrannt, von Kälte ganz steif, verweilt der Heilige nackt und sich nicht am Feuer erwärmend allein im furchtbaren Walde — nur nach Heiligkeit ringt er.‘

[391] ‚Als aber der Bodhisatta sein ganzes Leben hindurch jenen Asketismus mit seinen vier Gliedern geübt hatte, sah er in der Todesstunde die Hölle vor sich; da verstand er: „die Kasteiungen sind ganz wertlos“ und im selben Augenblicke kehrte er von diesem Wege zurück, wendete sich dem wahren Glauben zu und wurde im Götterhimmel wiedergeboren.‘

Wie man sieht, haben der CP.- und der Jātakatext gar nichts miteinander gemeinsam. Das Jātaka ist aber nur eine etwas erweiterte Abschrift einer Stelle im Majjhima Nikāya s. XII (*Mahāsīhanādasutta,* ed. PTS. I, p. 79 f.),[1] wo es heißt: *so kho ahaṃ Sāri-*

[1] Dies bemerkte ich bei der Durchlesung von DUTOITS Abhandlung *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattvas*, Straßburg 1905. Nachträglich sehe ich, daß schon TRENCKNER, *MN.* I, 536 und CHALMERS *Jātaka* I, 230 dasselbe gesehen haben. — Ich benutze die Gelegenheit, um einige Berichtigungen zu DUTOITS Übersetzung des Sutta (l. c. p. 41 f.) zu geben. Es handelt sich dabei um folgendes Stück: *so sākabhakkho vā homi sāmākabhakkho nīvārabhakkho vā homi daddulabhakkho vā homi haṭabhakkho vā homi kaṇabhakkho vā homi ācāmabhakkho vā homi piññākabhakkho vā homi . . . so sāṇāni pi dhāremi masāṇāni pi dhāremi chavadussāni pi dhāremi paṃsukūlāni pi dhāremi tirītāni pi dhāremi ajinaṃ pi dhāremi ajinakkhipaṃ pi dhāremi . . . ulūkapakkhaṃ pi dhāremi.* Zuerst ist das Wort *daddula* fraglich; an der entsprechenden Stelle im Lal. V (p. 257 ed. LEFM.) steht das unbekannte Wort *garḍula.* Buddhaghosa erklärt: *daddālan-ti cammakārehi cammaṃ likhitvā chaḍḍitakasaṭaṃ,* was nichts sagt. Es liegt wohl sehr nahe, an skt. *dardura* ‚eine Art Reis‘ Car. 1, 27 zu denken. *haṭa* ist wohl einfach verschrieben für *haṭha* ‚Pistia stratiotes‘, wie dies auch im Sanskrit vorkommt. Warum DUTOIT p. 42, N. 2 eine so absonder-

Digitized by Google

putta aññataraṃ bhiṃsanakaṃ vanasaṇḍam ajjhogāhitvā viharāmi. tatra sudaṃ Sāriputta bhiṃsanakassa vanasaṇḍassa bhiṃsanakatasmiṃ hoti: yo koci avītarāgo taṃvanasaṇḍaṃ pavisati yebhuyyena lomāni haṃsanti. so kho ahaṃ Sāriputta ya tā rattiyo sītā hemantikā antaraṭṭhāke himapātasamaye tathārūpāsu rattisu rattiṃ abbhokāse viharāmi divā vanasaṇḍe, gimhānaṃ pacchime māse divā abbhokāse viharāmi rattiṃ vanasaṇḍe. api-ssu maṃ Sāriputta ayam anacchariyā gāthā paṭi bhāsi pubbe assutapubbā:

sotatto sosīno eko bhiṃsanake vane
naggo na c'aggim āsīno esanāpasuto munī.

Somit sind wir einer Lösung der Frage über den Ursprung des CP.-Abschnittes um nichts näher gerückt, haben aber doch eine Erklärung des sonst völlig unbegreiflichen Namens *Lomahaṃsajātaka* erhalten. Denn dies beruht natürlich auf dem mit den Worten: *yebhuyyena lomāni haṃsanti* endenden Satze, den aber der Jātakaschreiber gerade ausgelassen hat.

Gleich darauf heißt es aber im Texte Majjh. Nik. folgendermaßen: *so kho ahaṃ Sāriputta susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikāni*

liche Herleitung des Wortes *piññāka* versucht, verstehe ich nicht, da ja *piṇyāka* der Name verschiedener Pflanzen wie Asa foetida usw. ist. *masāṇa* hat wohl nichts mit dem Worte für ‚Leichenacker' zu tun, sondern hängt mit skt. *masīnā* und *masṛṇā* ‚Linum usitatissimum' (lex.) zusammen. *ajinakkhipaṃ* erklärt Buddhaghosa mit *ajinaṃ majjhe phālitasakhuraṃ*; doch entgeht mir die Etymologie des Wortes. — Daß sich einige Yogin's in moderner Zeit mit einem Vogelflügel die Scham bedecken, erinnere ich mich irgendwo gelesen zu haben, weiß aber leider nicht wo. Ich habe das aber bestätigt gefunden in einer ganz merkwürdigen arabischen Arbeit (die offenbar einen starken indischen Einfluß verrät, wie auch der Schauplatz der Erzählung eine Insel im indischen Ozean ist) aus dem 13. Jahrhundert, den sogenannten ‚Epistula sive Philosophus Autodidactus', des spanisch-arabischen Verfassers Abi Djaafar Ibn Tofail aus Cadix. (Vgl. über Ibn Tofail Menendez y Pelaio, *Historia de las idéas esteticas en España* I, 2, p. 78 ff. und L. Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, Paris 1910.) In der lateinischen Übersetzung von Pocock (Oxford 1700) heißt es nämlich p. 48: . . . *mortuam invenit aquilam . . . ad eam accedens alas ipsi et caudam amputavit sicut erant integras pennasque expensas aequavit, pellis deinde residuum detrahens et in duas partes dividens alteram tergo appendit alteram umbilico iisque quae infra ipsum sunt; caudam etiam sibi pene applicuit et alam utramque superiori parti brachiorum* etc. Ich verdanke meine Bekanntschaft mit Ibn Tofail dem spanischen Legationssekretär in Stockholm, Herrn Dr. R. Mitjana y Gordon.

Digitized by Google

upadhāya. api-ssu maṃ Sāriputta gomaṇḍalā upasaṃkamitvā aṭṭhubhanti pi omuttenti pi paṃsukena okiranti pi kaṇṇasatesu pi salākam pavesenti. na kho panāhaṃ Sāriputta abhijānāmi tesu pāpakaṃ cittaṃ uppādetā. idaṃ su me Sāriputta upekhāvihārasmiṃ hoti, was DUTOIT, l. c., p. 45 f. so übersetzt: ,und ich, Sāriputta, bereitete mir mein Lager in einem Leichenfelde und legte mich auf die Gebeine der Leichname. Da kamen Hirtenkinder[1] zu mir hin und bespieen mich und benäßten mich mit ihrem Urin; sie bewarfen mich mit Schmutz und steckten einen Halm in meine Ohren.[2] Ich erinnere mich aber nicht, Sāriputta, daß ich gegen sie einen bösen Gedanken hatte. So, Sāriputta, stand es mit meinem Gleichmut.'

Hier sehen wir also sofort die Quelle des CP.-Textes: der erste Vers:

susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikaṃ nidhāy 'ahaṃ.
gāmaṇḍalā upāgantvā rūpaṃ dassenti 'nappakaṃ.

stimmt ja fast Wort für Wort mit der Zeile: *so kho ahaṃ Sāriputta susāne seyyaṃ kappemi chavaṭṭhikāni upadhāya.* Wir erhalten aber auch einen Punkt zur Beurteilung des Jātakatextes. Denn dieser kann doch unmöglich so gewesen sein, wie er jetzt ist, als der Verfasser des alten CP. daraus die Materialien für dieses *Cariya* holte. Er muß durch unverständige Abschreiber in späterer Zeit stark verkürzt worden sein.

II. Das Cariyāpiṭaka der Nidanakathā.

Wie aus der obigen Untersuchung hervorgeht, kennt und zitiert die NK. das Cariyāpiṭaka — es muß aber dies ein anderer Text gewesen sein als der jetzige. Denn die NK. kennt freilich CP. I, 1—10; II, 1—3 und 9—10 und III, 2—3; 6; 12 und 14—15, also im ganzen 21 der jetzigen 35 *Cariyas.* Das CP. hat also 14 Erzählungen, die

---

[1] *gomaṇḍalā ti gopāladārakā* Comm.; vgl. *gāmaṇḍalarūpo gāmadārakarūpo* Comm. zu M. N., S. XCIII.

[2] Vgl. mit diesem den *taṇaphāsa* (*tṛṇasparśa*) bei den Jaina Uttar. II, 34—35; Umāsvāti Tattvārthādhigamas. IX, 9 (*ZDMG.* 60, 536), Sūtrakṛtāṃga I, 3, 1, 16.

Digitized by Google

in der NK. fehlen, dagegen finden sich dort 13 andere Jātakas, nämlich die folgenden:

Avisayhaseṭṭhijāt.[1] = *Avisayhajāt.*, Jāt. 340, F. III, p. 128 ff.; JM. Nr. V.

Chaddantajāt. = *Chaddantajāt.*, Jāt. 514, F. v, p. 36 ff.

Hatthipālajāt. = *Hatthipālajāt.*, Jāt 509, F. IV, p. 473 ff.

Cullasutasomajāt. = *Cullasutasomajāt.*, Jāt. 525, F. v, p. 177 ff.

Vidhūrapaṇḍitajāt. = *Vidhurapaṇḍitajāt.*, Jāt. 545, F. VI, p. 255 ff.

Mahāgovindajāt. nochmals, vgl. oben zu CP. I, 5.

Kuddālajāt. = *Kuddālajāt.*, Jāt. 70, F. I, p. 311 ff.

Arakapaṇḍitajāt. = *Arakajāt.*, Jāt. 169, F. II, p. 60 ff.

Bodhiparibbājakajāt. = *Mahābodhijāt.*, Jāt. 528, F. v, p. 227 ff.; JM. Nr. XXIII.

Mahosadhajāt. = *Mahāummaggajāt.*, Jāt. 546, F. VI, p. 329 ff.

Sattubhattajāt.[2] = *Sattubhasta* (v. l. °*bhatta*), Jāt. 402, F. III, p. 341 ff.

Mahājanakajāt.[3] = *Mahājanakajāt.*, Jāt. 539, F. VI, p. 30 ff. und

Khantivādajāt.[4] = *Khantivādijāt.*, Jāt. 313, F. III, p. 39 ff.; JM. Nr. XXVIII; Mhv. III, p. 357 ff.

Es sind also im ganzen im CP. der NK. 34 Erzählungen vorhanden, oder eigentlich nur 33, da das *Mahāgovindajātaka* zweimal vorkommt.

III. Verhältnis der zwei Cariyāpiṭakas zueinander usw. Ursprung des Cariyāpiṭaka.

Nach Anleitung des oben Auseinandergesetzten können wir folgende Tabelle aufstellen:

---

[1] Es ist *Avisayha* zu lesen, nicht *Visayha*, wie die Pālitexte es haben, s. SPEIER, *SBB.* I, p. 30, N. 3.

[2] Mit dem Zusatz *Senakapaṇḍitakāle*; Bodhisatta heißt im Jātaka *Senaka*. — Der Vers der NK. findet sich im Jātaka nicht, stammt also aus einem CP.

[3] Der Vers der NK. ist nicht im Jātaka, enthält aber Worte, die an GG. 1—2 erinnern.

[4] Der Vers der NK. findet sich im Jātaka nicht.

Digitized by Google

CP.	CP. der NK.	Jāt.	JM.	Andere Texte
1.	1.	480.	VII.	
2.	2.	442.		
3.	3.	276.		
4.	4.	(95.)		DN. XVII.
5.	5.			DN. XIX; Mhv. III 206ff.
6.	6.	541.		
7.	7.	542.		
8.	9.	499.	II.	
9.	10.	547.	IX.	
10.	11.	316.	VI.	
11.	12.	455.		
12.	14.	543.		
13.	13.	506.		
14.		443.	XXI.	
15.		278.	XXXIII.	
16.		482.	XXVI.	
17.		497.		
18.		457.		
19.	16.	513.		
20.	17.	524.		
21.		460.		
22.	18.	505.		
23.	20.	510.	XXXII.	
24.		488.	XIX.	
25.		532.		
26.	32.	538.		
27.		57.		
28.		305.		
29.		35.	XVI.	
30.		75.	XV.	
31.		444.		
32.	31.	537.	XXXI.	
33.		540.		
34.	33.	303.		
35.	35.	(94.)		M. N. XII.

Digitized by Google

Diese Tabelle wird gewisse Aufschlüsse über die ursprüngliche Reihenfolge der Erzählungen geben. Machen wir zuerst eine kurze Vorbemerkung.

Sowohl unter den Buddhisten als unter den abendländischen Forschern wird sich wohl keine Diskrepanz über die Frage vorfinden, was die Literaturgattung, die man im Pāli *Cariyāpiṭaka,* bei den nördlichen Buddhisten *Jātakamālā* nannte, eigentlich bezweckte.[1] Sie diente — als Auszug der großen Jātakasammlung — dazu, die zehn *Pāramitās,* die Gotama Buddha in seinen unzähligen Existenzen als Bodhisattva errungen hatte, zu illustrieren. Wenn man aber den jetzigen CP.-Text betrachtet, ist er in dieser Hinsicht, wie in so vielen anderen Fällen, ganz ungenügend. Zu den zehn ,Vollkommenheiten' enthält nämlich das CP.: zur *dāna-* und *sīlapāramitā* je zehn Erzählungen, zur *nekkhammap.* fünf, zur *adhiṭṭhānap.* eine, zur *saccap.* sechs, zur *mettāp.* zwei und zur *upekkhāp.* eine Erzählung. Dagegen gibt die CP. der NK. zur *dānap.* elf,[2] zur *sīlap.* sechs, zur *nekkhammap.* vier, zur *paññāp.* sieben und zur *viriya-, khanti-, sacca-, adhiṭṭhāna, mettā-* und *upekkhāpāramitā* je eine Erzählung.

Das jetzige CP. ist also insoweit unvollständig, als es nur sieben von den zehn *Pāramitās* aufnimmt; weiter ist die traditionelle Reihe gebrochen, denn *saccap.* kommt im CP. nach *adhiṭṭhānap.,* was sonst immer umgekehrt ist.[3]

Man kann wohl die Annahme fallen lassen, die sowohl in bezug auf das CP. wie auf die JM. gemacht worden ist,[4] daß nämlich die Verfasser der Texte ursprünglich 100 Erzählungen zu den zehn *Pāramitās* schreiben wollten, aber bei ihrer Arbeit gehemmt wurden, Arya Śūra durch den Tod, der unbekannte CP.-Verfasser aus un-

---

[1] Ich sage ,Literaturgattung', weil die Verschiedenheit des CP. und der NK. auf verschiedene Rezensionen hinzudeuten scheint und es weiter offenbar ist, daß JM. kein spezielles Werk bezeichnete, s. SPEIER, *SBB.* I, p. XXIII.

[2] Statt 10; s. weiter unten.

[3] Über die *Pāramitās* bei den nördlichen Buddhisten vgl. BURNOUF, *Lotus* p. 544 ff.

[4] Z. B. von RHYS DAVIDS, SPEIER u. a.

Digitized by Google

bekannten Gründen. Denn es wäre doch überaus merkwürdig, wenn der eine bei der 34., der andere bei der 35. Erzählung abgebrochen hätte. Dazu kommt, daß das CP. der NK. 34 (oder eher 33) Jātakas nennt; so ist es wohl ganz offenbar, daß 34—35 eine traditionelle Anzahl von Erzählungen in solchen Werken war. Und obwohl zu den ersten *Pāramitās* fast unendliche Erzählungen bestehen, hätte meines Erachtens ein Verfasser, der z. B. die *upekkhāpāramitā* mit zehn Erzählungen illustrieren wollte, kaum innerhalb der großen Jātakasammlung genügendes Material für seine Arbeit gefunden.

Aus der obigen Tabelle lassen sich nun zunächst zwei feste Punkte gewinnen: im CP. und in der JM. steht als Nr. IX die Erzählung von *Vessantara* (*Viśvāntara*). Dies ist auch in der NK. der Fall, wenn wir das *Mahāgovindajātaka* (Nr. V) ausschalten. Da sich nämlich dieselbe Erzählung auch unter Nr. XXIII — und zwar dort mit größerem Recht — vorfindet, scheint es mir, daß sie nur durch eine späte Interpolation hier eingeschaltet wurde. Ein Schreiber, dem die gewöhnliche Reihenfolge des jetzigen CP.-Textes bekannt war, der also wußte, daß das *Mahāgovindacariya* an fünfter Stelle des ersten Buches stand, setzte es auch hier ein, weil er nicht erkannte, daß hier eine wahrscheinlich ältere Version des CP. vorlag. Wie nun die Geschichte von Mahāgovinda an dieser Stelle in das jetzige CP. hineingekommen ist, muß dahingestellt bleiben, ursprünglich stand sie jedenfalls kaum da. Denn es ist zu bemerken, daß die *dānapāramitā* der NK. durch die Einschaltung des *Mahāgovindajātaka* elf Erzählungen statt zehn erhalten hat. Es findet sich nämlich dort auch das *Avisayhaseṭṭhijātaka* (Jāt. 340); daß aber jenes der ursprünglichen Vorlage angehörte, scheint die JM. zu beweisen, wo als Nr. V das *Aviṣahyajātaka* steht.[1] Es ist freilich nur eine Hypo-

[1] Im Texte des *Visayhajātaka* heißt es p. 132, 6: *sabbaññutaṃ patthento panāhaṃ dadāmi*. Einen solchen Ausdruck erinnere ich mich nicht anderswo im Jātaka gefunden zu haben. Es ist aber offenbar die Vorlage für CP.-Ausdrücke wie I, 1, 10 *sabaññutaṃ patthayāno*, I, 3, 8 *sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā nāgam adās' ahaṃ* (vgl. auch I, 8, 16) und besonders I, 5, 3 *sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ tasmā demi varaṃ dhanaṃ*. Dies zeugt auch für das ursprüngliche Vorhandensein der *Avisayha*-Geschichte im CP.


Digitized by Google

these, meines Erachtens eine mit ziemlich großem Grad von Wahrscheinlichkeit, daß *Mahāgovinda* im CP. den *Avisayha* verdrängt hat, der also ursprünglich als Nr. v gestanden hätte.

Einen festen Punkt gewährt ferner das *Mahāsutasomajātaka*, das in NK. und JM. als Nr. xxxi vorhanden ist. Im CP. ist es Nr. xxxii, ursprünglich war es aber ziemlich sicher xxxi, da die *Cariyas* 27—32 vor 26 gestanden sein müssen, weil sie die *saccap.*, 26 aber die *adhiṭṭhānap.* illustrieren. Dann wird ferner Nr. xxvi, das *Mūgapakkhacariyam*, zu xxxii, was genau zur Reihenfolge der NK. stimmt und also ziemlich sicher bewährt sein muß.

Ferner steht in der NK. als Nr. xxx — d. h. nach Ausschaltung des Mahāgovinda an erster Stelle als Nr. xxix — das *Khantivādajātaka*, das in der JM. als Nr. xxviii steht. Ich glaube, daß Ārya Śūras Zahl hier besser bewährt ist, und zwar aus folgenden Gründen: xxxi war ursprünglich das *Mahāsutasomajātaka*, xxxii das *Mūgapakkhajātaka*; da weiter *Sāmajātaka* aus den oben angeführten Gründen[1] ursprünglich wohl nicht an der jetzigen Stelle des CP. stand, ja, vielleicht gar nicht dem CP. angehörte, muß das *Ekarājajātaka* als Nr. xxxiii gestanden haben, das *Lomahaṃsajātaka* als Nr. xxxiv. Dann bekommen wir für das Ur-Cariyāpiṭaka folgende Reihenfolge:

xxviii. *Khantivādijātaka.*
xxix. ?
xxx. ?
xxxi. *Mahāsutasomajātaka.*
xxxii. *Mūgapakkhajātaka.*
xxxiii. *Ekarājajātaka.*
xxxiv. *Lomahaṃsajātaka.*

Dabei habe ich vorausgesetzt, daß in dem ursprünglichen CP. zwei Jātakas vorkamen, die in der NK. weggefallen sind. Diese müssen als Beispiele für die *saccapāramitā* fungiert haben. Welche waren dann diese zwei? Ich meine, die Frage läßt sich wohl lösen, wenn wir beachten, daß im CP. als Nr. xxix und xxx das *Vaṭṭapotaka-*

---

[1] S. unter CP. iii 13.

Digitized by Google

und das *Maccharājacariya* eingereiht sind, die in der JM. als XVI und XV stehen. Ob nun die Ordnung die eine oder die andere gewesen, ist ziemlich gleichgiltig;[1] jedenfalls werden diese beiden zusammen mit dem *Mahāsutasomacariya* in dem ursprünglichen Texte als Beispiele für die *saccapāramitā* gestanden haben.

Für die *viriyapāramitā* gab es wohl ursprünglich nur ein Beispiel, ob nun das *Mahājanakajātaka* dazu diente wie in der NK. oder nicht.[2] Jedenfalls folgte *viriya* unmittelbar vor *khanti* und deshalb hatte dieses *Cariya* seinen Platz unter XXVII.

Für die *paññāpāramitā* können mit einiger Bestimmtheit nur drei Erzählungen in Anspruch genommen werden, nämlich das *Mahāgovindajātaka*, das im CP. an fehlerhaftem Platz eingeschaltet worden ist, das *Mahābodhijātaka*, das in der NK. und der JM. vorhanden ist, und das *Sattubhattajātaka*, aus dem die NK. einen Vers zitiert, der sich in der Jātakasammlung nicht findet. Diese waren wohl also XXIV, XXV und XXVI der ursprünglichen Sammlung.[3] Es ist aber sehr fraglich, ob wirklich nicht mehr Beispiele für diese Vollkommenheit da waren, da die NK. noch vier Jātakas hier anführt, von denen jedoch keines in den anderen Sammlungen vorhanden ist.

Für die *nekkhamapāramitā* führt das CP. fünf Erzählungen an, nämlich das *Yudhañjaya-*, das *Somanassa-*, das *Ayoghara-*, das *Bhisa-* und das *Soṇapaṇḍitacariya*, die NK. vier, nämlich das *Somanassa-*, das *Hatthipāla-*, das *Ayoghara-* und das *Cullasutasomajātaka*. Von diesen sind durch die Übereinstimmung der beiden Texte das *Ayoghara-* und das *Somanassajātaka* als der ursprünglichen Sammlung zugehörig erwiesen, weiter wohl auch das *Bhisajātaka*, das in der JM. als Nr. XIX dasteht. Diese füllen also die Plätze von XXI—XXIII aus.

[1] Da im Jātakabuche das *Vaṭṭapotaka-* als 35, das *Makkharājajātaka* als 75 stehen, kann man ja annehmen, daß das CP. die richtige Anordnung erhalten hat. Das ist aber kein durchschlagender Grund.

[2] Daß die NK. einen Vers dazu zitiert, der im Jātaka nicht vorhanden ist, scheint doch zu zeigen, daß es wirklich das *Mahājanakajātaka* war.

[3] Das *Mahābodhijātaka* ist Nr. XXIII der JM.

Digitized by Google

Es sind dann endlich die Beispiele für die *sīlapāramitā* zu behandeln. Von ihnen sind die ersten drei (Ur-CP. XI—XIII), nämlich das *Sīlavanāgarāja-*, das *Bhūridatta-* und das *Campeyyacariya* durch die Übereinstimmung zwischen CP. und NK. sichergestellt. Und weiter haben beide Texte als die beiden letzten das *Jayaddisa-* und das *Saṃkhapālajātaka*, die also wohl die Plätze XIX und XX einnahmen. Endlich sind die im CP. unter XIV—XVI überlieferten Erzählungen, das *Cullabodhi-*, das *Mahiṃsarāja-* und das *Rururājacariya*, in der JM. unter Nr. XXI, XXXIII und XXVI vorhanden, weshalb ich kein Bedenken hege, sie ihren Platz behalten zu lassen. Nur über XVII und XVIII bin ich in Ungewißheit; das CP. hat hier das *Mātaṅga-* und das *Dhammādhammadevaputtacariya*, die NK. hat als XV das *Chaddantajātaka* (es sind in der NK. nur sechs Erzählungen vorhanden). Das *Chaddantajātaka*, welches von einem Elefanten handelt, könnte freilich irgendeinmal auch *Mātaṅgajātaka* genannt gewesen und dadurch ein Mißverständnis entstanden sein; das ist aber nur eine vage Hypothese und ich ziehe es vor, die Plätze XVII und XVIII unausgefüllt zu lassen.

Durch diese Bemerkungen ist es mir gelungen — wenn auch bisweilen nur ganz hypothetisch — ein *Ur-Cariyāpiṭaka* zu gewinnen, das etwa nach der folgenden Tabelle ausgesehen haben mag:

	Ur-Cariyāpiṭaka.	CP.	NK.[1]
dāna.	I. *Akitticariya*	1.	1.
	II. *Saṃkhacariya*	2.	2.
	III. *Dhanañjayacariya*	3.	3.
	IV. *Mahāsudassanacariya*	4.	4.
	V. *Avisayhacariya*		7.
	VI. *Nimicariya*	6.	5.
	VII. *Candakumāracariya*	7.	6.
	VIII. *Sivicariya*	8.	8.
	IX. *Vessantaracariya*	9.	9.
	X. *Sasapaṇḍitacariya*	10.	10.

[1] Ich zähle hier überall unter Auslassung des ersten *Mahāgovindajātaka*.

Digitized by Google

		Ur-Cariyāpiṭaka.	CP.	NK.
sīla.	XI.	*Sīlavanāgarājacariya*	11.	11.
	XII.	*Campeyyacariya*	13.	12.
	XIII.	*Bhūridattacariya*	12.	13.
	XIV.	*Cullabodhicariya*	14.	
	XV.	*Mahiṃsacariya*	15.	
	XVI.	*Rurucariya*	16.	
	XVII.	?		
	XVIII.	?		
	XIX.	*Jayaddisacariya*	19.	15.
	XX.	*Saṃkhapālacariya*	20.	16.
nekkhamma.	XXI.	*Somanassacariya*	22.	17.
	XXII.	*Ayogharacariya*	23.	19.
	XXIII.	*Bhisacariya*	24.	
paññā.	XXIV.	*Mahāgovindacariya*	5.	22.
	XXV.	*Mahābodhicariya*		25.
	XXVI.	*Sattubhattacariya*		27.
viriya.	XXVII.	*Mahājanakacariya*		28.
khanti.	XXVIII.	*Khantivādicariya*		29.
sacca.	XXIX.	*Vaṭṭapotakacariya*	29.	
	XXX.	*Maccharājacariya*	30.	
	XXXI.	*Mahāsutasomacariya*	32.	30.
adiṭṭhāna.	XXXII.	*Temiyacariya*	26.	31.
mettā.	XXXIII.	*Ekarājacariya*	34.	32.
upekkhī.	XXXIV.	*Lomahaṃsacariya*	35.	33.

Von diesem Ur-Cariyāpiṭaka, das mit einiger Sicherheit rekonstruiert werden kann, differieren die erhaltenen Texte ja ziemlich bedeutend. Von den 34 Erzählungen des Urtextes finden sich im CP. 27, im CP. der NK. 26, in der JM. 15 erhalten. Daß sie aber alle auf die ältere Quelle zurückgehen, scheint mir nicht zweifelhaft.

Die Geschichte des Cariyāpiṭaka — wie die Geschichte der buddhistischen Texte überhaupt — ist leider in Dunkel gehüllt. Es

Digitized by Google

ist eine ansprechende Vermutung KERNS, *Manual*, p. 66, daß die Zahl 34 der Erzählungen des Ārya Śūra etwas mit dem Epitheton *catustriṃśajjātakajña* des Erleuchteten zu tun hat, was um so mehr bekräftigt wird, wenn ich darin Recht hätte, daß das Ur-Cariyāpiṭaka wirklich 34, nicht 35 *Cariyas* enthielt.[1] Obwohl mir die eigentliche Bedeutung der Zahl 34 ganz dunkel ist und — wie KERN bemerkt — das Alter des Wortes *catustriṃśajjātakajña* unbekannt ist, glaube ich doch, daß wir es hier mit einer ziemlich alten Vorstellung zu tun haben, nach der offenbar sowohl in der südlichen wie in der nördlichen Kirche Sammlungen von 34 Geburtsgeschichten geläufig waren.

Es fragt sich nun, wie alt die ursprüngliche Sammlung von 34 *Cariyas* sein kann. SPEIER hat *SBB.* I, p. XXVIII wahrscheinlich gemacht, daß Ārya Śūra vor 434 n. Chr.[2] gelebt hat. Andererseits ist er wohl sicher bedeutend jünger als Kaniṣka und Aśvaghoṣa, obwohl Tāranātha ihn mit dem letzteren identifiziert. Es kann mithin glaublich sein, daß Ārya Śūra etwa um 300—400 n. Chr. seine *Jātakamālā* oder *Bodhisattvāvadānamālā* nach älteren Vorlagen ausarbeitete. Nun stimmen aber, wie man aus SPEIERS ‚Synoptical Table' (*SBB.* I, p. 337 ff.) sehen kann, mehrere Verse bei Ārya Śūra mehr oder minder genau — öfters ganz wörtlich — mit den Gāthās des Pālijātaka. Es ist aber nicht glaublich oder überhaupt ganz unmöglich, daß Arya Śūra die Jātakasammlung als unmittelbare Quelle benutzt habe; vielmehr hat er wohl eine oder mehrere ältere *Cariya*-Sammlungen ausgebeutet und in elegantes Sanskrit umgedichtet. Jene Sammlungen wiederum gingen wohl direkt auf ein Ur-Cariyāpiṭaka und auf die alte Jātakasammlung zurück.[3]

[1] An KERNS ibid. ausgesprochene Vermutung über die Zahl 35 glaube ich nicht.

[2] Weil in jenem Jahre ein kurzes *Sūtra* über die Früchte des *Karman* des Ārya Śūra ins Chinesische übersetzt wurde (s. BUNJIO NANJIO, *Catalogue of the Chinese Tripiṭaka*, Nr. 1349).

[3] Daß sich so viele Abweichungen von dem von mir konstruierten Ur-CP. bei Ārya Śūra finden, und daß er sogar Erzählungen hat, die sich im Pālijātaka nicht finden, kann vielleicht seinen Grund darin haben, daß seine Vorlagen eine zum Teil andere Jātakasammlung vor sich hatten, wenn die Nachricht in Dipav. v 32 ff.

Digitized by Google

Von dem Ur-Cariyāpiṭaka, das oben rekonstruiert worden ist, können wir wiederum sagen, daß es ganz bestimmt die Jātakasammlung vorraussetzt, und zwar eine Sammlung, die wohl alle 547 Jātakas enthielt, da die Auswahl besonders unter den größeren Erzählungen gemacht worden ist.[1] Es fragt sich demnach, in welche Zeit man den Abschluß der großen Jātakasammlung setzen will; dabei ist zu bedenken, daß einerseits nach dem Dīpav. die Sammlung schon dem zweiten Konzil vorlag (also um 370—350 v. Chr.), andererseits kannte — was viel wichtiger ist — der Stūpa von Bharhut mindestens drei oder vier der größten Jātakas nämlich das *Mahājanaka-* (Episode mit dem Pfeilschmied),[2] das *Vidhurapaṇḍita-*, das *Mūgapakkha-* und das *Mahāummaggajātaka* (unter dem Namen *Yavamajhakiyajātaka*, vgl. BÜHLER, *IA*. 1, 305; OLDENBERG, *ZDMG*. 52, 671 und MINAYEFF, *Recherches*, p. 148ff.). Weiter finden sich z. B. *Chadantiya-* und *Isisiṅgiyajātaka* = *Chaddanta-* und *Naḷinikājātaka*, Nr. 514 und 526 der Jātakasammlung usw. Da nun die Skulpturen von Bharhut mindestens bis in die Zeit von 200—100 v. Chr., vielleicht noch weiter zurückgehen,[3] müssen sowohl die kürzeren als auch die großen Jātakas in jener Zeit wohlbekannt und beliebt gewesen sein. Damals fand sich aber nach allgemeiner Annahme nur die Jātakasammlung in Versen vor — ob dies zutrifft oder ob überhaupt irgendeinmal eine Sammlung nur in Versen existiert hat, mag dahingestellt bleiben — und aus dieser war wohl das Ur-Cariyāpiṭaka exzerpiert; denn ein CP. war wohl sicher unter den kanonischen Werken, die unter Vaṭṭagāmani ins Singhalesische übersetzt wurden.

---

wahr ist, daß die Mahāsāṃghikas einen Teil der Jātakas ausgeschaltet und neues hinzugesetzt hatten. Inwieweit der Dīpav. glaubhaft ist, kann ja nicht genau ausgemacht werden, jedenfalls teile ich aber die Meinungen FRANKES in *WZKM*. XXI, p. 203ff.; 317ff. gar nicht. Vgl. jetzt die wohlberechtigten Gegenbemerkungen von GEIGER, *ZDMG*. 63, 540ff.

[1] Unter den von mir mit einiger Gewißheit für das Ur-CP. vorausgesetzten Erzählungen finden sich sechs in FAUSBÖLLS VI. Teil, aber nur drei in dem ersten.

[2] Vgl. des Verfassers *Studien zur ind. Erzählungslit.* I, p. 112 (mit Literatur).

[3] Vgl. HULTZSCH, *ZDMG*. 40, 60; WINDISCH, *SA*. XXVI, 2, p. 7.

Digitized by Google

Es ist aber ein langer Weg von einem solchen CP. zu dem jetzigen. Denn das jetzige CP. setzt die Jātakasammlung, so wie sie uns in diesem Augenblicke vorliegt, voraus. Das tut aber das CP. der NK. meines Erachtens nicht, was sich aus den Bemerkungen oben zu CP. i, 3 ersehen läßt: das CP. nennt das Stückchen *Kurudhammacariyam*, ebenso wie Jāt. 276 *Kurudhammajātakam* heißt — freilich mit Unrecht, da das *Cariya* nicht vom *Kurudhamma* handelt; die NK. sagt ganz richtig *Dhanañjayarājakāle* und scheint damit auf eine Zeit zu zeigen, in der die ursprünglich ganz unzusammenhängenden Erzählungen noch nicht in eine zusammengefaßt waren. Weiter hat das CP. an vielen Stellen Verse, die offenbar Reminiszenzen aus dem *atītavatthu* enthalten; ja, CP. i, 1, 5 scheint sogar einen Ausdruck aus dem *paccupannavatthu* des Jāt. 480 benützt zu haben. Ferner beweist die Anmerkung zu CP. iii, 14 deutlich, daß dem Verfasser der jetzige Text vorlag. Demnach muß also das jetzige CP. eine ganz späte Komposition sein, die erst verfaßt worden ist, als die Jātakasammlung mit allem dem ausgestattet worden war, was uns jetzt in ihr vorliegt,[1] freilich mit Unterstützung eines früher vorhandenen, ursprünglicheren Textes;[2] das CP. der NK. setzt eine Mittelstufe der Textentwicklung voraus.

Es wären eine Menge anderer Fragen zu untersuchen, vornehmlich jene, wie es kommt, daß das CP. in bezug auf die *Pāramitās* unvollständig ist usw. Das ist mir aber hier nicht möglich und ich schließe diese bescheidene Untersuchung mit einem kurzen Überblick der Hypothesen ab, die ich in betreffs des Ursprung des CP.-Textes aufgestellt habe.

1. Es gab ein Ur-Cariyāpiṭaka, das sich einigermaßen gut durch Vergleichung des CP., der NK. und der JM. re-

[1] Dabei muß wohl von dem Kommentar im eigentlichsten Sinne abgesehen werden, von dem ich keine Spuren gefunden habe. Der Kommentar zu Jāt. 499, G. 14 zitiert den V. i, 8, 16 des jetzigen CP. und nennt den *Sāriputta* als den, dem Buddha das CP. verkündet hatte.

[2] Spuren von diesem finden sich z. B. besonders deutlich in dem *Cariya* iii, 15, vgl. oben.


Digitized by Google

konstruieren läßt, und aus welchem wahrscheinlich alle drei — sicher CP. und NK. — abstammen. Jenes Werk umfaßte 34 Erzählungen.

2. Jenes Ur-CP. wurde ins Singhalesische übersetzt und existierte — obwohl mit mehreren Veränderungen oder in verschiedenen Rezensionen in verschiedenen Klöstern — als die NK. verfaßt wurde, was wohl im 1. Jahrhundert v. Chr. geschah.

3. Das jetzige CP. ist ein spätes, unvollständiges Machwerk, das — freilich mit Unterstützung des alten Werkes — nach dem jetzigen Jātakatexte zusammengestellt wurde, wahrscheinlich erst in der Zeit nach der Übersetzung ins Pāli, d. h. um 430 n. Chr.

Digitized by Google

Literarisches aus dem Kauṭilīyaśāstra.

Von

Johannes Hertel.

Im Jahre 1883 erwies TH. ZACHARIAE in seinen *Beiträgen zur indischen Lexikographie* nicht nur, daß das alte Lehrbuch des *arthaśāstra* von Cāṇakya oder Kauṭilya keine Erfindung indischer Pandits war, sondern er bestimmte auch dessen äußere Form als ein Gemisch von Prosa und Versen. Der Verfasser dieser Zeilen sprach sodann im Jahre 1906 auf S. XXII der Einleitung zu seiner Ausgabe des Südl. Pañcatantra die Vermutung aus, daß Stellen aus diesem *arthaśāstra* im Tantrākhyāyika enthalten seien. Beides wurde durch A. HILLEBRANDT bestätigt, der in seiner 1908 erschienenen Abhandlung ‚Über das Kauṭilīyaśāstra' durch die Nachweisung von 42 Zitaten indischer Lexikographen und Kommentatoren und die Konfrontierung einer Daṇḍin-Stelle zeigte, daß der alte Cāṇakya-Text in zwei Münchener, JOLLY gehörenden Hss. noch vorhanden ist. Dieser Text liegt jetzt in der übersichtlichen Ausgabe des indischen Gelehrten R. SHAMA SHASTRI vor.[1] Sie beruht auf einem einzigen südindischen Manuskript und der Text ist infolgedessen, wie selbstverständlich und durch Vergleichung der Zitate erweislich, nicht überall in idealem Zustand. Trotzdem ist die Ausgabe auch dieser einen Handschrift überaus dankenswert; denn es ist keine Übertreibung, wenn wir behaupten,

---

[1] *The Arthaśastra of Kautilya.* Edited by R. SHAMA SASTRI, B.A., Librarian, Govt. Oriental Library, Mysore. Mysore: Printed at the Government Branch Press, 1909 (= Bibliotheca Sanskrita No. 37).

Digitized by Google

daß das Kauṭilīyaśāstra eines der allerwichtigsten Werke der Sanskritliteratur ist.

Da eine erste Durchsicht dieses Textes noch eine Anzahl weiterer Belege dafür erbrachte, daß der Verfasser des Tantrākhyāyika Cāṇakyas Werk benutzt hat, so wird es gut sein, hier alle — auch die schon früher gegebenen — Parallelstellen nach der Ausgabe zu verzeichnen.

Die von HILLEBRANDT belegten Stellen gebe ich in gewöhnlichem, die von mir in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika S. 143 nachgewiesenen in kursivem Satz; die neuen Belege sind halbfett gedruckt.

1. Śār. A 5 = Kauṭilya *I, 4* (S. 9). Vgl. Tantrākhyāyika, Übers., Bd. I, S. 143 und HILLEBRANDT S. 6, 5. Besterhaltene Lesart in Śār.

2. Śār. A 30 = Kauṭ. I, 14 (S. 24). Vgl. Übers. I, S. 143. MBh. XII, 111, 75 ff.

3. Śār., S. 21, 7. Einige Abkömmlinge von K fügen eine Bestrafung der Barbiersfrau hinzu (SP. Z. 251, Simpl. KIELH. 36, 14, Pūrṇ. 33, 16), wie sie Kauṭ. **IV, 12** (S. 230) und **IV, 13** (S. 234) für Ehebrecherinnen festsetzt; nicht passend, da die Barbiersfrau ja nicht die Ehebrecherin, sondern nur die Kupplerin ist.

4. Śār. A 40*a*. Verschiedene Stellen bei Kauṭ. VIII.

S. 21, 21; vgl. Kauṭ. VIII, 1 (S. 319).

S. 21, 22; vgl. Kauṭ. **VI, 1** (S. 255); **VIII, 1** (S. 320).

S. 22, 1; vgl. Kauṭ. **VIII, 2** (S. 323).

S. 22, 2; vgl. Kauṭ. VIII, 3 (S. 325).

S. 22, 3; vgl. Kauṭ. **VI, 2** (S. 260); **VIII, 3** (S. 326).

S. 22, 5; vgl. Kauṭ. **IV, 3** (S. 205); **VII, 4** (S. 271); **VIII, 4** (S. 329). Das unmittelbare Vorbild zu dieser Tantrākhyāyika-Stelle bei Kauṭ. **IX, 7** (S. 360 f.). In der Prosa S. 360 und der Strophe S. 361 ist für **सृष्टि** nach Ausweis des Tantrākhyāyika überall **वृष्टि** einzusetzen. — Über **दैव** vgl. Kauṭ. **VI, 2** (S. 258).

S. 22, 10; vgl. Kauṭ. VII, 1 (S. 261).

5. Śār. I, Strophe 122 (= SP I, 111, v II, 88, Syr. I, 78) = Kauṭ. **X, 2** (S. 365), wo die Strophe als Zitat gegeben wird.

Digitized by Google

6. Śār. A 93 = Kauṭ. I, 15 (S. 28).

7. Śār. II, Str. 144, dem Inhalt nach entsprechend Kauṭ. **I, 11** (S. 27).

8. Tantra III beruht auf dem nīti-Sprichwort Kauṭ. **IX, 1** (S. 339).

9. Śār. 109, 2; vgl. Kauṭ. **I, 12** (S. 20).

10. Śār. 109, 5; vgl. Kauṭ. I, 15 (S. 29).

11. Śār. A 201 ff. Zu der folgenden Beratung vgl. Kauṭ. **VII, 1 ff.** (S. 261 ff.; 306 ff.). Zu A 201 vgl. Kauṭ. I, 15 (S. 29, 8).

12. Śār. 109, 13; vgl. Kauṭ. *XII, 1* (S. 380, Anfang).

13. Śār. III, Str. 2 (JOH. v. CAPUA 165, 8. WOLFF 187, 9) = Kauṭ. **VII, 3** (S. 268).

14. Śār. III, Str. 4; vgl. Kauṭ. **VII, 3** (S. 267: *jyāyāṃś cen na* usw.).

15. Śār. A 207 *b*; vgl. Kauṭ. **VII, 3** (S. 266).

16. Śār. 117, 8 ff. Die hier genannten Vögel werden als *māṅgalyāḥ* der unheilbringenden Eule gegenübergestellt, wie sich aus Kauṭ. **II, 26** (S. 122) ergibt.

17. Śār. 120, 1. Der in der Fußnote gegebene Zusatz in β ist Kauṭ. **I, 16** (S. 30) entlehnt. Wenn also an entsprechender Stelle SP. (III, 32) und Pūrṇ. (III, 79) die Worte *uddhṛteṣv api śastreṣu* zu einer Strophe ergänzen, so ist das eine Änderung des Ursprünglichen. Pūrṇ. 186, 5 geht auf Kauṭ. S. 30, Z. 6 v. u. zurück.

18. Śār. β A 222 und die folgende Strophe (III, 74, auch SP III 44, ν III, 36, Syr. A 193 und Str. 45; die Stelle fehlt in Śār. α) = Kauṭ. **V, 6** (S. 253, Z. 4 v. u. und die folgende Strophe). In Śār. ist also zu lesen: **त्यज्यमानाभिप्रपतीति**; bei Kauṭ. ist der korrupte Anfang des Satzes nach Śār. zu verbessern.

19. Śār. III, Str. 100 (SP III, 60, ν III, 50, Syr. III, 63) = Kauṭ. **VII, 6** (S. 280, vorletzte Strophe).

20. Śār. β III, Str. 101 (Syr. III, 64; fehlt in Śār. α, SP, ν) = Kauṭ. **VII, 6** (S. 280, letzte Strophe).

21. Śār. β III, Str. 123 (SP III, 73, ν III, 63, JOH. v. CAPUA 200, 5, textus simpl. I, 206 — im Texte von Śār. α eine größere Lücke) = Kauṭ. **X, 6** (S. 375, letzte Strophe). Statt *mukto* hat der gedruckte Kauṭilya-Text *kṣipto*. Zu Śār. stimmt das Zitat aus dem Kommentar

Digitized by Google

zu Kāmandaki, welches HILLEBRANDT S. 7, 23 gibt. *mukto* haben auch die Abkömmlinge des Pc.-Archetypos K (SP, ν, simpl.), die dagegen in *c* und *d* eine gemeinsame abweichende Lesart haben. HILLEBRANDT fand die Strophe in den Münchener Hss. nicht.

Über die in Śār. A 200 genannten Beamten, namentlich den सन्निधातृ und प्रदेष्टृ, gibt das Kauṭilīyaśāstra an vielen Stellen eingehendste Auskunft.

Abgesehen von den bereits belegten Zitaten aus Cāṇakyas arthaśāstra, denen gewiß bald weitere Belege aus anderen indischen Werken folgen werden,[1] wird die Echtheit desselben durch die zu Anfang von XI, 1 genannten Völkernamen bekräftigt. Es heißt da S. 376 der Ausgabe: काम्भोजसुराष्ट्रक्षत्रियश्रेण्यादयो वार्ताशस्त्रोपजीविनः। लिच्छिविकवृजिकमल्लकमद्रककुकुरकुरुपाञ्चालादयो राजशब्दोपजीविनः।

Augenscheinlich enthält der in der Ausgabe vorliegende Text zwar viele Korruptelen, aber keine Umarbeitungen. Der Stil ist derselbe in allen Teilen des Buches. Schon der Umstand, daß die Praśasti am Schlusse erhalten ist, spricht wie vieles andere für die Echtheit des Textes; und wir haben ohne Gegenbeweise kein Recht, an der wiederholten ausdrücklichen Angabe desselben, die durch Daṇḍins Zeugnis gestützt wird, zu zweifeln, daß Cāṇakya selbst sein Verfasser ist. Zu den von HILLEBRANDT S. 3 nebst Anm. 2 gegebenen drei Stellen kommt noch die vorletzte Strophe der Praśasti:

येन शास्त्रं च शस्त्रं च नन्दराजगता च भूः।
अमर्षेणोद्धृतान्याशु तेन शास्त्रमिदं कृतम्॥

Man vergleiche auch, was der Herausgeber S. x sagt.

Wie Pāṇini, so hat Cāṇakya eine Menge Vorgänger in seinem Śāstra gehabt, deren er viele zitiert und kritisiert, und die Bereicherung unseres Wissens, die sein Lehrbuch verspricht, ist unendlich viel größer, als man erwarten durfte. Dem Verfasser dieser Zeilen kommt

[1] Daṇḍin z. B. hat nicht nur im 8. Kapitel Cāṇakya benutzt. Die Kapitel XI ff. (S. 376 ff.) haben ihm und gewiß auch anderen Erzählern reichen Stoff geliefert. Was wir aber bisher als grausige Phantasien Daṇḍins betrachteten, das wird durch die von seiner Quelle verbürgte Wirklichkeit bei weitem übertroffen.

Digitized by Google

es nur darauf an, hier einige wichtige Daten daraus zu geben, die in sein eigenes Arbeitsgebiet fallen.

Bekanntlich hat Geldner in den *Ved. Studien* i, 290 gegen Oldenberg unter Berufung auf ŚBr. xiii, 4, 3, 3ff. behauptet, das Itihāsapurāṇa sei ein wirkliches vedisches Buch gewesen. Sieg, *Sagenstoffe* 33 hat diese Theorie weiter verfochten.[1] Wie sehr Geldner im Rechte ist, ergibt sich aus den klaren Worten des Kauṭilīyaśāstra i, 3 (S. 7): सामर्ग्यजुर्वेदास्त्रयी ।[2] अथर्ववेदेतिहासवेदौ च वेदाः ।

Daß es daneben im 4. Jahrh. v. Chr. schon andere Erzählungssammlungen gab, dürfen wir vermuten. Kauṭ. i, 5 (S. 10) heißt es: पुराणमितिवृत्तमाख्यायिकोदाहरणं धर्मशास्त्रमर्थशास्त्रं चेतिहासः । Wenn das *dharmaśāstra* und das *arthaśāstra* hier unter dem *itihāsa* aufgeführt werden, so haben wir jedenfalls an Erzählungen religiösen und politischen Inhalts zu denken, wie sie das MBh. enthält, nicht an Werke, wie das Tantrākhyāyika, welches offenbar einen späteren Typus darstellt.[3] Eine ganze Anzahl solcher Stoffe, unter denen sich auch die Haupterzählung und einzelne Episoden des Mahābhārata und die Haupterzählung des Rāmāyaṇa befinden, wird i, 6 (S. 11f.) aufgeführt. i, 13 (S. 22) heißt es: मात्स्यन्यायाभिभूताः प्रजा मनुं वैवस्वतं राजानं चक्रिरे । धान्यषड्भागं पण्यदशभागं हिरण्यं चास्य भागधेयं प्रकल्पयामासुः । तेन भृता राजानः प्रजानां योगक्षेमवहाः तेषां किल्विषमदण्डकरा हरन्ति । Andere Erzählungsstoffe finden sich i, 20 (S. 41, 10ff.) und viii, 3 (S. 327). An letzterer Stelle führt der Politiker Piśuna zum Belege dafür, daß die Jagd ein gefährlicheres Laster, als das Spiel sei, Jayatsena und Duryodhana an, während Kauṭilya seine gegenteilige Ansicht durch den Hinweis auf Nala und Yudhiṣṭhira begründet.

Es fällt demnach schwer, anzunehmen, daß Kauṭilya das Mahābhārata nicht bereits gekannt haben sollte. Für die Beurteilung des-

---

[1] Vgl. auch Winternitz, *Gesch. der ind. Litteratur* i, S. 260 nebst Anm. 2; Verfasser, *WZKM.* xxiii, S. 295.

[2] Die Interpunktion ist zu tilgen.

[3] Vgl. Einleitung zu meiner Übersetzung, Kap. i, § 4, 19.

Digitized by Google

selben ist aber sein Werk noch von einem anderen Gesichtspunkte aus wichtig. Wenn die Pāṇḍava trotz des Verrates und des unehrlichen Kampfes, durch den sie siegen, diejenigen sind, für welche der oder die Dichter des MBh. Partei ergreifen, so folgt nicht daraus, daß diese Parteinahme, wie man angenommen hat, auf einer Umarbeitung durch Barden beruht, welche diesen Pāṇḍava nahe standen. Das MBh. ist mindestens zum Teil ein Lehrbuch der nīti, und bei der Besprechung des Charakters des Tantrākhyāyika ist auf S. 127 der Einleitung zur Übersetzung dieses Werkes darauf hingewiesen worden, daß der König sich bei einer Kollision des *dharma* mit der oft unmoralischen Staatskunst an die letztere zu halten hat. Das ist seine Königspflicht. Klar und deutlich besagt das Tantrākhyāyika I, 184:

न मनुष्यप्रकृतिना शक्यं राज्यं प्रशासितुम् ।
ये हि दोषा मनुष्याणां त एव नृपतेर्गुणाः ॥

Zur Bestätigung lese man bei Kauṭilya die Abschnitte v, 1 und 2 und xi bis zum Schlusse des Buches. Was hier dem König an Schurkereien zur Pflicht gemacht wird, überschreitet alle Begriffe. Unterirdische Gänge, Mordautomaten in Tempeln, Meuchelmörder (तीक्ष्णाः), Giftmischer (रसदाः), Weiber, die den Verführten ermorden oder ermorden lassen, und andere Scheusale und Scheußlichkeiten gewähren in diesen Kapiteln einen schauerlichen Blick hinter die Kulissen des indischen Staatslebens.

Wirkliche Tierfabeln werden im Kauṭilīyaśāstra nicht erwähnt, obwohl sie sicherlich zu Cāṇakyas Zeit bereits vorhanden waren. Dagegen sind überaus häufig jene zum Teil bereits bekannten politischen Sprichwörter und sprichwörtlichen Ausdrücke vertreten, welche einen Vergleich aus dem belebten und unbelebten Naturreich enthalten und in denen wir eine Vorstufe zu der politischen Fabel zu sehen haben, welche, wie ich an anderer Stelle darzulegen hoffe, schon im Altertum nach Griechenland gewandert ist.[1]

[1] Tiererzählungen haben die Griechen natürlich so gut wie andere Völker besessen. Bei der politischen Fabel aber läßt sich der indische Ursprung erweisen.

Digitized by Google

Im übrigen erscheinen wie in späterer Zeit die Höfe auch bei Cāṇakya als Zentren des literarischen Lebens. Wir finden (v, 3, S. 245 f.) unter den festbesoldeten Hofbeamten die *Paurāṇika*, *Sūta*, *Māgadha* und die *Kuśīlava*. An anderer Stelle (iv, 1, S. 202) wird fahrender Kuśīlava gedacht, denen das Wandern zur Regenzeit verboten wird und die die Weisung erhalten: **कामं देशजातिगोत्रचरणमैथुनावभासेन नर्मयेयुः ।** Die Barden haben beim Feldzug zu singen und mit ihren Gesängen die Krieger zu ermutigen (x, 3, S. 366): **सूतमागधाः शूराणां स्वर्गमस्वर्गं भीरूणां जातिसङ्घकुलकर्मवृत्तस्तवं च योधानां वर्णयेयुः ।** Über die Kuśīlava, Gaukler und Barden vgl. noch iii, 7 (S. 165); v, 2 (S. 241); v, 3 (S. 246); vii, 17 (S. 314); xiii, 3 (S. 400); v, 91 (S. 245: **॰पौराणिकसूतमागधाः**); viii, 4 (S. 330: **कुशीलववाग्जीवन**); vii, 17 (S. 313: **नटनर्तकगायनवादकवाग्जीवनकुशीलवप्लवकसौभिकाः**); xi, 1 (S. 378: **प्लवकनटनर्तकसौभिकाः** und **कौशिकस्त्रियो नर्तकी गायना वा**).

Viel reicher als die literarische ist die sonstige kulturhistorische und die lexikographische Ausbeute des Kauṭilīyaśāstra. Über die Beamten, ihre Befugnisse, ihre Gehälter, über die öffentlichen Bauten, über die sozialen, geistigen und sittlichen Zustände des 4. vorchristlichen Jahrhunderts erhalten wir durch dieses Werk so eingehende Auskunft, wie sie keiner von uns zu erhoffen gewagt hätte. Ebenso wichtig aber ist das Kauṭilīyaśāstra für die Geschichte der Sanskritsprache, namentlich des Sanskritstils, und so sei denn hier die Hoffnung ausgesprochen, daß ein kompetenter europäischer Gelehrter dieser natürlich nur provisorischen Veröffentlichung recht bald eine kritische und lexikographische Bearbeitung und vor allem auch eine Übersetzung folgen lasse. Eine solche würde für weite Kreise nicht nur der Gelehrten, sondern der Gebildeten überhaupt gewiß höchst willkommen sein.

Digitized by Google

Zur Reihenfolge der babylonisch-assyrischen Planeten.

Von

D. H. Müller.

Juda ben Barzilaï[1] in seinem Kommentar zum Sefer Jeṣîrah (ed. Halberstamm, Berlin 1885), S. 247 sagt:

ואלו הם כוכבים בעולם חנכ"ל שצ"ם. אלה שבעה מושלים יסודי עולם. כנגדן ז' שעות: בון, נבו, שמשא, כיל, סין, בלתי, אדים. ועליהם (ו') ממונים ז' מלאכים: חמה מלאכו רפאל, נונה ענאל, כוכב מיכאל, לבנה גבריאל, שבתי קפציאל, צדק צדקיאל. (ב') מאדים סמאל.

Die Reihenfolge der Planeten mit ihren hebräischen Namen entspricht genau den Merkworten חנכ"ל שצ"ם. Dieselbe Reihenfolge findet sich auch im Talmud Babli, Traktat Sabbat 156[a], wo Raschi ebenfalls die Merkworte חנכ"ל שצ"ם konstatiert, sowie in verschiedenen anderen Werken. Die Worte ואלו הם כוכבים חנכ"ל שצ"ם sind ein Zitat aus Sefer Jeṣîrah (iv, 12), auch in unseren Texten: חנכ"ל שצ"ם. Dagegen iv, 5 ff. bei der Schöpfung der einzelnen Planeten ist die Reihenfolge: שצ"ם חנכ"ל. So unsere Texte, Donolo, Saadia etc.

Demnach ergeben sich für die rabbinische Literatur nach den beiden Merkworten folgende zwei Reihen:

---

[1] Blühte in Barcelona in der ersten Hälfte des xii. Jahrhunderts. Die Stelle führe ich an nach Dr. V. Aptowitzers Zitat in *Revue des Études juives*, tom. lx, p. 49, Note 1. Die Einklammerung der beiden überflüssigen Buchstaben rührt von Aptowitzer her.

Digitized by Google

חנכ״ל שצ״ם		שצ״ם חנכ״ל	
חמה	Sonne	שבתי	Saturn
נוגה	Venus	צדק	Jupiter
כוכב	Merkur	מאדים	Mars
לבנה	Mond	חמה	Sonne
שבתי	Saturn	נוגה	Venus
צדק	Jupiter	כוכב	Merkur
מאדים	Mars	לבנה	Mond

Die babylonischen Planetennamen sind teilweise entstellt und bieten auch eine andere Reihenfolge. Die entstellten Namen sind leicht herzustellen:

בון (l. כַּיְוָן) Saturn, bibl. כִּיּוּן Amos 5, 26; babyl. *Kaiwân* oder *Kaimân*, arab. كيوان, syr. ܟܐܘܢ.

נבו Merkur, babyl. *Nabû*.

שמשא Sonne, babyl. *šamš*.

כיל (l. ביל) Jupiter, babyl. *Bêl* = *Marduk* (Jes. 116, 1 neben נבו).

סין Mond = *Sîn*.

בלתי *Belti* muß als Venus gedeutet werden.

אירם (l. ארים) = Ἄρης Mars.

Auf einer hebräischen Zauberschale, deren Kopie ich besitze, kommen ebenfalls die babylonischen Planetennamen vor. Ich stelle beide Reihen mit der hebräischen, bezw. der deutschen Übersetzung hier nebeneinander:

Juda ben Barzilaï		Hebr. Zauberschale	
כיון	שבתי	שמש	Sonne
נבו	כוכב	סין	Mond
שמשא	חמה	נבו	Merkur
ביל	צדק	דליבת	Venus
סין	לבנה	ביל	Jupiter
בלתי	נוגה	נריג	Mars
ארים	מאדים	כיון	Saturn

Es ist höchst merkwürdig, daß sich bei einem Schriftsteller aus dem 12. Jahrhundert Überreste babylonischer Überlieferung finden. Auffallend ist auch das griechische Ἄρης mitten unter den babyloni-

Digitized by Google

schen Planeten- und Götternamen; denn daß אריים eine Verschreibung für das hebr. מאדים, welches ja daneben vorkommt, sei, halte ich für wenig wahrscheinlich. Die abweichende Reihenfolge der babylonischen Planetennamen bei Barzilaï kann ich nicht erklären.

Da die Reihenfolge der Planeten bei den Babyloniern noch immer strittig ist, so ist es vielleicht nicht überflüssig, hier diese Frage zu berühren. Bekanntlich stehen zwei Deutungen und Reihenfolgen einander gegenüber.

Kugler[1]	Hommel[2]	Plato
Mond	Mond	Σελήνη
Sonne	Sonne	Ἥλιος
Jupiter	Merkur	Ἑρμῆς
Venus	Venus	Ἀφροδίτη
Saturn	Mars	Ἄρης
Merkur	Jupiter	Ζεύς
Mars	Saturn	Κρόνος

Ich bemerke hier gleich, daß die letzte Reihe (Plato, *De republica* 616 f.) der Schrift Hommels entnommen ist und daß sie bei Plato in umgekehrter Folge[3] ‚von hinten anfangend' steht. Sieht man von Sonne und Mond ab, so haben die fünf Planeten folgende Reihen:

Kugler	Hommel	Plato	Jeṣîrah I	Jeṣîrah II[4]	Rhodos[5]
Jupiter	Merkur	Saturn	Venus	Saturn	Venus
Venus	Venus	Jupiter	Merkur	Jupiter	Merkur
Saturn	Mars	Mars	Saturn	Mars	Mars
Merkur	Jupiter	Venus	Jupitur	Venus	Jupiter
Mars	Saturn	Merkur	Mars	Merkur	Saturn

[1] F. X. Kugler, *Entwicklung der Babylonischen Planetenkunde* (1907), S. 9 ff.

[2] F. Hommel, *Die babyl.-assyr. Planetenlisten* (1909).

[3] Vgl. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, S. 19, wo dieselbe Reihenfolge nach den Entfernungen von der Erde (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) eingehalten wird. Die umgekehrte Reihenfolge bei den Babyloniern (nach Hommel) ist eben nach dem Prinzipe *a maiore ad minorem* geordnet.

[4] שצ״ם חנכ״ל = Plato ist, wenn man Sonne und Mond aussondert, nach den Entfernungen von der Erde *a minore ad majorem* gerechnet.

[5] Auch diese aus jüngerer Zeit (ca. 100 v. Chr.) stammende Reihe einer Inschrift von Rhodos ist Hommel entnommen.

Digitized by Google

Aus der Vergleichung dieser Reihen ergibt sich:

1. Ein gewisser Zusammenhang zwischen den rabbinschen Reihenfolgen und der Reihe Platos. Die Reihenfolge Platos ist mit der der Rabbinen nach den Merkworten שצ״ם חנכ״ל, wenn man Sonne und Mond (ח״ל) aussondert, vollkommen identisch.

2. Ferner fallen die beiden Gruppen ‚Venus, Merkur' (= נ״ך) und ‚Saturn, Jupiter, Mars', (= שצ״ם), bezw. ‚Mars, Jupiter, Saturn', aus denen sich die Reihen zusammensetzen, sowohl bei Plato als auch bei den Rabbinen, wie nicht minder auf der Inschrift von Rhodos, in die Augen. Die beiden Gruppen wechseln einfach die Plätze, bald steht die eine, bald die andere oben und unten.

3. Nimmt man an, daß die jüdischen Reihenfolgen aus Babylon entlehnt sind und nicht erst den Umweg über Griechenland genommen haben, was ich für wahrscheinlich halte, so bilden sie einen unerschütterlichen Beweis für die Aufstellung Hommels.

4. Aber auch, wenn sie den Griechen entlehnt sein sollten, stützen sie dennoch bis zu einem gewissen Grad Hommels These.

Digitized by Google

Der Name Sanheribs.

Von

H. Torczyner.

In *ZDMG.*, Band 62, S. 721—724 hat ARTHUR UNGNAD die Richtigkeit der bis dahin üblichen Lesung des Namens ^{ilu}*Sin-aḫḫê*^{meš}-*SU* oder ^{ilu}*Sin-aḫḫê*^{meš}-𒌷-*ba* als *Sin-aḫ(ḫ)ê-erba* bestritten und dafür *Sin-aḫḫê-rîba* vorgeschlagen. Denn ‚nachdem THUREAU-DANGIN nachgewiesen hat, daß 𒌷 in altbabylonischen Texten den Lautwert *ri* hat, wird man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen dürfen, daß der gleiche Wert später[1] noch vorkommt‘.

Es läßt sich nun leicht zeigen, daß auch diese Lesung unrichtig und gegen eine andere aufzugeben ist.

Bei einer Durcharbeitung der CLAYschen Texte in *Bab. Exped.*, Vol. XIV und XV, deren Ergebnis gleichzeitig dem Drucke zugeht, mußte es mir auffallen, daß in den dort sehr häufigen mit *URU-ba* (seltener *SU*) zusammengesetzten Namen dieses niemals durch *ir-ba*, aber ebensowenig durch *ri-ba* ersetzt wird, denn der Name, den CLAY in XV 101, 5; 103, 22 *Ri-ba-Rammân*, 100, 10 *Riba* . . . liest, ist nach XV 99, 10 (dieselbe Person) *Ri-gim-Rammân* zu umschreiben. Daraus folgt offenbar, daß 𒌷, das hier nur in diesen Namen verwendet wird, einen speziellen Lautwert besaß, der durch ein anderes Zeichen nicht wiedergegeben werden konnte. Diesen erfahren wir zunächst aus den aramäischen Umschriften unserer

[1] Dazu in der Anmerkung: ‚Ob 𒌷 jemals *er* zu lesen ist, ist mir zweifelhaft; es müßte noch untersucht werden.‘

Digitized by Google

Namen, die Ungnad a. a. O. nur für die Deutung der letzteren verwertet hat. Danach ist *SU-a* (= *URU-bâ*) = יריבי und אריבי, bezw. *^{ilu}En-SU* (= *^{ilu}En-URU-ba*) = בלאריב. Daraus ergibt sich für 𒌷 der zweisilbige Wert ***eri***!

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir davon ausgehen, daß 𒌷 ursprünglich Bildzeichen für ‚Stadt' (*alu*) ist und als solches nach K 110, Kol. iv, 61 *ú-ru* gesprochen wurde. Daraus mußte aber in späterer Aussprache *eri* werden. Wirklich bietet K 262, Kol. ii, 1 für 𒌷 den Namen *a-lu* und die Lesung *e-ri* (bisher irrig als = *er* gefaßt), was deutlich zeigt, daß 𒌷 zunächst Zeichen für Stadt und als solches *eri* auszusprechen ist. Daß hier gewiß nicht *er* beabsichtigt ist, beweist die Schreibung des Stadtnamens *Eridu* in semitischen Texten als *URU* + *DUG* (*ḪI*). Schon Hommel, *Geographie* i, S. 365 führt den Namen der Stadt auf ‚*Uru-Dug-ga*, in jüngerer Aussprache *Eri-Dug* und daraus abgeschliffen *Eridu*' zurück und erklärt das in bilinguen Texten dem sumerischen *Nun-ki*(*-ga*) in der semitischen Übersetzung stets entsprechende *Uru-dug* (ohne allerdings die auch jetzt noch übliche Lesung *Er-ṭi* ausdrücklich zurückzuweisen) sicherlich richtig als zusammengesetzt aus *alu* ‚Stadt' und *chi*, bezw. *dug* ‚gut', aber *URU* + *DUG* in der Übersetzung will offenbar phonetische Lesung des Ideogramms sein, die nach den Varianten (s. Hommel a. a. O., Delitzsch, *HWB*, s. v. *šiptu*), welche *E-ri-du* bieten, nur *Eri-du*(*g*) lauten kann. Also 𒌷 = ***eri***!

Hier wäre mit einer Lesung *rí* nichts anzufangen. Daß aber auch *er* ausgeschlossen ist, zeigt auch der Umstand, daß selbst in jenen Wörtern, für welche z. B. die Verbindungsform *er* in der ersten Silbe postuliert, dieses meines Wissens niemals durch 𒌷 ausgedrückt werden kann; z. B. stets *ir-bu* (sprich: *erbu*), trotz cstr. *erib*; für *ir-šu* (sprich: *er-šu*) nur *e-ir-šu*. Zwar scheint 𒌷 in einigen Fällen mit *ir* zu wechseln; aber näheres Zusehen zeigt wieder, daß es nicht für dieses, sondern für *eri* steht.

So findet sich für *irṣitu* vereinzelt *URU-zi-tim*; aber *e-ri-ṣi-ti* Sanh. Baw. 22 zeigt, daß nicht *er-zi-tim*, sondern *eri-zi-tim* beabsichtigt ist. Neben *^{iṣu}e-ri-nu*(*ni*) ‚Zeder' steht oft *^{iṣu}URU-nu*(*ni*),

Digitized by Google

das man bisher ^{ilu}*er-nu*(*ni*) las, offenbar mit Unrecht, da es eben nur mit ^{ilu}*e-ri-nu*(*ni*) wechselt. Auch hier ist die Lesung *rí* unmöglich.

Ebenso leicht wie für *rí* erklärt sich für *eri* die Fortsetzung der Silbe durch einen *I*-Laut in dem Namen ⊢⊨𒁹𒁹-*ib*-*i*[*lu* . . .], d. i. *Eri-ib* . . . Nur bei unserer Annahme aber wird erklärlich, warum in altbabylonischen Texten neben *Ili-URU-ba-am, Sin-URU-ba*(*-am*) wohl *Ili-e-ri-ba-am, Kêš* (*Upê*)*-i-ri-ba-am, Šamaš-e-ri-ba-am, Sin-e-ri-ib, Sin-e-ri-ba, Sin-i-ri-ba-am* und ganz besonders häufig *Sin-e-ri-ba-am* sich findet, während *ri-ba-*(*am*) niemals nach dem Gottesnamen steht. Offenbar verwendet man hier wie auch bei anderen bedeutungsverwandten (s. unten) Stämmen den Imperativ nur vor dem Gottesnamen, während nach demselben ausschließlich das Präteritum steht; vgl. bei Ranke stets: *I-din-Ellil, -Bunene, -Damu, -Dagan* usw. (demnach nicht ‚The god has given‘, sondern ‚Gib, o Gott‘), bei Clay, *Bab. Exped.* xiv und xv: *SUM*[1]*-Nergal, NIN.IB, -Marduk, -Rammân,* bezw. *I-din-Nergal* etc., aber *Šamaš-i-di*(*n*)*-nam* etc. (nur *C. T.* viii 34 *b*, 22 *Ilu-i-din*; Schreibfehler?), *Bab. Exped.* xiv und xv nur *Bêlu-, Ea-SUM-na* etc. Ebenso nur *Qîš-Nunu* etc., aber stets *Ili-iqîšam* etc.[2]

So allein ist es ferner zu verstehen, wenn auch in *Bab. Exped.* xiv und xv neben *URU-ba-*^{ilu}*Sukal* etc. nur *I-ri-ba-*^{ilu}*Sukal* (*CBM.* 3482) steht, nur so *URU-ba-tum* neben *I-ri-ba-*(*a*)*-tum, URU-bi* neben *E-ri-bi* (Gen. zu *Eribu*), *URU-bu-ni* = *I-ri-bu-ni* parallel zu Iqîšûni, *Bab. Exped.* xiv 10, 28; 128 *a*, 22 und wohl auch *Id-di-nu-nim C. T.* ii, 47, 8, wo für *TUR.SAL Id-di-nu-nim* gewiß *TUR.ME J.* ‚die Söhne des J.‘ zu lesen ist.

Weiters bespricht schon Ungnad, S. 722 die Stelle *C. T.* iv, 15*a* ‚wo eine Person Z. 6 *Sin-rí-ba-am,* in Z. 12 aber *Sin-e-ri-ib* geschrieben wird‘. Aber weder spricht dieses Faktum für die Lesung *er-ba-am,* noch darf eine Nachlässigkeit des Schreibers angenommen werden. Auch diese Stelle läßt nur die Lesung *Sin-eri-ba-am* zu.

---

[1] Danach nicht mit Clay, *Bab Exped.* xv, S. 32*b* *Iddina-Nergal* etc. zu lesen.

[2] Syntaktisch kann ich diese Erscheinung noch nicht erklären.

Digitized by Google

Die letzten Zweifel beseitigt endlich *C. T.* viii, 10 *a*, 25, wo unter dem Zeugennamen *Sin-e-ri-ba-am mâr GIŠ.DUB.BA* das Siegel steht mit der Beischrift *kunuk(ki) Sin-*𒌷*-ba-am*(!)!

Der Name Sanheribs ist also gewiß *Sin-aḫḫe-erîba* zu sprechen und 𒌷 in semitischen Texten auch sonst *eri* zu lesen.

Dabei ist vereinzelt eine Abschleifung von *eri* zu *rí* (vgl. *erin* > *rin, išib* > *šib*) nicht ausgeschlossen; dafür würde besonders das häufige *DA.ERI*, resp. *DU.ERI* für *dâru* und *dûru* sprechen, obwohl eine Umlautung oder Diphtongisierung des langen Vokals gewiß möglich ist und auch *da-a-ri* als *dâiri* gesprochen werden könnte. In *DU.ERI* kann *ERI* übrigens auch *uru* gelesen werden.

Ungnads grammatische Deutung der besprochenen Namen scheint dagegen das Richtige zu treffen. Doch dürfte die Bedeutung der Wurzel ריב ‚ersetzen, als Belohnung geben' hier, ähnlich wie sonst auch die von *turru*, zu ‚geben' abgeblaßt sein, so daß *Sin-erîbam* etwa gleichbedeutend wäre mit *Sin-id(d)in(n)am* oder *Sin-iqîšam*, ‚Sin hat gegeben'.

Digitized by Google

Die altbabylonische Rechtspraxis.

(Eine Urkundensammlung.)[1]

Von

Moses Schorr.

Die vielfachen neuen Urkundeneditionen altbabylonischer Provenienz, die gerade in den letzten Jahren publiziert und teilweise interpretiert worden sind, haben eine zusammenfassende Ausgabe der Dokumente altbabylonischer Rechtspraxis zu einem dringenden Bedürfnis erhoben. Nur eine solche Gesamtdarstellung des überall zerstreuten Materials könnte erst die Untersuchung in großem Maßstabe ermöglichen, ob und inwieweit das soziale Leben auf die Umgestaltung der Rechtsverhältnisse einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat; ob die Rechtsformalitäten gewisse Änderungen durchgemacht haben; besonders aber wie sich die Rechtspraxis des Lebens zur Theorie des berühmten *Codex Ḫammurabi* gestellt hat, schließlich wie dieses selbst zum Rechtsverfahren der älteren Zeit sich verhält und inwieferne es in ihm seine Voraussetzungen hat.

Nun liegt eine solche Gesamtpublikation aller Rechtsurkunden aus altbabylonischer Zeit vor uns, als III. Band eines zusammenfassenden Werkes unter dem Titel: *Hammurabi's Gesetz.* Dieses Werk hat seine Geschichte.

---

[1] *Hammurabi's Gesetz* von J. Kohler, Professor an der Universität Berlin [und] A. Ungnad, Professor an der Universität Jena. Band III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig 1909. Verlag von Eduard Pfeiffer.

Digitized by Google

In der Vorrede zum I. Bande, der im Jahre 1904[1] erschienen ist, haben die Verfasser, damals KOHLER und PEISER, einen II. Band angekündigt, der ,rein philologischer Art, eine Transkription und eine grammatikalische und lexikographische Behandlung des großen Werkes darbieten' sollte. Der III. Band sollte dann das Urkundenmaterial, zum Teil in vollständiger Übersetzung, zum Teil in Regesten enthalten.

Nun sind die zwei angekündigten Bände ungefähr nach einem Lustrum erschienen, doch ist an Stelle Prof. PEISERS Prof. ARTHUR UNGNAD (Jena) als philologischer Mitarbeiter getreten. Der II. Band bietet bloß eine zusammenfassende Umschrift des Ḫammurabi-Gesetzes und ein konkordanzartig angelegtes Lexikon. Sprachliche Aufklärungen, die auch für Juristen sehr verdienstlich gewesen wären, sind leider ausgeblieben.

Das vorliegende Referat beschränkt sich daher auf den III. Band, der im I. Teile eine Übersetzung aller bis zum 1. Juni 1909 bekannt gewordenen juristischen Texte dieser Zeit, insgesamt 775 Urkunden, enthält, und im II. Teile eine rechtsgelehrte Übersicht über das ganze Material von KOHLER unter dem Titel ,Rechtserläuterungen' bietet.

Es muß gleich hier ein Bedenken ausgesprochen werden, in bezug auf die Anlage des III. Bandes. Mag auch die darin gebotene Übersetzung vor allem für Juristen bestimmt sein, so ist dennoch sehr zu bezweifeln, ob eine Übersetzung allein, ohne Umschrift, ihren Zweck erreichen wird, als Corpus Juris des alten Babyloniens zu dienen.

Ebenso wie eine selbständige wissenschaftliche Verwertung des in den griechischen Papyri aufgespeicherten juristischen Materials kaum ohne Kenntnis der griechischen Sprache, in der sie abgefaßt sind, zu denken ist, ebenso wird auch niemand im Ernst sich mit babylonischem Recht befassen können, der nicht in die babylonische Sprache mehr oder weniger eingeweiht ist. Der Jurist wird wohl der Kenntnis der babylonischen Keilschrift, gleichwie im analogen

[1] Vgl. meine Besprechung in dieser *Zeitschrift*, B. XVIII, S. 208—240.

Digitized by Google

Fall die paläographische Ubung in den Originalpapyri, entbehren können und sich in beiden Fällen getrost der Entzifferung der Philologen anvertrauen dürfen, die Kenntnis der Sprache der Urkunden aber, zumindest im begrenzten Gebiete des juristischen Kanzleistils, ist auch für eine wissenschaftliche juristische Bearbeitung eine conditio sine qua non.

An einem einzigen Beispiel soll diese Notwendigkeit erhärtet werden. Für den Begriff ‚Eigentum‘ gibt es teils im Gesetze Ḫammurabis, teils in den Urkunden folgende Ausdrücke: *bušûm, makkûrum, šîmtum, maršîtum.* Die juristische Differenzierung dieser verschiedenen Termini ist ohne Kenntnis der Sprache unmöglich. In vielen ähnlichen Fällen kann nur der Jurist die Prägnanz des Ausdruckes bestimmen und dadurch oft das Verständnis einer Urkunde wesentlich fördern, vorausgesetzt, daß er die ursprüngliche Sprache der Urkunde versteht. Soll daher die Mitarbeit der Juristen an der Erforschung des babylonischen Rechts eine ersprießliche sein, so muß von ihnen eine elementare Kenntnis des babylonischen Idioms (nach transkribierten Texten) unbedingt gefordert werden.[1]

Die Aneignung dieser Sprache, in dem für einen Juristen nötigen Maße, legt auch keine großen Opfer auf. Sie ist unvergleichlich leichter zu erreichen als etwa die Erlernung des Griechischen, hauptsächlich wegen der Einfachheit des grammatischen Baues und der syntaktischen Verbindungen, wie einem jeden Fachmanne bekannt ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist den juristisch Beflissenen mit einer, wenn auch noch so zuverlässigen, aber immerhin subjektiven Übersetzung nicht gedient. Der richtige Weg in der Anlage des III. Bandes wäre gewesen, eine jede Urkunde in Umschrift und Übersetzung in parallelen Kolumnen zu bieten. Nun da die Übersetzung allein erschienen ist, bleibt als ein dringendes Desiderat, ein Corpus Juris der altbabylonischen Zeit in transkribiertem Text mit ganz kurzen philologischen und sachlichen Erklärungen heraus-

[1] Ungnad selbst hat ja auch eine ganz vortreffliche Grammatik gerade für solche verfaßt, welche transkribierte Keilschrifttexte zu verstehen wünschen. Vgl. A. Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Grammatik, mit Übungsbuch.* München 1906.

Digitized by Google

zugeben. Erst dann wird auch die Übersetzung für den Juristen vollen Wert erlangen. Hoffentlich wird die Vorderasiatische Bibliothek, die sich mit ihren zwei ersten Bänden so rühmlich eingeführt hat, dieses Desiderat baldigst erfüllen.

Was die Übersetzung selbst im allgemeinen betrifft, so kann Referent, der fast alle 775 Texte an der Hand der Keilschriftvorlagen nachgeprüft hat, dem Übersetzer nur uneingeschränktes Lob zollen. UNGNAD hat an so manchen Stellen die Übersetzung seiner Vorgänger berichtigt, er hat vor allem durch seine im Vorderasiatischen Museum in Berlin erworbene paläographische Übung mehrere Zeichen entziffert, an denen man sich früher vergeblich abgemüht hat, und dadurch das Verständnis schwieriger Texte wesentlich gefördert.

Allein Referent kann nicht umhin, es als einen prinzipiellen methodischen Fehler zu bezeichnen, daß der Text der einzelnen Urkunden in continuo wiedergegeben ist. In seinen zwei Heften *Altbabylonische Rechtsurkunden* (Wien 1907, 1909, weiter zitiert *AR* I, II) glaubt Referent hinreichend auf die Wichtigkeit des Vertragstypus hingewiesen zu haben, um nicht hier diese Frage nochmals zu erörtern. Eine richtige Kennzeichnung der verschiedenen Vertragstypen durch Markierung der einzelnen Abschnitte[1] in einer jeden Urkunde ist wissenschaftlich ebenso bedeutsam wie eine zuverlässige sprachliche Übersetzung und darf keineswegs als eine bloß äußerliche, das Verständnis nicht tangierende Sache angesehen werden.

Ein Schulbeispiel für die Wichtigkeit des Schemas hat Referent im II. Heft seiner genannten Abhandlung (S. 15 ff.) angeführt, an einer Urkunde, über die auch UNGNAD selbst eingestandenermaßen[2] gestolpert ist, trotz der philologisch genauen Übersetzung. Mit Hilfe

[1] Diese Markierung der einzelnen Abschnitte hat zuerst Prof. MÜLLER in einem Falle durchgeführt. (Vgl. D. H. MÜLLER: *Semitica* I, S. 20, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie* 1906.) Von ihm angeregt, habe ich dieses Verfahren auf alle Urkunden ausgedehnt und bin dadurch zu der für das Verständnis des juristischen Inhaltes so ergebnisreichen Erkenntnis des formalen Schemas gelangt. Vgl. meine *AR* I, S. 2 (Vorwort).

[2] Vgl. ‚Nachträge und Verbesserungen', S. 271 des auf S. 431, Note 1 genannten Werkes.

Digitized by Google

des Schemas konnte sogar Referent in seiner Rezension über Gautiers Urkundenausgabe (*WZKM.*, B. 24, S. 325ff.) den Nachweis führen, daß letzterer an zwei Stellen die Zeichen vom Original unrichtig abgelesen haben muß und daher natürlich auch den Inhalt mißverstanden hat.

Mithin ist die Berücksichtigung des Schemas nicht nur in der Umschrift, sondern auch in der Übersetzung ein integrierender Bestandteil einer wissenschaftlich exakten Bearbeitung und die Nichtbeachtung desselben muß der wissenschaftlichen Vollwertigkeit dieser Übersetzung selbst Abbruch tun.

Einen zweiten allgemeinen Punkt möchte noch Referent berühren, bevor er in eine detaillierte Würdigung der Ubersetzung eingeht, nämlich die Wiedergabe von *-ma*. Ungnad hat seinerzeit in einem kurzen Artikel[1] über die Bedeutung des verbalen *-ma* gehandelt, in dem er Müllers Auffassung als logisch durchaus richtig, grammatisch aber als unrichtig bezeichnet hat. Er sieht in *-ma* keine subordinierende Konjunktion wie Müller, sondern lediglich eine verbale Partikel, die, identisch mit den hervorhebenden *-ma*, die eigentliche Verbindung der Sätze nicht zum Ausdruck bringt. Der mit *-ma* endende Satz ist bei ihm der Hauptsatz, logisch ‚das kausale oder temporale Antecedens', zu dem der nächste Satz die Folge bildet. Er bleibt auch hier seiner Auffassung treu und übersetzt in der Regel das verbale *-ma* in konsekutivem Sinne ‚und dann', ‚darauf'.

Nachdem Ungnad die logische Richtigkeit der Müllerschen Auffassung ohneweiters zugibt, mag es ja in der Sache kein wesentlicher Unterschied sein, ob man grammatisch die Sätze sub- oder koordiniert. Anders verhält sich aber die Sache, wenn dieses *-ma* in Konditionalsätzen wiedergegeben werden soll. Hier muß auch Ungnad abweichend von seiner Auffassung den Satz mit ‚wenn' übersetzen, also als Nebensatz (oder — entsprechend dem deutschen Sprachgeist[2] — das Verbum an den Satzanfang stellen), was er auch fast durchgängig tut.[3]

---

[1] *Beiträge zur Assyriologie* VI, S. 713—716.

[2] Im Polnischen z. B. wäre eine solche Konstruktion nicht möglich.

[3] Vgl. z. B. Nr. 1, 7; *8*, 13—20; *129*, 18—19; *171*, *11—13*; *578*, 14—15; *744*, 5—10; *751*, 29—31 u. ö. (Die Zeilen sind nach den keilschriftlichen Vorlagen hier

Digitized by Google

Referent ist aber der Meinung, daß, ebenso wie in den Konditionalsätzen der Satz durch Anhängung des *-ma* eine nicht nur logisch, sondern auch grammatisch subordinierende Bedeutung erhält, dies ebenso mit allen anderen mit *-ma* schließenden Sätzen geschieht und daß daher die Wiedergabe mit ‚nachdem, weil, obwohl' viel mehr grammatische Berechtigung hat als das blaße ‚und dann, darauf' in dem auf *-ma* folgenden Satz.

Man vergleiche — um nur ein beliebiges Beispiel zu nennen — die Übersetzung bei Ungnad Nr. 706 mit der des Referenten in seinem *AR* I, Nr. 21 oder Nr. 715 mit *AR* I, Nr. 72ᵃ (S. 270), um einzusehen, daß auch dem Babylonier nicht die mit *-ma* endenden Sätze (die Antecedentia) als Hauptsätze galten, sondern der Schlußsatz der ganzen Urkunde, der die eigentliche Rechtshandlung enthält, resp. das Gerichtsurteil, und deshalb auch nie mit *-ma* schließt. Man wird in dieser Tatsache allein eine starke Stütze für Müllers Auffassung erblicken dürfen.[1] Es passiert auch übrigens Ungnad, daß er ganz im Müllerschen Sinne einen auf *-ma* endenden Satz durch eine adverbielle Bestimmung wiedergibt. So z. B. *CT* VIII, 6ᵃ, 15—16 (= Nr. 450): *ina mitgurtišunu imtagrû-***ma** *iddin-***ma** *amtam upîḫ* ‚er hat (die Sklavin) nach gegenseitiger Vereinbarung gegeben und somit die Sklavin eingetauscht'; ebenso Friedrich 33, 9 (= 477) *aplam lâ išû-***ma** ‚ohne einen Sohn zu haben'. In der Auffassung des *û* ‚auch, anderseits' hat sich der Übersetzer — was er schon im genannten Artikel getan — ganz Müller angeschlossen.

---

bezeichnet, da in der Übersetzung leider die Zeilen gar nicht berücksichtigt sind, was die Vergleichung mit der Vorlage oft erschwert.)

[1] Dieses subordinierte Verhältnis aller auf *-ma* schließenden Sätze, die in der Regel mit einem Schlußsatz (ohne *-ma*) den sinngemäßen Abschnitt markieren, manchmal aber sich durch die ganze Urkunde hinziehen, um im letzten Hauptsatz gewissermaßen zu münden, ist keine Absonderlichkeit etwa des babylonischen Stils. Noch im heutigen bureaukratischen Gerichtskanzleistil pflegen die Antecedentia der Hauptthese in jedem Dokument mit ‚In Rücksicht darauf, daß . . .' eingeleitet zu werden, um erst im Endsatz des ganzen Aktstückes den logischen Abschluß zu finden.

Digitized by Google

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir der Übersetzung im Einzelnen nachgehen.

Folgende Textsammlungen sind im vorliegenden Werke vollständig aufgenommen:

1. J. N. STRASSMAIER: *Die altbabylonischen Verträge aus Warka* (5. Orientalisten-Kongreß) 1882.[1]

2. B. MEISSNER: *Beiträge zum altbabyl. Privatrecht*, 1893.[2]

3. *Cuneiform Texts . . . in the British Museum* (B. II, IV, VI, VIII).[3]

4. V. SCHEIL: *Une Saison de Fouilles à Sippar.*

5. H. RANKE: *Babylonial legal and Business Documents*, 1906.[4]

6. TH. FRIEDRICH: *Altbabylonische Urkunden aus Sippara.* 1906[5].

7. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Berliner Museen.* Heft VII.[6]

Außerdem einige von PINCHES, JOHNS, THUREAU-DANGIN in Zeitschriften publizierte Urkunden und schließlich fünf Verträge aus kassitischer Zeit nach der Edition von CLAY in *Babyl. Expedition*, B. XIV. Auf die früheren Übersetzungsversuche wird stets in den Noten an der betreffenden Stelle verwiesen; die im VII. Hefte der *Vorderasiatischen Schriftdenkmäler* von UNGNAD selbst publizierten Texte sind auch von ihm zum erstenmal übersetzt, ebenso eine Reihe von Texten in den erwähnten Bänden der *Cuneiform Texts.*

Da es sich in dieser Rezension hauptsächlich um die Zuverlässigkeit der Übersetzung, resp. um Differenzen zwischen dem Referenten und dem Übersetzer in der philologischen und sachlichen Interpretation der Originaltexte handelt, so wird es sich wohl empfehlen, die Anmerkungen nach der oben gegebenen Reihenfolge der Texteditionen zu gruppieren, die in der Übersetzung aber laufende Numerierung daneben in runden Klammern zu setzen. Leider sind in

---

[1] Weiter abgekürzt: *Warka.*

[2] Abgekürzt: MEISSNER.

[3] Abgekürzt: *CT.*

[4] Abgekürzt: RANKE.

[5] Abgekürzt: FRIEDRICH.

[6] Abgekürzt: *VS* VII.

Digitized by Google

der Ubersetzung die Zeilen nicht markiert, weshalb sie nur nach Keilschrifttexten zitiert werden können.

1. *Warka.*

Nr. 9—10 (709). — Nr. 10 folgt nach *irgumû-ma* [16]*LUGAL(?)E. NE LUGAL* . . . (Z. 16)? [17]*i-na bîtim GAR.ZA* und *ⁱˢkirîm* [18]*iz-zu-ḫu-šú-nu-ti.* Diese Zeilen besagen, daß die Beklagten die Kläger zurückgewiesen haben und machen so erst das folgende verständlich.

Nr. 25, 16—17 (61). Die zwei Zeilen lauten: *šá i-na ti-li-ti-šu a-na e-li-a-ti-šú il-ku-ú.* — UNGNAD übersetzt ‚den man . . . genommen hatte'. Es ist zu übersetzen ‚den (scil. Sklaven) er kraft seiner Bevorzugung[1] als Vorzugsanteil empfangen hat'. Ist diese Übersetzung richtig, dann hätten wir eine willkommene Illustration zum § 165 des *Kod. Ḫam.,* wo dann *ša înšu maḫru* mit WINCKLER zu übersetzen ist ‚den er bevorzugt' (wörtlich ‚der seinem Auge vorzüglich ist'). Es steht dem Vater das Recht zu, irgendeinem Lieblingssohne einen Sonderanteil als Geschenk (*ḳîštum*) zu vermachen. Für eine Begünstigung des Erstgeborenen findet sich in den Urkunden aus Nordbabylonien kein einziges Beispiel, dagegen bekommt merkwürdigerweise in den Erbverträgen aus Nippur der älteste Sohn in der Regel einen Vorzugsanteil ‚kraft seiner Erstgeburt'. Der sumerische Terminus lautet: *SIB.TA MU.NAM.ŠEŠ.GAL.LA.SÛ*[2], ins semitische Babylonisch übertragen: (*zittum*) *elâtum ana aḫḫûtišu rabîtim.*

Nr. 30, 19 (715). — UNGNAD übersetzt ‚vor dem Gott(?) der Stadt'. Es liest also: *a-na a-na a-lim.* Die Schreibung *a-na* für ‚Gott' wäre aber ganz merkwürdig. Ich halte nach wie vor[3] *a-na* für eine Dittographie. Zu *ana alim û šibûtim* vgl. *Warka* 48, 16: *pân šîbût alim išpurûnim-ma.* In der Interpretation der ganzen Urkunde er-

[1] *Taḳtilt*-form von *elû.* An sich möglich wäre auch *tilîtu* von **tilittu* **tilidtu* √ילד herzuleiten im Sinne ‚kraft seiner Geburt', d. h. Erstgeburt, allein sachlich scheitert diese Erklärung daran, daß der älteste Bruder an der Spitze hätte genannt werden müssen.

[2] Vgl. PÖBEL, ‚Babyl. Legal Documents' (*Babyl. Exped. of Pennsylvania* VI, 2), S. 26.

[3] Vgl. *AR* I, S. 170, Anm. *b.*

Digitized by Google

geben sich wesentliche Differenzen zwischen meiner und Ungnads Auffassung, was besonders in der Wiedergabe von Z. 13—17 zum Ausdruck kommt. Ich halte auch jetzt daran fest, daß die Z. 1—15 nur einen Protokollauszug eines früheren Gerichtsurteils bieten, und daß der eigentliche Prozeß — ein Anfechtungsprozeß! — mit dem charakteristischen *itûr*[1] beginnt. Gegen Ungnads Auffassung der Partikel *ištu* (Z. 13) als Konjunktion ‚nachdem' spricht schon der Umstand, daß der Prozeß nicht vor dem König, sondern vor Richtern stattgefunden hat (Z. 4—5). Das *ištu* kann also nur eine präpositionelle Bedeutung haben, im Sinne ‚nach dem Gesetze des Königs', ebenso wie *varki*.[2] Die Worte *kiâm izkur-***ma** (Z. 13) bilden dann die Begründung für das Urteil und sind keine überflüssige Wiederholung der Z. 9, wie es nach Ungnads Übersetzung, die das *-ma* nicht berücksichtigt, den Anschein haben könnte.

Nr. 48, 17—18 (723). — Ungnad übersetzt: ‚darauf wurde Idin-Sin zum Eide vor dem Gott Lugal-Kimuna zugelassen'. Die beiden Zeilen lauten: *I-din-ilSín pa-aš-ša-ru*(?) *ilLugal-ki-mun-na* [Var. *i-na kikisalli BANŠUR*(?) *siparri šá ilLugal-ki-mu-na*] *in-na-ši-im-ma.* Es ist daher zu übersetzen: ‚Nachdem Idin-Sin in den Vorhof an den kupfernen Opfertisch des Gottes L. gebracht wurde' . . .[3] — Die Stelle ist wichtig für die Zeremonien, die beim Schwur geübt wurden. Vgl. auch *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* viii, Nr. 71, Z. 1—5, wo von einer Besprengung (des Altars?) und dem ‚Herausziehen des Gottespaniers' beim Eide die Rede ist. Letzteres auch im Erbprozeß *CT* ii, 9, 6—10.

Nr. 102 (20), Z. 2 und 22 lies *GAR.ZA* ‚Einkünfte'.

2. *Cuneiform Texts of the British Museum.*

ii **9**, 9 (716). Vielleicht ist das dunkle: *i-na ḳi-pa-at šú-mi-im* zu übersetzen ‚mit Nennung des Namens (scil. des Gottesnamens)',

---

[1] Vgl. auch meine *AR* i, Nr. 28, Z. 6b.

[2] Vgl. ibid. S. 171, Anm *q*. Auch das hebr. פִּי kann in diesem Sinne gebraucht werden, vgl. מִפִּי יהוה ii Chr. 36, 12 ‚nach Jahwes Befehl'.

[3] Ähnlich schon richtig Peiser, *KB* iv, S. 33 oben.

Digitized by Google

bei dem ja stets geschworen wurde. *ḳipâte* wäre dann nur eine sonderliche Schreibung für *ḳibâte,* pl. von *ḳibîtu.* Vgl. *VS* VII 7, 11 *ana ta-ma-tim* ,zum Schwur', pl. von *tamîtum.*

II **22,** 5 (47). *ḫimṣatu* übersetzt UNGNAD ,Geschäftskapital(?)'. Das ist sicher unrichtig. Ich habe es *AR* I, S. 164 mit arab. خُصُومَة ,Zank, Streit' zusammenzustellen versucht und ,Streitsumme' übersetzt. Das Wort kommt noch bei GAUTIER, *Archives de Dilbat,* Nr. XXXII vor, in einem Darlehensvertrag: *ûm ḫi-im-ṣa-tim ekallum*[um] *i-ri-šu ekallam*[am] *i-ta-na-pa-al.* GAUTIER übersetzt dort ,au jour de l'épreuve', indem er das Wort von *ḫamâṣu* ,être molesté, opprimé'(!) ableitet und den Ausdruck als ,le jour pénible du règlement' deutet. Die Bedeutung ,Zahlungs-Verfallstag' ist dort die naheliegende, vielleicht ließe sich aber auch das Wort als ,Tag der Auseinandersetzung', scil. zwischen Gläubiger und Schuldner, fassen, kongruent mit der oben vermuteten Ableitung.

II **43,** 10 (734) lies: *šá šá-ta-mu-ti-šú ša bît* [il]*Šamaš* ,für den Priesterdienst im Šamaštempel'.

II **45,** 14—15 (700). Die Lesung und Übersetzung der beiden Zeilen ist richtig gegenüber meiner irrtümlichen Fassung in *AR* I, Nr. 28 (S. 78).

II **50,** 18—21 (690). ,Weder Mann noch Weib unter den Nachkommen(?) des(?) Amurrum'. So deutet UNGNAD *mârû* (pl.) *A-mur-ru-um.* In der Urkunde ist aber von einem Amurrum nicht die Rede und man weiß nicht recht, auf wen dieser Name sich beziehen soll. Ich bleibe daher bei meiner Deutung ,Bürger des Ortes Amurrûm' (*AR* I, S. 34 und 35).[1] Allenfalls scheint auch UNGNAD die weitgehenden Schlüsse RANKES[2] für die Amoriterfrage in Babylonien, denen sich ED. MEYER in seiner *Geschichte des Altertums* (II. Aufl., I 2, S. 545) anschließt, nicht zu teilen.

---

[1] In der Tat ist ein Ort dieses Namens auch ausdrücklich — wie ich erst jetzt sehe — in einem Feldpachtsvertrag aus der Zeit Ammi-zadûga's genannt. Der Ort lag wohl in der Nähe von Sippar. Vgl. in der obigen Sammlung Nr. 727 ,in der Flur der Stadt Amurrûm'.

[2] *Early Babyl. Personal Names,* S. 33.

Digitized by Google

IV 9[b], 11 (757). Die Zeichengruppe *a-di*(?) ist vielleicht verschrieben für [cuneiform] = *nârum* — *nâram i-li-ḳi* ‚er darf den Kanal benützen‘. Den Sachverhalt bietet richtig Kohler, ibid., S. 259 unten.

IV 11[a] (69). Ungnads Übersetzung berichtigt meine in *AR* I, S. 116 gebotene unrichtige Erklärung, die durch die irrtümliche Fassung des Terminus *aplûtu* veranlaßt war.

VI 29 (740). Diese überaus interessante Urkunde, der vor einigen Jahren Daiches[1] eine besondere Abhandlung gewidmet hat, ist auch von Ungnad und Kohler[2] nicht in ihrem wesentlichen Inhalt richtig erfaßt worden. Es dürfte nicht überflüssig sein, sie hier nochmals zu übersetzen und zu erklären:

[1]Warad-Bunene, den Pirḫi-ilišu, sein Herr, nach Tupliaš für 1 1/2 Minen Silber verkauft hatte, ist, [5]nachdem er fünf Jahre in Tupliaš Sklavendienst geleistet, nach Babylon entflohen.

Nachdem Sin-mušâlim und Marduk-lamâzašu, die ‚Leuteväter(?), den Warad-Bunene vorgeladen hatten, [10]sprachen sie also zu ihm, nämlich sie selbst: ‚Du bist frei, deine Sklavenmarke ist (hiemit) abgeschnitten. Du wirst unter die Soldaten gehen.‘

Dieser Warad-Bunene hat [15]also geantwortet, nämlich er selbst: ‚Unter die Soldaten will ich nicht gehen. Die Lehensstellung meines Vaterhauses werde ich ausüben.‘

[20]Lipit-Rammân, Rammân-lû-zêrum und Ibn-Šamaš, seine Brüder, haben bei Marduk und Ammi-ditana geschworen, daß sie gegen Warad-Bunene, ihren Bruder, [25]wegen Sklavendienst nicht klagen werden.

Warad-Bunene wird, solange er lebt, mit seinen Brüdern die Lehensstellung ihres Vaterhauses ausüben. — Zwei Zeugen, Datum.

Die Urkunde ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie die einzige Illustration aus der Rechtspraxis bietet für den § 280 des *Kod. Ḫamm.*[3]

---

[1] *Zeitschrift für Assyriologie*, B. XVIII, S. 208 ff.

[2] Vgl. Kohlers Interpretation ibid. S. 254.

[3] Zur Interpretation dieser Bestimmung vgl. meinen Artikel in *WZKM*, B. XXII, S. 385 ff., wie auch die Ausführungen D. H. Müllers ibidem.

Digitized by Google

Der Sachverhalt ist folgender:

Warad-Bunene, ein babylonischer (inländischer) Sklave ist von seinem Herrn ins Ausland[1] als Sklave verkauft worden. Nach fünfjährigem Sklavendienst gelang es ihm, nach Babylon zu entfliehen. Nach dem Gesetze gebührte ihm sofort nach Betreten babylonischen Bodens die Freiheit. Diese wird auch in der vorliegenden Urkunde formell ausgesprochen unter gleichzeitiger Entfernung der Sklavenmarke. Die wesentliche, bis nun mißverstandene Formel lautet: [12]*el-li-ta*[2] *ab-bu-ut-ta-ka* [13]*gu-ul-lu-ba-at.*[3] Die Beamten schlagen nun dem Freigesprochenen vor, in den Militärdienst zu treten; er zieht aber vor, das Lehensgut seines Vaterhauses zu verwalten, gemeinsam mit den Brüdern, die sich eidlich verpflichten, keine Rechtsbeschwerde gegen ihn wegen seiner früheren Sklavenschaft zu erheben. — Schließlich sei noch bemerkt, daß die ursprüngliche Versklavung des Warad-Bunene sicherlich durch die Schuldverpflichtung seines Vaters veranlaßt war, der ihn gemäß § 117 an den Gläubiger verkauft hat. Er hatte allenfalls das Recht, nach drei Jahren ihn wieder zu reklamieren.

VI **31**ᵃ, 5—6 (256). Vielleicht ist zu lesen: *mu-zu-šu a-na šá im-ma-rum ša-ar ir-bi-tim* ‚sein Ausgang, wohin immer man blickt, (geht nach den) vier Windrichtungen‘.

VI **33**ᵇ, 23 (697). *dup-pu-um zi-iḫ-tum,* ebenso VI **47**ᵃ, 17 (737): *duppi zi-iḫ-tum.* Ungnad übersetzt: unrichtig (?), resp. gefälscht (?).

[1] Tupliaš (sum. *AŠ.NUN.NA*^{ki}) ist ein Grenzgebiet zwischen Babylonien und Elam, jenseits des Tigris, unweit von Nippur. In älterer Zeit war es ein selbständiges Fürstentum mit eigenen Patêsis (vgl. Thureau-Dangin: *Sumerische und Akkadische Königsinschriften*, S. 174). Ḫammurabi hat es im 32. Jahre seiner Regierung erobert und dem babylonischen Reiche einverleibt, doch scheint es bald wieder abgefallen zu sein, und erst Agum-Kakrime rühmt sich, es wieder erobert zu haben. Es war also unter Ammi-ditana ausländisches Gebiet.

[2] = *elil-ta* (permansivum).

[3] Diese Formel, die keine andere Deutung zuläßt, stützt auch meine in *WZKM*, B. xviii, S. 233 gebotene Erklärung von *galâbu* und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Provenienz der sogenannten ‚Sumerischen Familiengesetze‘. Vgl. meinen Aufsatz: *Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode* (Hilprecht-*Festschrift*, S. 31, Anm. 1).

Digitized by Google

Sachlich ist diese Fassung ungefähr zutreffend. Etymologisch möchte ich das Wort mit arab. زاخ (med. *j*!) ‚ungerecht handeln' ([1]جار, ظلم) zusammenstellen und *zîḫtum* ‚unrechtmäßig' übersetzen. Damit entfällt meine Anmerkung in *AR* I, S. 50, wo ich irrtümlich *zi-gu-tum* gelesen habe.

VI 42[a], 16 (686): Zur wahrscheinlichen Bedeutung von *mîšaram šakânu* an dieser Stelle vgl. meine *AR* II, S. 59.

VI 49[a] (699). Zur Übersetzung vgl. *AR* I, S. 75.

VIII 2[a], 9 (10): *GI.MAL ŠÚ.I* = *pisan galâbim* ‚Scher-Etui'; ibid. 10 *GI.MAL KA-SAR*. Das Ideogramm ist nach Meissner, ‚Seltene Ideogramme', Nr. 434—435 *ḳiširu* oder *kušaru* zu lesen und hat mit *KA.SAR* ‚Miete' nichts zu tun. Ibid. 11 vielleicht *GI.MAL erû* ‚bronzenes Etui' (vgl. zum Zeichen für *erû* ibid. Z. 6).

VIII 2[b], 4 (113). *i-na zu-ud-du-ri-im* ‚beim Abrechnen (?)'. Die Übersetzung ist richtig und ebenso ist auch *Kod. Ḫam.* § 104 (Kol. Rev. I 38—41): *šamallû kaspam i-sa-ad-dar-***ma** *a-na tamkarim ú-ta-ar* zu übersetzen: ‚der Agent wird das Geld, indem er es ordnet (d. h. Rechnung ablegt), dem Kaufmanne rückerstatten'. *isad(d)ar* ist also entgegen der allgemeinen[2] Auffassung nicht als Form I[3] von *šaṭâru*[3] ‚schreiben' abzuleiten, sondern als gewöhnliches *ḳal*-Präsens von *sadâru* (hebr. סדר) ‚ordnen'. Das Wort ist also jetzt nicht nur im Sinne ‚eine Schlachtreihe ordnen',[4] sondern auch im juristischen Sinne ‚ein Geschäft ordnen', ‚Rechnung ablegen' belegt.

VIII 13[b], 1—2 (295). Es ist zu lesen: *1 SAR 10 GIN Ê.RÙ.A li-tir li-im-ti-ma*[5] ‚*1 SAR 10 GIN* bebautes Grundstück, mehr oder weniger (d. h. ungefähr)'. Eine ähnliche Redensart lautet: *iṣam û mâdam*, *CT* II 43, 12. Vgl. auch Gautier, *Archives de Dilbat*, Nr. VI, Rev. 1 und Nr. XXXVI, Rekto 6; ferner sumerisch geschrieben *Warka*

---

[1] Vgl. die Wörterbücher s. v.

[2] Scheil ‚inscrira', Peiser ‚notieren', Müller ‚aufschreibt', Winckler ‚eine Verschreibung geben', Harper ‚shall write down'.

[3] Die Form I[2] von *šaṭâru* lautet im Gesetzbuch *Kol. Rev.* 26, 35 regelrecht: *iš-ṭa-ṭar*.

[4] Vgl. Muss-Arnolt: *Assyrian Dictionary* s. v.

[5] Letzteres Wort aus Z. 2 gehört zur ersten Zeile.

Digitized by Google

Nr. 27, 2: *ḪE.SI.A ḪE.BA.LAL*; ibid. *46*, 1: *ḪE.SI ḪE.LAL*; *68*, 1: *ḪE.SI BA.LAL.*

VIII **19**^c^ 2 (605): *ugar še-mi* ‚in der Günstigen Flur'. Was soll diese Bezeichnung bedeuten? Nachdem so viele Namen mit dem Element *-šemi* ‚hören' gebildet sind (vgl. Ranke, *Personal Names*, S. 246), kann *Šemî* sehr wohl als ein Hypokoristikon aus etwa *Ilu-šemi* gefaßt werden. Vgl. die bibl. Eigenamen שֶׁמַע, שִׁמְעִי neben שמעיה.

VIII **20**^a^, 24—25 (15). Lies: *e-li-[at] bilat* (*TIK*) *eḳli-ša* ‚außer der Abgabe für ihr Feld'.

VIII **22**^a^ (448). Vgl. meine *AR* I, S. 101.

VIII **27**^a^, 14 (429): *te-ib-i-tum*. Die Übersetzung ‚Nachforschung' ist sehr hübsch und einleuchtend. Es ist dann wohl von √בא.ה ‚suchen' abzuleiten. Vgl. auch weiter S. 447 unten.

VIII **31**^c^, 3 (258). Die Zeile ist von Ungnad mit Lückenpunkten versehen. Es ist zu lesen: *dam-kar-ri u-sa-na-aḳ-ku šá i-ta-ru-ma*[1] *i-ba-lu*[2] ‚Kaufleute werden es (das Grundstück) messen, was immer überschüssig sein wird, wird er (der Käufer) rückerstatten'. Die Stelle bietet eine willkommene Bestätigung für die von mir *AR* I, S. 82 festgestellte Bedeutung von *sanâḳu* ‚mustern, untersuchen', hier ‚prüfen, messen'. Die Bedeutung paßt vorzüglich auch an den übrigen Stellen, wo das Wort vorkommt. Vgl. *Warka* **47**, 15—16: *và-ar-ki zitti bît a-bi-šú-nu ú-za-ni-ku-ú-***ma** ‚nachdem sie den Anteil ihres väterlichen Hauses untersucht (festgestellt)[3] haben'; *VS* VII, 16, 15: *bi-ti và-tar u-za-na-an-ka*[4] ‚mein Hausgrundstück ist überschüssig, ich werde es nachmessen'; ibid. 22: *a-na ma-la uz-za-na-gu-ma* (?)[5] ‚betreffs dessen, soviel vermessen wurde'; ibid. 28: *šá e-li* $^1/_2$ *SAR i-na zu-un-nu-ḳi-im i-te-ru* ‚was über $^1/_2$ *SAR* beim Nachmessen überschüssig war'. — Gautier: *Archives de Dilbat*, Nr. XIII, Obv. 8—10: *iṣ-ra-at ša* ^il^*Uraš a-na bîtim*^im^ *ir-du-ú-ma bîtam*^am^ *u-sa-an-ni-ku-***ma**

[1] Das *-ma* gehört zu diesem Worte.

[2] Zur Schreibung *ba* = *pa* vgl. *CT* VIII 36^a^, 13: *i-ib-ba-lu* = *ippalû*.

[3] So Ungnad N. 60.

[4] = *usanaḳḳa*.

[5] = *ustannaḳu*.

Digitized by Google

‚nachdem sie den Grundriß des Uraš-(archivs) zum Hause gebracht und das Haus gemessen haben'.

VIII 36[d] (671). Die Urkunde gehört nicht zur Gruppe der Gesellschaftsverträge, sondern zu der über Haftung bei Darlehen. Vgl. *AR* I, S. 137—138.

VIII 41[a], 10 (642). *i-ma-ku-zu-šu-nu-ti* ‚erheben(?)'. Die Bedeutung und Ableitung von מכס ist sicher. Vgl. auch Ungnad, *Deutsche Literaturzeitung* 1909, Nr. 44, Sp. 2774, wo meine Lesung in *AR* II, Nr. 22, 8 berichtigt wird. Es ist dort *i-ma-ku-uš*(*s*) zu lesen ‚er wird (die Abgabe) erheben'. Vgl. auch Pöbel (*Babyl. Exped.* VI[2]), Nr. 9, 8: *mi-ki-iz-zu i-ta-ab-ba-al* ‚seinen Abgabeteil wird er nehmen'.

VIII 50[a], 8—13 (50). Es ist zu lesen: [8]*ûm*[um] *mu-tum i-ḫa-zu-ši* [9]*bîtam amtam mu-ti-ša i-za-ab-ba-at-***ma** [10]*a-na bît mu-ti-ša i-ir-ru-ub* [12]*ap*(!)-*lu*(!)-*za var*(*ad*?)-*ka-za*[1] [13]*ša aḫ-ḫi-ša-ma.* ‚Sobald ein Mann sie heiratet, wird sie, nachdem ihr Mann Haus (und) Sklavin in Besitz genommen haben wird, in das Haus ihres Mannes eintreten. Ihr Erbteil nach ihrem Tode gehört ausschließlich ihren Brüdern'. Es liegt also eine Illustration zum § 181 des *Kod. Ḫam.* vor.

3. Ranke: *Babyl. Legal and Business Documents.*

Nr. 10, 8—9 (694). Ungnad liest: *dîn* (*DI.KUD*) *šarrim idînû-šunûtima* ‚hat X einen Königsprozeß geführt'. Abgesehen von den grammatischen Schwierigkeiten sprechen auch sachliche Momente gegen diese Erklärung. Die Verhandlung findet ja in Sippar, im Šamaštempel statt und nicht vor dem König. Der Ausdruck wäre auch ganz sonderbar und vereinzelt. Die richtige Lesung und Übersetzung vgl. in *AR* II, S. 9. Die Zeilen 1—7 bilden das Rubrum und sind vom folgenden zu trennen.

Nr. 14, 20—21 (392). Ungnad übersetzt: ‚$^1/_3$ (lies: $^1/_6$) *GAN* Feld hat er als *palaku* zu ihren Lasten gut'. Es muß heißen:

---

[1] Zur Lesung der beiden Worte vgl. auch Meissner, *Assyriol. Studien* III, S. 65, Anm. 2 (= *Mitt. d. Vorderasiat. Gesellschaft* X, S. 297).


Digitized by Google

,$^3/_{18}$ ($^1/_6$) *GAN* abzugrenzen obliegt ihnen (den Verkäufern)'. Vgl. *AR* II, S. 12 (oben).

Nr. 15, 15 (696). *ú-ka-áš-ša.* UNGNAD ,erwerben (?)'. Er scheint also *úkašša*-[*ad*] zu lesen. Allein das Wort kommt noch *VS* VIII 71, 9 vor: *ú-ka-áš-šú-ú,* es liegt also auch hier kein Schreibfehler vor. An beiden Stellen übersetze ich ,Geschäften nachgehen'. Vgl. schon *AR* II, S. 13.

Ibid. 16—17. Nach UNGNADS Übersetzung haben die Richter die Urkunde ausgestellt. Nach meiner Auffassung in *AR* II, S. 12—13 stellen sie die Parteien selbst gegenseitig aus.

Nr. 17, 23—24 (14). UNGNAD schließt sich in der Lesung und Übersetzung RANKE an. Doch vgl. meine Vermutung in *WZKM* XXI S. 410.

Nr. 23 (659). Vgl. zur Übersetzung *AR* II, S. 13.

Nr. 26 (710). UNGNAD selbst berichtigt am Ende des Buches (S. 271) seine Übersetzung nach meiner Interpretation in *AR* II, S. 15 ff.

Nr. 36, 24—27 (504). In der syntaktischen Fassung dieser Klausel hat UNGNAD recht gegenüber meiner Erklärung im *Bulletin der Krakauer Akademie*, 1907, S. 101.

Nr. 51, 12 (509). Lies: *ba-ab-at,* resp. Tabl. *ba-ab*(*m*)*-ta-am* ,ausstehender Betrag'. Vgl. *AR* II, S. 31 und 65. Vgl. noch *CT* II 1, 25: *i-na ba-ab-tim*; II 28, 6: *kaspum ba-ab-ta-am* ,Restbetrag'.[1]

Nr. 65, 7—10 (451). In Lesung und Übersetzung hat UNGNAD trefflich meine in *AR* II, S. 37 gebotene irrtümliche Deutung der verwischten Zeichen berichtigt.

Nr. 83, 25 (650). *ma-na-aḫ-ti iš-ku-nu šá um-mi-a-nim-ma* ,Die Kosten, die sie ausgelegt haben, trägt die Kompagniekassa'.

Nr. 97 (212). Vgl. zur sachlichen Interpretation *AR* II, S. 50 ff. Z. 2 ist meine Lesung nach UNGNAD zu berichtigen: *50 šamni GIŠ. BAR* (?) *ilŠamaš* ,50 ḲA Öl im Maße des Šamaš'.

Nr. 103 (745). Vgl. zur Interpretation im Ganzen wie im Einzelnen *AR* II, S. 54 ff. [Doch siehe weiter den ,Anhang'.]

---

[1] Vgl. auch *VS* IX, 164, 12: *ba-ba-at kaspim.*

Digitized by Google

4. Friedrich: *Altbabyl. Rechtsurkunden.*

Nr. 33, 9 (477): 𒁹 *Ilí-e-ri-iš már ilŠamaš-ba-ni* [*TUR*].*ÚŠ la i-šú-ú-***ma** *labirû* (?)-*tam ik-šú-dam.* Ungnad übersetzt: ‚[da] J., Sohn des Š., ohne einen Sohn (?) zu haben, alt geworden war (?)'.

Die Übersetzung der beiden -**ma** ist richtig, aber ganz nach Müllers und gegen Ungnads eigene sonstige Auffassung des -*ma*.

Nr. 36, 9 (658). Lies: *a-na mi-šil še-im* ‚gegen Halbanteil am Getreide'. Vgl. *WZKM* xxi 61. — Z. 11—12: *bilat eḳlim*im *ù ma-na-aḫ-tam* (?) *avêlum* [*ki-ma avêlim*] *i-ša-ak-ka-nu-ma.* Danach ist auch entsprechend zu übersetzen.

Nr. 55, 1 (201). Lies: *120 ŠE ḪAR.RA* (*ḫubullum*) ‚120 ḲA Getreide, verzinsliches Darlehen'.

5. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler* vii.

Nr. 7, 10—13 (755). Die vier Zeilen sind, wie folgt, zu lesen und zu übersetzen: 10 𒁹 *A-ḫa-am-ú-ta* 11 *ana ilUraš-te-bi-tam a-na ta-ma-tim* 12 *a-na dup-pu-um la ú-ru-***ma** 13 *id-di-nu-šú-ma.* ‚Nachdem sie den Aḫam-uta dem (Gotte) Uraš-tebîtam zum Schwur, wegen der (Kauf)urkunde, die er nicht herbeigebracht hat, übergeben hatten.' Nur in dieser Fassung geben die Zeilen im Zusammenhang einen guten Sinn: der Angeklagte kann seine Kaufurkunde nicht vorlegen und wird deshalb zum Schwur bestimmt.[1]

Im einzelnen ist noch zu bemerken: *ilUraš-te-bi-tam* ist sicher Gottesname, ein Spezialname des Gottes Uraš, wie schon Ungnad selbst in seinen *Untersuchungen zu den Urkunden aus Dilbat,* S. iii, Anm. 5 mit Verweis auf einige Belegstellen als möglich ausgesprochen hat. Der Personenkeil in Z. 17 mag ein Irrtum des Schreibers sein. Doch ist das zweite Element in diesem Namen nicht von חבא (so Ungnad, l. c., S. 129), sondern von בא.ה ‚untersuchen' abzuleiten; das Epitheton *tebîtum* wird dem Gotte Uraš als dem Wahrheitssucher

[1] Die Vernehmung der Vertragszeugen war wahrscheinlich mit Inkonvenienzen verbunden. Übrigens kam es vor, daß sogar nach dem Verhör der Zeugen der Partei ein Schwur auferlegt wird. Vgl. Nr. 713.

Digitized by Google

(durch Schwur) beigefügt, und wird nur in Prozeßakten verwendet, hier und *VS* VII, 149, 7. Damit entfallen auch KOHLERS Bemerkungen ibid., S. 256 (§ 20). — *u-ru-ma* (so!) Prät. I von √ורה ‚herbeiholen'. UNGNAD liest offenbar *u-ru-ku* (Inf. II √ארך) und übersetzt die ganze Zeile: ‚um die Urkunde (= Urteil) nicht in die Länge zu ziehen'. Abgesehen davon, daß für ‚Urteil' stets nur *dînum* gebraucht wird, ist die ganze Redensart in dieser Fassung zu blaß und farblos im Vergleich mit der sonstigen kräftigen Prägnanz des altbabylonischen Rechtsstils. Auch sachlich ist eine solche Begründung für die Auflegung eines Schwurs kaum wahrscheinlich, und sie würde vereinzelt dastehen, während ja der Schwur sonst ein normales Beweismittel in den Prozeßakten bildet. KOHLERS Hinweis (ibid., S. 256, Anm. 4) auf eine angeblich ähnliche Begründung im sumerischen Recht[1] stimmt nicht, weil in der betreffenden Urkunde (Nr. IX), in welcher eine geschiedene Frau von ihrem Manne das Scheidungsgeld verlangt, die betreffende Formel[2] von der Partei selbst im vorprozessualen Stadium gesprochen wird, wie PÉLAGAUD a. a. O. S. 91 richtig interpretiert. In unserer Urkunde dagegen handelt es sich um eine gesetzliche Begründung des Schwurs im Prozeßverfahren selbst.

Nr. 27, 5 (661). Lies: *li-ib-ba-am si-na-am i-na-za-ar* ‚die Sprößlinge und Dattelrispen wird er bewachen'. *libbam* = *lippam* = *lîpam*.[3]

Zu *lîpu* ‚Sprößling' (davon *liplipu* לולב) vgl. DELITZSCH: ***Ass.*** *Wörterbuch* 376ª.

Zu *sînam* vgl. *AR* II, Nr. *10*, 10: *zinâtum* (pl.) *inaṣar*, vgl. auch hebr. סנסנים.

Ibid. 7—10. Lies: [7]*ûm suluppum* (*KA.LUM*) [8]*i-na i-li-bu* (?)[4] [9]*šu-ku-na-am i-ša-ka-nu-šu* ‚zur Zeit, da die Datteln auf den Spröß-

---

[1] Vgl. PÉLAGAUD: ‚*Sá-tilla,* textes juridiques de la seconde dynastie d'Our' (*Babyloniaca* III, S. 81—132).

[2] Sie lautet: *SA*(*DI*) *BA.RA.A.DA.AB.BI.IN.* PÉLAGAUD übersetzt ‚pour que l'affaire ne soit pas jugée', wörtlicher wäre vielleicht ‚damit kein Urteil gesprochen werde'.

[3] Zum Wechsel von *ba* = *pa* vgl. oben S. 444, Anm. 2.

[4] Vielleicht aber: *i-li-*[*bi*]*-im.*

Digitized by Google

lingen Ertrag bringen'. — *ilîpu* dürfte eine Nebenform zu *lîpu* sein, vgl. *ellipu* ,Sproß, Pflanze' bei Muss-Arnold, *Dictionary,* S. 49[a].

šukunnû (Form wie *nudunnû*) ,Ertrag' paßt hier am besten. Vgl. auch *VS* vii, 35, 3: *šú-ku-nu-ne-e kirîm* ,Ertrag des Gartens'; ibid. 100, 11: *a-na šú-ku-un-ni-e ù ir-ri-šú-tim* ,zur Ertragfähigkeit und Bewirtschaftung'.

Nr. 32, 3 (591). *ugar mi-iṣ-rum* übersetzt Ungnad ,in der Flur Miṣrum', ebenso **Nr. 29,** 1 (588) u. ö. Es wäre dann also ein Nachbarbezirk von Dilbat, woher die beiden Verträge stammen, denn an einen Personennamen ist wohl kaum zu denken. Da aber *miṣrum* sonst ein gewöhnliches Wort für ,Grenze' ist, so gäbe ,Grenzflur' einen ganz guten Sinn:[1] das gekaufte Feld grenzt zum Teil an ein anderes Feld des Käufers. Diese nähere Bezeichnung der Lage würde besagen, daß dem Käufer als Grenznachbar das Kaufvorrecht zusteht. Bekanntlich spielt auch im talmudischen Recht das דינא דבר מצרא (also derselbe Rechtsterminus!), das Recht des Grenznachbars bei Grundstückverkauf eine große Rolle. Ähnlich wäre auch **Nr. 125,** 2 (657) *ugar li-mi-tum* ,umfriedetes Gefilde' zu übertragen, und nicht ,in der Flur Limîtum'.

Ibid. Z. 13—16. Folgende Lesung möchte ich mit Vorbehalt vorschlagen: *áš-šum eḳlum*[um] *zu-ba-ru*[2] *i-na biltim* (*TIK?*) *1 i-ni-tam i-ḫa-ra-aṣ* ,weil das Feld steinig ist, wird er von dem Pachtzins eine Rate abschneiden (abziehen)'. Dem Pächter wird wegen der besonderen Mühe bei der Bearbeitung des steinigen Bodens die erste Pachtzinsrate gutgeschrieben. — *zubaru* möchte ich mit talm. זבורית ,steiniges Feld' zusammenstellen. Allerdings ist das Wort sonst, was auffällig ist, im Babylonisch-Assyrischen nicht belegt. Die Klausel gibt aber einen in obiger Deutung sehr passenden Sinn.

Nr. 35 (663). Sowohl diese Urkunde wie auch **Nr. 41** (664) gehören nicht zur Kategorie ,Gartenpacht', sondern zu ,Deposit'. In beiden Fällen wird ein gewisses Maß von Datteln zur Verwahrung

[1] *ugar* wäre vielleicht besser als Determinativ zu fassen.

[2] Gegen die Lesung ist wohl kaum etwas einzuwenden.

Digitized by Google

übergeben (**35**, 8 *pa-aḳ-du*; **41**, 5 *ana N. N. iš-šá-ak-nu*), das dann zur Zeit der Ernte im selben Ausmaß rückerstattet werden soll.

Nr. 36, 13—15 (511). *bi-ḫa-at bîtim* 𒁹 *Marduk-na-ṣi-ir it-ta-na-ši*. Übersetze ‚Beschädigungen am Hause wird M. (der Mieter) tragen'.

Zu *piḫatum* ‚Schaden' vgl. *AR* II, Glossar s. v. פחת. Ebenso ist *CT* IV 37 [b], 13—14 (184): *ú-ul ub-ba-lam-ma bi-ḫa-az-zu i-ip-pa-al* zu übersetzen. ‚Bringt er (das Darlehen) nicht, so wird er für seinen Schaden aufkommen'. Das Wort *piḫatu* im Sinne ‚Schaden' kommt schon im *Kod. Ḫam.* § 256 (Kol. XXI, Rev. 97) vor: *šum-ma bi-ḫa-zu a-pa-lam lâ i-li-i* ‚wenn er für seinen Schaden nicht aufkommen kann'. Die richtige Bedeutung und Etymologie hat zuerst MÜLLER erkannt.[1]

Nr. 39, 17 (78). *nebaḫum* ‚Ersatz'. Diese Bedeutung hat UNGNAD selbst in der *Orient. Literaturzeitung* XII, Sp. 480 richtig erschlossen. Sie wird auch durch Parallelstellen bei GAUTIER bestätigt.

Nr. 43, 2 (109). *i-si-iḫ-ti* dürfte wohl von *nasâḫu* ‚entnehmen' herkommen, also ‚entnommener Betrag', ebenso Z. 8: *i-si-ḫu-ú-šu* ‚sie haben entnommen'. Vgl. *AR* I, Nr. 58, 8.

Nr. 61, 4 (556). Interessant ist der Terminus bei Personenmiete: *a-na e-ri-[bi] ù a-ṣi-e* ‚zum Ein- und Ausgehen', d. h. zu Dienstleistungen überhaupt. Der Ausdruck kommt auch ibid. Nr. 144, 3: *ana šipir erêbim û aṣî*.[2]

Nr. 87, 4 (560). Auch hier bei Personenmiete ist die Redensart beachtenswert: *a-di pa-da-ar e-ri-ši* ‚bis zur Lösung des Begehrens', d. h. ‚gegen jederzeitige Lösung des Vertrages' (UNGNAD).

Der II. Teil des Werkes, S. 221—270, enthält ‚Rechtserläuterungen' von J. KOHLER. In gedrängten, aber erschöpfenden Zügen bietet KOHLER in mehreren Abschnitten ein Gesamtbild des altbabylonischen Rechtes, wie es sich in den 775 Urkunden der Rechtspraxis abspiegelt. Im Abschnitt ‚Prozeß' werden die meisten Prozeßurkunden einzeln sachlich erläutert. Eine ins Detail gehende

[1] Vgl. D. H. MÜLLER, *Die Gesetze Ḫammurabis*, S. 66 und S. 170, Anm. 3.

[2] Der hebräische Ausdruck יצוא ובוא wird in diesem Sinne vielleicht I Sam. 29, 6 (‚Dienstleistungen') zu fassen sein.

Digitized by Google

juristische Analyse der Urkunden dürfte in manchen Punkten die Resultate Kohlers ergänzen, resp. berichtigen, im allgemeinen ist das Bild ein treffliches und klares — soweit mir als Laien zu urteilen das Recht zusteht. Nur auf einige wenige Punkte soll hier eingegangen werden.

Im Abschnitt über ,Erbverträge' hat Kohler übersehen, daß alle Erbverträge zugleich auch Adoptionsverträge sind. Es sind eigentlich Testamente für adoptierte Kinder. Ein Fremder konnte nur dann erbberechtigt sein, wenn er als Kind adoptiert wurde. Das folgt schon aus den §§ 170—171 des *Kod. Ḫam.*, ferner aus allen Adoptionsverträgen, betreffend freie Personen, welche zugleich Testamente enthalten. Vgl. *AR* I, Nr. 18, 30, 30[a], 43 u. a.

Dasselbe folgt auch aus den Urkunden bei Gautier, Nr. XXXVII und XLI. Dafür spricht auch *AR* I, Nr. 72[a] (715), wo der Beklagte sein Recht auf die Erbschaft durch die Adoptionstafel nachweist.

Nr. 501 und **513** enthalten nicht einen ,Ersatz für einen Einbau auf fremdem Boden' (S. 235, 242), sondern handeln über Architektenhonorar in Form von Wohnungseinräumung für einige Jahre. Vgl. *AR* I, S. 153—154.

Zur Gruppe über Beziehungen zwischen Handelsherrn und Agenten (S. 239 unten) gehört Nr. 214. Vgl. *Bulletin der Krakauer Akademie* 1907, S. 89.

Über Übertragung von Lehensgütern bei Gefangennahme des Lehensträgers handelt der Brief *CT* VI 27[b]. Vgl. meine Notiz in *WZKM* XX S. 119.

Trefflich und einleuchtend sind die Ausführungen Kohlers über die Wuchergeschäfte (,Upgeschäfte'), S. 238, ferner die Beleuchtung der Institution der Personenvermietung (S. 242).

Nachtrag.

Nachdem der Artikel über obiges Werk bereits abgeschlossen war, ist inzwischen in den letzten Wochen auch der IV. Band erschienen: *Hammurabi's Gesetz*, B. IV. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen (Fortsetzung). Leipzig, Ed. Pfeiffer 1910.

Digitized by Google

In diesem Bande sind in 307 Nummern (776—1083) diejenigen Urkunden übersetzt, welche in den letzten zwei Jahren publiziert, resp. zum Teil auch interpretiert wurden:

1. *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königl. Museen zu Berlin*, Heft VIII—IX, publiziert von A. UNGNAD (abgekürzt: *VS*).

2. M. J.-E. GAUTIER: *Archives d'une famille de Dilbat* (vgl. die Besprechung im vorigen Heft dieser *Zeitschrift*; abgekürzt: G.).

3. A. PÖBEL: *Babylonian Legal and Business Documents from the time of the first Dynasty of Babylon* (*Babyl. Expedition of the University of Pennsylvania*. Series A, Vol. VI, Part 2. — abgekürzt: *P*).

Nachdem das Werk als ganzes bereits oben kritisch gewürdigt wurde, genügt es hier im allgemeinen zu konstatieren, daß auch im IV. Bande die Übersetzung UNGNADS zuverlässig und trefflich ist, ebenso wie die Rechtserläuterungen KOHLERS den Inhalt, auch der schwierigeren Urkunden, zumeist richtig interpretieren. Daß in der Übersetzung hie und da größere Lücken vorkommen, ist bei der Schwierigkeit der betreffenden Urkunden begreiflich. Folgendes wäre im einzelnen zu bemerken, wobei nach den babylonischen Vorlagen die Reihenfolge *VS* VIII—IX, G., P., eingehalten und in der Klammer auf die laufende Nummer in der Übersetzung verwiesen wird.

a) *VS* VIII.

Nr. 26 3—4 (806). Der hier genannte *Ilum*[1]*-gâmil* (*ga-mil*), dessen Frau *Bêlizunu* heißt (Z. 4) ist höchst wahrscheinlich identisch mit dem VIII 102, 2 (1051) genannten *Ilum-BÁ* + *ŠÁ* (UNGNAD liest: *Anum-pîša*), Sohn des *Ilušu-bâni*, dessen Frau (lies: *DAM*, nicht *NIN* = *aḫâtum* wie UNGNAD liest) ebenfalls den Namen *Bêlizunu* trägt. Der Zeitabstand zwischen beiden Urkunden beträgt 17 Jahre, indem **Nr. 26** aus dem VII. Jahre *Sin-muballiṭs*, **Nr. 102** aus dem IV. Jahr Ḫammurabis herrührt; die Identifizierung der Personen ist daher zeitlich wohl im Bereiche der Möglichkeit.[2] Aus dieser Iden-

[1] UNGNAD liest: *Anum*.

[2] Dieselbe Person liegt wohl auch vor im Zeugennamen *Ilum-BA* + *ŠA*, *mâr Ilušu-bâni* bei MEISSNER, *Beiträge zum altbab. Privatrecht*, Nr. 48, Z. 22. Die Urkunde stammt aus dem IX. Jahr Ḫammurabis.

Digitized by Google

tität folgt aber ein weiteres wichtiges Resultat: *BÁ + ŠA = gamil* — eine sehr willkommene Bestätigung meiner in *AR* II, S. 35 ausgesprochenen Vermutung betreffs der Lesung dieses Ideogrammes. Es ergibt sich also: Als erstes Element eines Eigennamens ist *BÁ + ŠA = gimillum,* als zweites Element = *gamil* (perm. oder part.).

Sachlich ergibt sich für **Nr. 102**, daß es sich um eine Klage gegen die eigene Ehegattin handelt, wie *AR* III, S. 39 ausgeführt wird. Die dort konstruierte zweite Möglichkeit des Tatbestandes entfällt somit als gegenstandlos.

Nr. 27, 9—10 (B. III 38). Es ist zu lesen: *zi-ta-šu ga-mi-ir li-ku* (perm.) ‚seinen Anteil hat er komplett erhalten'. Dann folgt erst *lib-bašu ṭâb.* Diese aktive Bedeutung des Permansivs bei *likû* kommt noch an einigen Stellen vor, so *CT* VIII 6[a], 19 (lies: *li-ku*(?)-*ú*), Ranke Nr. 65, 7 *li-ku-ú*; *VS* VII 10, 17 *la-ki-at*; Gautier 21, obv. 8 *li-ku-ú.*

Nr. 58, 16—17 (936). Ungnad hat diese Schlußzeilen mißverstanden. Es ist zu lesen: *libittum*[1] *li-im*(!)-*ti li-ti-ir ša šá-ia-ma-ni-im-ma.* ‚Ist die Grundfläche kleiner oder größer,[2] so geht das aufs Konto des Käufers.' Vgl. auch oben S. 443 (zu *CT* VIII 13[b]). Ebenso Gautier Nr. 36, obv. 6—7 (937) *a-na Na-ḫi-li-im-ma* ‚so geht es aufs Konto des Nâḫilum'.

Nr. 87—88, 7—10 (B. III 208). Ungnad übersetzt: ‚Hat er das Einbringen (?) der Ernte erledigt (?) . . . wird er Getreide darmessen'. Der Lücke entsprechen in der Kopie *LAM.KI*[ti] *I.GUB.A.GÍM* (88, 8—9: *LAM*[ti]*.KI I.GUB.A.GÍM*) = semitisch *kîma maḫîrâti illakû* ‚nach dem laufenden Kurse'. Es ist also die gewöhnliche Klausel, wie sie sonst in den Urkunden über Fruchtwucher vorkommt. Interessant aber ist die Spielerei, die der Schreiber mit dem Ideogramm *KI.LAM = maḫîru* treibt, das er sicher semitisch gelesen hat, wie das Komplement [ti] beweist, das in *B* in die Mitte zwischen beide Elemente des Ideogramms geraten ist. Diese Spielerei *LAM.KI* =

---

[1] *LIBIT.* Das Wort gehört zum Stamm לבן I. Vgl. Delitzsch, *HWB*, Sp. 369[b].

[2] Scil. als in Z. 1 angegeben ist.

Digitized by Google

KI.LAM, ebenso wie z. B. *BAL.RI* neben *RI.BAL* = *ebirti nâri* beweist wiederum, daß die sumerischen Ideogramme in den Urkunden nur graphische Bedeutung hatten, wie Referent in anderem Zusammenhang nachzuweisen versucht hat.[1] Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung *VS* VIII 73, 6 die Schreibung *ŠU.BA.AN.TI*$^{ki\text{-}šu}$ = *iltekị-šu.*

Nr. 92 (B. III, Nr. 4). Die Lücken in der Übersetzung sind, wie folgt, auszufüllen: Z. 1: Die [*Taš*]*mêtum-ummî*; Z. 4: . . . der Hierodule, seiner Frau; Z. 9—10: 10 Sekel Silber haben Šamaš-nâṣir, ihr Vater und Erištum, ihre Mutter [erhalten]. So nach den Spuren und nach dem Schema. Vgl. *CT* VIII 7^{b}, 9—13; IV 39^{a}, 7.

Nr. 128 (857), 5—8: Die Z. 6^{b}—7 sind sicher anders zu fassen. Die Schwierigkeit, daß bei drei aufeinanderfolgenden Eigennamen die Kopula *û* beim zweiten und nicht beim dritten Namen gesetzt wird, wird behoben, wenn man *ŠÚ.NE.NE* Ⅰ *Še-li-bu-um mâr Ra-ka*(?)-*ki-im* als eingeschalteten Satz faßt. Dann kann diese Zeile nur bedeuten: ihr Bürge[2] ist Šêlibum, Sohn des Rakakum. Es liegt also ein Darlehen gegen Bürgschaft vor.

b) *VS* IX.

Nr. 7—8 (1073). In der Erklärung dieser Urkunde, so betreffs der Übersetzung im einzelnen wie auch der Auffassung im ganzen, weicht Referent von der Interpretation der Herausgeber ab. Nachdem aber eine Begründung dieser abweichenden Auffassung hier zuweit führen würde, sei in kurzem auf das demnächst erscheinende III. Heft ‚Altbabylonische Rechtsurkunden‘ verwiesen, wo die Urkunde ausführlich behandelt ist.[3]

Nr. 22 (818). Z. 3 ist vielleicht zu lesen: *5 ŠE.KUR GIŠ.BA. RÌ*(*ER*)$^{karpat\ (DUK)}$ *me-še-ḳum* ‚5 KUR Getreide, geeichtes Maß‘. Das Determinativ ‚Topf‘ vor *mešeḳum*, wenn richtig gelesen, würde die in den ‚Altbabylonischen Rechtsurkunden‘ I, S. 124 über *mešeḳum*

---

[1] Vgl. Schorr: ‚Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Ḫammurabi-Periode‘ (Hilprecht-*Festschrift*, S. 20 ff.).

[2] Ungnad läßt das Wort unübersetzt.

[3] Vgl. den *Anzeiger der Wiener Akademie*, 1910, Nr. VIII, S. 51.

Digitized by Google

ausgesprochene Vermutung stützen.[1] Die phonetische Schreibung *GIŠ. BA.RÌ*, die nicht vereinzelt ist, legt die Vermutung nahe, daß das Wort als prinzipielles Lehnwort ins Semitische Babylonisch übergegangen ist.

Nr. 29, 2 (914). Lies: *ṣipâzu ma-aš-lum* ‚sein Zins (macht aus) die Hälfte'.

Nr. 40. Diese philologisch und sachlich schwierige Urkunde, bei der Referent sich vergeblich abgemüht hat, hat Ungnad sicherlich richtig übersetzt und auch Kohler einleuchtend erklärt.

Wovon ist aber das dunkle *na-ab(p)-zu-ú-ma*, das Ungnad ‚rückständig sein' wiedergibt, abzuleiten?

Nr. 83—84. Z. 7: *i-na kâr in-na-ma-ru* heißt ‚Wenn sie an der Mauer gesehen werden', d. h. wann immer die Schuldner am Kaufmarkt erscheinen, ist der Schuldschein zahlbar (gegen Kohler S. 92 unten).

Nr. 134 (916). Die Urkunde gehört nicht unter ‚Fruchtwucher'. Es ist eine Ankündigung des Tempels über einen in Verlust geratenen Geldbetrag. Vgl. des Referenten *Altbabylonische Rechtsurkunden* III, Nr. 33 (S. 42).

Nr. 173 (808). Die Interpretation Kohlers (S. 92) ist vollkommen richtig. Unabhängig von ihm ist auch Referent in der erwähnten Arbeit (S. 51) ungefähr zu derselben Auffassung betreffs der doppelten Anwendung von *ḳâtam nasâḫu* gelangt.

Nr. 182—183 (920). Die Z. 7—10, die Ungnad unübersetzt läßt, enthalten eine Klausel gegen Schuldüberweisung. Vgl. das Nähere in *AR* III, S. 52[2].

Nr. 184, 9 (838). *ina a-ḫi-e.* Ungnad übersetzt ‚daneben (?)'. Ich möchte vorschlagen ‚ein anderes Mal'. Vgl. **Nr. 109,** 2—3: $^5/_6$ *mânê ina iš-ti-iš-šu* $^1/_2$ *mânê a-ḫi-a-tum* ‚$^5/_6$ Mine das erstemal, $^1/_2$ Mine ein anderes Mal'.

---

[1] Vgl. auch *VS* IX 147, 8—9: *i-na GIŠ.BAR* *ilŠamaš i-na iṣme-še-kum*, wo das Determinativ *iṣu* auf ein Gerät hinweist.

[2] Vgl. schon den *Anzeiger der Wiener Akademie*, 1910, S. 52.

Digitized by Google

Nr. 192—193 (B. III, Nr. 11). Die kurze, aber schwierige Urkunde, die Ungnad lückenweise übersetzt hat, doch über Meissner nicht hinausgekommen ist, verdient hier in Umschrift und Übersetzung nochmals vorgelegt zu werden:

1 𒁹 *Na-vi-ir-tum* 2 𒁹 *Aḫ*[1]*-nu-ta* 3 *a-na mu-ti-im* 4 *i-di-iš*	1 Die Navirtum hat Aḫam-nuta (Subj.) einem Ehemanne gegeben.
5 *šá la-pu-ut*[2]*-tu-ú* 6 *ma-ma-an* 7 *la i-la-pa-tu-uš* 8 *1 šiḳil kaspam* 9 *te-ir-ḫa-za*	5 Damit ehrenrührig keiner sie anrühre, ist ein Sekel Silber ihr Kaufpreis.
10 *du-bu-ub-ta-šá* 11 *ḫi-ṭi-sa*	10 Anklage gegen sie ist (nur) ihr Vergehen.
12 *la-pu-ut*[2]*-tu-u* 13 *ma-ma-an* 14 *la i-la-pa-tu-uš.*	12 Ehrenrührig darf keiner sie anrühren. — Es folgen die Zeugen.

Inhalt: Die Sklavin Navirtum wird freigelassen, indem sie an einen freien Mann verheiratet wird. Niemand darf sie in ihrer Legitimität und eo ipso in ihrer Freiheit antasten, welche durch Zahlung des Kaufpreises rechtlich anerkannt ist. Nur durch ein eheliches Vergehen kann sie ihrer Freiheit verlustig werden. — Die Urkunde ist in ihrem wesentlichen Inhalt nach dem Schema anderer analoger Freilassungen von Sklavinnen formuliert, nur in der Ausdrucksweise ist sie verschieden. Vgl. *AR* I, Nr. 2, 77, Gautier 14 (784). Der Klausel *laputtû mamman la ilapatuš*[3] entspricht in den anderen Urkunden dieser Kategorie: *eli X mamman mimma ul išu.* — Der Ausdruck *ḫiṭîtu* im Sinne eines ehelichen Vergehens findet sich auch im *Kod. Ḫam.* § 142 (Z. 67). Die Prägnanz der Formulierung in Z. 10 mutet einen wie ein Satz aus dem klassischen römischen Recht an.

Nr. 196—197 (1062). Nach Kohler (S. 99) liegt hier Amortisation einer Schuld vor. Die entscheidende Erklärung dürfte der Terminus

---

[1] 193: *A-ḫa-am.*

[2] Nur in 193.

[3] *laputtû* ist im Sinne eines arabischen inneren Akkusativs adverbiell aufzufassen.

Digitized by Google

zi(si)-iḫ-tum (Z. 1) bieten. Nach des Referenten Meinung enthält die Urkunde eine Quittung über geleistete Warenlieferung. Vgl. *AR* III, Nr. 46 und dazu die Ausführungen Müllers ibid., S. 54.

c) Gautier.

Nr. 6 (977). Die Z. 5—8 lauten: 𒁹 *Mulu-Nani mâr Nu-úr-ili-šú a-na eḳlim^im^ ša-da-di-im* 𒁹 *I-din-la-ga-ma-al iḳ (k, g?)-ri-e.* Ungnad übersetzt: ,den M., Sohn des N. hat J. das Feld „ziehen" lassen'. Das ist ungenau. Gautier übersetzt: *ik-ri-e* ,a engagé', ohne sich über die Etymologie zu äußern. Man kann nicht umhin, das Wort von √קרא ,berufen', ,anstellen' abzuleiten, wozu dann auch das bekannte *šumma iluša iḳteruši* (vgl. *AR* II s. v. כרה) zu stellen wäre. — Der Inhalt im ganzen ist schwierig, nach Kohler (S. 94) handelt es sich um Rücktrittseinlösung, wobei die Rückkaufsumme in Form eines Darlehens kreditiert wird.

Die vom sonst streng beobachteten Schema analoger Verträge (*eḳil abišu ipṭur*)[1] auffallende abweichende Formulierung scheint mir eine solche Deutung nicht zu befürworten.

Wie die Klausel: *eḳlum ana pî kunnukkišu lîtir lîmṭi* beweist, war der eigentliche Kaufvertrag auf einer anderen Urkunde enthalten, was auch aus den ersten Zeilen hervorgeht.

Hier tritt nun einer der Verkäufer als *irrišum* beim Käufer ein, um das Feld instand zu setzen. Die drei Sekel sind vielleicht der Lohn für die Instandsetzung des Feldes, denn *ŠÚ.BA.AN.TI* muß nicht notwendig im Sinne eines Darlehens gefaßt werden. Auffallend bleibt immerhin, daß nur Mulu-Nâni den Schwur leistet. Vielleicht bezieht sich der Schwur auf die Erfüllung der übernommenen Verpflichtung, für die der Lohn im vorhinein bezahlt wurde.

Nr. 13 (1058). Zur Übersetzung Ungnads vgl. auch die vom Referenten in dieser *Zeitschrift* (Jahrg. 1910, S. 329) gebotene. Z. 8 ist *iṣ-ra-at* zu lesen und mit ,Grundriß, Plan' zu übersetzen. Z. 9

---

[1] Vgl. Nr. 978—980, ferner in Band III, Nr. 440—441.

Digitized by Google

ir-du-ú-ma kann nicht bedeuten ‚zogen sie hin (?)‘, weil die betreffende Form von √ורד *urdû* lauten müßte, sondern ‚sie brachten herbei, √רדא₂. Vgl. *AR* II, S. 55 und 67. Dagegen dürfte Ungnad mit der Lesung *te-ri-it* √ותר (abs. *têrtu*)[1] ‚Überschuß‘ (Z. 12) recht haben.

Nr. 28, obv. 1—2. Lies: [1]*[na]-áš-pa-kuše'im šá bît [Ḫu]-za-[lum]* [2]*UŠ.GID.DU ri-bi-tum* ‚einen Getreidespeicher gehörig zum Hause des Ḫuzâlum, seine Langseite grenzt an den Hauptplatz‘.

Nr. 32 (847). Die Urkunde wäre richtiger als ‚Schuldübernahme‘ zu bezeichnen, denn der Schuldner führt das Geld nicht an seinen unmittelbaren Gläubiger ab, sondern an den Palast, von dem wohl letzterer durch Vermittlung des Avîl-ilim als *mušaddin êkallim* es entliehen hat.

Nr. 33 (1044). Die Zeilen 1—7 sind selbständig zu fassen: Nâḫilum, Tutu-nâṣir usw. sind die Kinder des Mannum-šuklul. Es liegt Adoption von freien Personen vor, denen der Adoptivvater zugleich sein Vermögen testiert.

Die ganze Urkunde ist vom Referenten ausführlich *WZKM* 1910, S. 332 erörtert.

Zur selben Kategorie gehört auch Nr. 41 (780), die Ungnad unter ‚Ankindung‘ subsumiert hat.

Nr. 45 (899). Rev. 2—5 ist zu übersetzen: ‚An Stelle des Ubar-Šamaš, des Wahrsagers, wird N. N. sein Haupt halten (d. h. bürgen).‘ Vgl. *WZKM* 1910, S. 334.

Nr. 51 Rev. 2—3 (864). Nach *ilNin-ib* scheint nichts zu fehlen. Der Ninib-Tempel bürgt somit für den Schuldner.

d) Pöbel.

Nr. 5 (1046). Z. 2 ist *DAM.A.NI* ‚seine Frau‘ zu lesen. Z. 11 wird wohl zu lesen sein: *INIM IN.BA.GAR.RI.EŠ* = *irgumû*. Die Urkunde ist dann als Prozeß wegen Adoption anzusehen.

Nr. 9 (975). Z. 2 ist eher *ugar ṣi-ir ma-tim* zu lesen ‚Flur der Landsteppe‘.

---

[1] Vgl. *Orient. Literaturzeitung*, 1910, Sp. 161.

Digitized by Google

Nr. 30 (1068). Rev. 21—24: *a-na pi-ḫu ša-nu-ú-tim ni-di-ib-bu-ba še-ír-tam lu-u i-im-mi-du-ni-a-ti* ‚wegen des Tausches(?) werden wir ein zweitesmal prozessieren, möge man uns eine Strafe auferlegen‘. Die Parteien erklären in einer Prozeßsache, das Urteil anfechten zu wollen. Kohler (S. 98) kommt dieser Auffassung mit seiner zweiten Vermutung nahe. Vgl. jetzt *AR* iii, Nr. 52.

Nr. 124 (1037). Z. 2 *ugarum me-e ri-ga-at* (so!) ‚die Flur ist wasserleer‘ √ריק. Ungnad übersetzt ‚die Flur von Mêrigat‘.

Vgl. *VS* viii 53, 11: $1^1/_2$ *SAR bîtum me-e ri-ga-at*

Anhang.

Zu Ranke 103.[1]

Bei einer neuerlichen von D. H. Müller und Rhodokanakis angeregten Prüfung dieser schwierigen Urkunde ergaben sich mir einige neue wesentliche Momente, welche es ermöglichen, auch den ganzen Inhalt in ein helleres Licht zu rücken. Auszugehen ist dabei vom Schlußabschnitte Z. 40—43 inkl. Diese Zeilen gehören nicht mehr zur Aussage des Iluni — wie ich *AR* ii, S. 56 angenommen habe — sondern sie enthalten das Schlußresumé des Richters[2] (oder der Richter?). Z. 43 *atappulu ša Iluni* ist demgemäß in enger Verbindung mit den vorangehenden Zeilen zu übersetzen: ‚die Verantwortung (für die Schuldquittung des Varad-Sin) lastet auf Iluni‘, ebenso wie *R* 97, 19 *atappul ummâni* von mir l. c. übersetzt wurde.[3]

Es ergibt sich dann folgender Sachverhalt nach den Z. 20—43: Iluni und Gimillum, letzterer gewiß im Auftrage seines Herrn,[4] haben

[1] Vgl. Schorr, *Altbabyl. Rechtsurkunden* ii, Nr. 39 (S. 54) = *AR* ii.

[2] In der Kopie ist der Name des Richters nur durch *pân* angedeutet. Dem Schreiber scheint der Name entgangen zu sein und er ließ die Lücke offen, die dann nicht mehr ausgefüllt wurde. Die Lücke kann zwei oder drei Zeilen enthalten haben, so daß man an ein Richterkollegium denken kann.

[3] Vgl. *AR* ii, S. 50.

[4] Prof. Müller ist geneigt, Gimillum als Sklaven des Marduk-mušallim anzusehen, der als Bevollmächtigter seines Herrn handelt, wobei er an das Verhältnis Elîezers zu Abraham erinnert. Ich stimme dieser Auffassung vollkommen bei, weil sie auch durch die Etymologie gestützt ist. *zu-ḫa-rum* (Z. 2, 28) ist nämlich (gegen

eigenmächtig aus dem *muskênu*-Magazin ihres Schuldners Varad-Sin Getreide, sicherlich in der Höhe des ihnen zukommenden Ausmaßes von 60 Kur, entnommen. In dem von Varad-Sin angestrengten Prozeß sucht Iluni die Schuld auf Gimillum abzuwälzen, wird jedoch überführt (Z. 33 lies: *u-ki-in-šu*), sich an der Exekution zur Hälfte, mit 30 Kur, beteiligt zu haben.

Ein Urteil scheint nicht erflossen zu sein, nachdem Iluni sich freiwillig (*ina mitgurtim*, Z. 34) verpflichtet, außer der 30 Kur noch 16 (?) Kur wegen eigenmächtiger Exekution (*Kod. Ḫam.* § 113) an Varad-Sin abzuliefern.

Nun aber erklärt er: Die 30 Kur werde ich direkt an unseren gemeinsamen Gläubiger (*ana ḳabî*, Z. 4) Marduk-mušallim abführen (*amtadad* Z. 39 ist als Präsens zu fassen). Das Gericht nimmt diese Erklärung, mit der ja auch Varad-Sin einverstanden sein konnte, zur Kenntnis und dekretiert konsequenterweise: Die Schuldquittung des Varad-Sin über 60 Kur, die sich im Portefeuille des Marduk-mušallim findet, ist ungiltig. Insoferne noch die Schuld nicht eingelöst ist, nämlich für 30 Kur — da ja Gimillum 30 bereits eigenmächtig behoben hat — ist nur Iluni verantwortlich.

Diese Interpretation dürfte den Schwierigkeiten im großen und ganzen beikommen.

Noch eine Eventualität wäre vielleicht zu erwägen. Da Z. 23 nicht gesagt wird, wer eigentlich ,gemessen' hat, könnte man vermuten, daß fremde, aufgestellte Leute ins Magazin eingedrungen

---

AR II, S. 58) von צער ,jung, gering sein' abzuleiten. Die Bedeutungsentwicklung ,jung — gering — Sklave' hat — worauf mich Prof. MÜLLER mit Recht aufmerksam macht — ihre Paralellen im hebr. נער, arab. غُلَامٌ, griech. παῖς usw. Übrigens kommt hebr. צעיר einmal in der direkten Bedeutung ,Sklave' vor. Vgl. Jeremias 14, 3:

ואדיריהם שלחו צעיריהם למים.

Die Deutung Prof. MÜLLERS ist deshalb nicht irrelevant, weil wir dann in unserer Urkunde den einzigen dokumentarischen Beleg hätten für die Rechtsfähigkeit eines Sklaven in altbabylonischer Zeit, die übrigens im *Kod. Hamm.* § 7 ihm implicite zuerkannt wird. Auch in den Briefen aus altbabylonischer Zeit kommt *suḫarum* einigemal wohl im Sinne ,Sklave' vor. Vgl. GAUTIER, *Archives de Dilbat*, Nr. 67, Z. 5 und die dort angeführten Stellen.

Digitized by Google

sind. Eine Untersuchung ergab, daß Iluni der Auftraggeber dieser Exekution war, bei der nach Z. 37 wohl nur 30 Kur entnommen wurden. Daraus würde sich erklären, warum Varad-Sin gegen Gimillum, resp. dessen Herrn nicht auftritt, weil er eben an der Exekution nicht beteiligt war. Dann bleibt aber unaufgeklärt, warum das Urteil die ganze Schuldquittung auf Iluni überwälzt, nachdem er doch nur 30 Kur entnommen hat. Eine Strafe hätte ja keinen Sinn, nachdem Varad-Sin dadurch keinen Schaden erleidet, wenn Iluni die 30 Kur direkt an seinen Gläubiger abführt.

Darum dürfte die erstere Interpretation vorzuziehen sein.

Digitized by Google

Anzeigen.

Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. — Troisième Partie. Asie Mineure par Max van Berchem et Halil Edhem. Premier Fascicule. (*Mémoires publiées par les membres de la Mission Archéologique française au Caire,* Tome xxix.)

Von allen muhammedanischen Ländern ist das Europa doch so naheliegende Kleinasien wohl dasjenige, dessen Geschichte uns am wenigsten bekannt ist. Während wir für Ägypten und Syrien, Persien und Indien über eine große Zahl arabischer und persischer Geschichtswerke verfügen, besitzen wir für Kleinasien einzig und allein die von mir in einem persischen Auszuge und in türkischer Übersetzung publizierte Chronik von Ibn Bībī,[1] die aber nur für das 7. (13.) Jahrhundert wichtig ist. Sonst sind wir auf die gelegentlichen Notizen bei verschiedenen Autoren und auf die übersichtlichen Darstellungen später lebender Universalhistoriker angewiesen. Unsere Kenntnis der historischen Zustände ist daher sehr lückenhaft; nicht einmal die Namen und Regierungsjahre vieler Fürsten, die gleichzeitig mit oder nach den Seldjuken geherrscht haben, sind genügend sicher bekannt. Die Hilfe der Numismatik und Epigraphik ist also geradezu unentbehrlich; jener verdanken wir in dieser Beziehung

[1] Herr Halil Edhem teilte mir vor einigen Jahren mit, daß die ursprüngliche Chronik von Ibn Bībī in einer Hs. der Bibliothek Aya Sophia (Kodex Nr. 2985) enthalten sei mit dem Titel: الاوامر العلائيه (sic) فى الامور العلائيه (sic), vgl. *ZDMG*, B. 54, S. 505, Nr. 993.

Digitized by Google

bereits wichtige Aufschlüsse, doch das so viel mehr versprechende epigraphische Material harrte noch auf einen wissenschaftlichen Sammler und Bearbeiter. Zwar ist dankbar anzuerkennen, daß die französischen Gelehrten C. Huart und Grenard für einige Gegenden Kleinasiens diese Arbeit unternommen und viele Inschriften bekannt gemacht haben und daß auch sonst das eine und das andere veröffentlicht worden ist, allein von einer systematischen Durchforschung der ganzen Halbinsel war bis jetzt nicht die Rede. Auch fehlten, was kaum weniger wichtig ist, genaue Abklatsche und Photographien. So viel stand aber nach demjenigen, was Huart und Grenard bekannt gemacht hatten, fest, daß in Kleinasien eine reiche Ernte an Inschriften einzuheimsen sei und daß der Wunsch, irgendein Berufener möchte sich diese Sache angelegen sein lassen, immer lebhafter wurde.

Dieser Wunsch ist jetzt anfänglich in Erfüllung gegangen: van Berchem hatte bereits seit längerer Zeit das Vorhaben, einen Band seiner *Matériaux* den kleinasiatischen Inschriften zu widmen, und fand in dem hochverdienten Generaldirektor der osmanischen Museen, Herrn Halil Edhem, den berufenen Mitarbeiter, der ihm eine große Zahl Zeichnungen, Abschriften und Photographien zur Verfügung stellte. Als Folge des glücklichen Zusammenwirkens dieser beiden Gelehrten liegt jetzt die erste Lieferung des dritten Bandes der *Matériaux* gedruckt vor, worin die Inschriften von Siwas und Diwrigi gesammelt und erklärt sind. Obgleich es hier zwei Fundorte betrifft, die schon früher untersucht waren, werden uns dennoch viele bis jetzt unedierte Inschriften vorgelegt. Besondere Beachtung verdient die Mitteilung, S. 91, daß an verschiedenen Orten Kleinasiens noch die auf Pergament geschriebenen Stiftungsurkunden von Moskeen, Madrasen usw. entweder im Original oder in zuverlässigen alten Abschriften vorhanden sind. Im *Appendice* iii ist der Text einer solchen Urkunde, die wegen der größeren Ausführlichkeit noch wertvoller ist als die kürzer gefaßten Inschriften, abgedruckt.

Doch nicht allein der Reichtum des hier gebotenen Materials, und die 46 recht gelungenen Tafeln, welche die Ausführungen be-

Digitized by Google

gleiten, verdienen hervorgehoben zu werden. Wer die *Matériaux* durch den ersten Band kennt, weiß, daß VAN BERCHEM darin viel mehr gibt als der bescheidene Titel vermuten läßt. Viele Fragen aus dem Gebiete der Chronologie, der Kunstgeschichte, der Kulturgeschichte im allgemeinen werden darin erörtert, meistens glücklich gelöst und jedenfalls der Lösung näher gebracht. So werden hier, S. 41 ff., die dunklen historischen Verhältnisse der *banū Artena* (VAN BERCHEM schreibt dafür *Eretna*) beleuchtet, das verwickelte Problem der häufig auf den Monumenten vorkommenden Embleme, Jagdvögel usw. besprochen, S. 75 ff., die Genealogie und Chronologie der *banū Mengudjek* endgültig festgestellt, S. 90. Mehr zu nennen wäre nicht schwer, doch der Umstand, daß der Verfasser oft auf die dem Leser noch unbekannten Inschriften aus anderen Gegenden Kleinasiens Bezug nimmt, mahnt zur Vorsicht.

Daß die Lesungen und Deutungen eines so bewährten Epigraphikers als VAN BERCHEM nur selten dem aufmerksamen Leser Gelegenheit zu einer kleinen Bemerkung bieten, braucht eigentlich nicht gesagt zu werden. Nur an ein paar Stellen hege ich Bedenken, ob er das Richtige getroffen, und ich werde meine Gründe dafür hier bloßlegen.

S. 23 teilt VAN BERCHEM unter Nr. 14 eine durch HUART publizierte, jetzt nicht mehr vorhandene Inschrift mit, welche anfängt mit den Worten: الهم ايد وانصر عبدك وخليفتك السلطان الاعظم الخاقان المعظم مولى ملوك العرب والعجم الخ. Die Übersetzung bietet keine Schwierigkeit, wohl aber die Deutung. VAN BERCHEM meint nach dem Vorgange HUARTS, daß die hier gemeinte Person der seldjukische Sultan Kaikhusrau III ist, obgleich er sich nicht verhehlt, daß der Titel خليفتك mindestens befremdend wäre. ‚Nous le reproduisons', sagt er in der Note, ‚sous toutes réserves, le titre de calife appliqué au sultan nous inspirant quelques doutes.' Dieser Vorbehalt ist nur allzugut begründet: niemals hat ein seldjukischer Sultan den Titel eines Kalifen geführt, am allerwenigsten Kaikhusrau III, der selbst ein Vasall der den Kalifen feindlichen Mongolen war. Vergleicht man z. B. die Inschriften, durch VAN BERCHEM mitgeteilt in

Digitized by Google

Matériaux I, S. 606 unter Nr. 418 oder *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, S. 34, Nr. 36, dann sieht man, daß nur irgendein osmanischer Sultan hier gemeint sein kann. Die Inschrift ist also erst in neuerer Zeit angebracht.[1]

S. 40, Nr. 26. Die durch van Berchem vorgeschlagene Lesung كُلْبَرْكِ حَمَر (sic) ist unbefriedigend. Vergleicht man die Photographie auf Taf. 42, so sieht man, daß allein die Buchstaben كا . . . ا . جمر deutlich lesbar sind. Der letzte Buchstabe kann auch ein ن sein und daß ein ـجـ, nicht ein ـحـ dasteht (der Punkt unter ـحـ ist deutlich auf der Photographie zu erkennen), steht fest. Nach كا glaube ich die Spuren eines ـسـ zu entdecken und schlage deshalb vor گلستان جمن (چمن) zu lesen, was durch den Parallelismus mit den folgenden Ausdrücken gesichert scheint.

S. 50, Note 2. Ein anderes Exemplar der hier gemeinten Schrift mit abweichendem Titel befindet sich in der Nationalbibliothek zu Paris. Vgl. Blochets *Katalog* I, 370, Nr. 638.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß es den Verfassern vergönnt sein möge, bald die weiteren Lieferungen folgen zu lassen.

Utrecht. M. Th. Houtsma.

H. Parker — *Ancient Ceylon.* An account of the Aborigines and of part of the early civilisation by — late of the irrigation department, Ceylon. London 1909.

Das neueste, sehr umfangreiche und luxuriös ausgestattete Werk über Ceylon ist das Resultat dreißigjähriger Studien, die der Verfasser in fast allen Teilen dieser merkwürdigen und in vieler Be-

[1] Es scheint fraglich, ob nicht auf der vorhergehenden Seite 22, Nr 13 die Worte مولى موالى العرب والعجم . . . رسوم الكرم, wofür ich mit der Note, wie in Nr. 14 مولى ملوك lesen möchte, bei der Restauration des betreffenden Gebäudes, wozu man nach van Berchem die Bausteine des alten Baues verwendete, aus einer anderen Inschrift an unpassender Stelle eingefügt sind. Hier sind sie sinnstörend und überhaupt bei einem Wesir unmöglich.

Digitized by Google

ziehung interessanten Insel augestellt hat. Das hauptsächliche Feld seiner Tätigkeit war die Reparatur der zahlreichen künstlichen Bewässerungsanlagen, die zur Zeit der singhalesischen Könige mit Hilfe von Zwangsarbeit erbaut wurden, um die Reiskultur auch während der oft lange andauernden Trockenperioden zu ermöglichen, die aber jetzt zum großen Teil zerfallen sind und nur noch in denjenigen Gegenden in Stand gehalten werden, wo der Import des Reises von auswärts her mit Schwierigkeiten verbunden ist. Parker behandelt diese Bewässerungsanlagen im 10. Kapitel seines Buches (S. 347—412) in ziemlich ausführlicher Weise, indem er mit dem ältesten Reservoir beginnt, welches im 4. Jahrhundert v. Chr. in Anurādhapura gebaut wurde und die wichtigsten unter den später angelegten der Reihe nach aufzählt. Neben dieser seiner Haupttätigkeit hat er aber auch Interesse für viele andere Dinge, die in seinem Buche zur Sprache kommen. So behandelt das erste Kapitel die Ureinwohner von Ceylon, wobei Parker im wesentlichen zu denselben Resultaten gelangt wie Virchow in seiner Schrift über die Vaeddas (Berlin 1881). Noch ausführlicher ist der Abschnitt über die modernen Vaeddas (Kapitel III), der zum großen Teil auf eigenen Beobachtungen beruht, da Parker oft Gelegenheit hatte, die von den Vaeddas bewohnte Gegend zu besuchen. Am Schluß dieses Abschnittes gibt er uns ein Vokabular, umfassend etwa 200 Wörter in der Sprache der Singhalesen, der Vaeddas und der sog. Kaelebâsa. Leider erfahren wir nicht, ob er die Wörter der Vaeddasprache und der Kaelebâsa aus dem Volksmunde oder aus gedruckten Quellen geschöpft hat. In vielen Fällen weichen die drei Sprachen total voneinander ab, in einigen stimmt die Vaeddasprache und in einigen die Kaelebâsa zum Singhalesischen, während Kaelebâsa und Vaeddasprache nur äußerst selten zusammenfallen. Leider gestattet mir der begrenzte Raum dieser Zeitschrift nicht, auf Details einzugehen.

Zwei der interessantesten Abschnitte sind Kapitel 8, welches sich mit den längst untergegangenen Stätten der alten Kultur auf Ceylon beschäftigt, und Kapitel 11, welches die Inschriften der vorchristlichen Zeit und der ersten christlichen Jahrhunderte behandelt.

Digitized by Google

Im 8. Kapitel wird natürlich auch die schon öfters ventilierte Frage nach der Einwanderung der arischen Kolonisatoren in Ceylon wieder vorgenommen (S. 235—242). PARKER legt den Bericht des Dîpavamsa (OLDENBERGS Ausg. p. 162) zugrunde und schließt aus der Fassung desselben, daß ein Landungsplatz der arischen Einwanderer nördlich, östlich oder westlich von Anurädhapura ausgeschlossen sei und daher nur im Süden gedacht werden könne. Es ist allerdings nicht sicher, daß der Ausdruck *dakkhiṇato* (Dîp. 9. 34) bedeuten soll ‚im Süden von Anurädhapura', denn die Gründung dieser Stadt wird ja erst im folgenden Verse erzählt; man kann geradeso gut mit OLDENBERG übersetzen ‚auf der südlichen Seite des Flusses'. Ich glaube aber doch, im Gegensatz zu meiner früher geäußerten Ansicht (*Ancient Inscriptions in Ceylon*, p. 21—23), daß PARKER Recht hat, den Landungsplatz der arischen Einwanderer in den Südosten der Insel zu verlegen, wie schon BURNOUF (*Recherches sur la géographie ancienne de Ceylon*, p. 32 ff.) getan hatte, weil in der singhalesischen Chronik Râjâwaliya (*Upham Sacred and historical books of Ceylon* II. 168 und III. 363) steht, daß sie auf der Reise nach Rohana den Samantakûṭa pabbata (Adam's peak) gesehen haben und wegen der Übereinstimmungen zwischen der Sprache der ältesten ceylonesischen Inschriften und dem Pâli des nordöstlichen Indiens (FRANKE, *Pâli und Sanskrit*, p. 130). Bei dieser Hypothese muß man natürlich annehmen, daß sie direkt von Nordindien nach Ceylon gefahren sind, ohne Südindien zu berühren, und also eine viel größere Unternehmungslust besessen haben, als man ihnen in so früher Zeit hätte zutrauen sollen. Ihr Landungsplatz wäre demnach Gonagâmakatittha gewesen, an der Mündung des Mahâkandaraflusses gelegen, und diesen Mahâkandarafluß identifiziert PARKER (abweichend von BURNOUF) nicht mit der Mahâwaeligangâ, sondern mit dem Kirindefluß, der zwischen Hambantoṭa und Batticaloa ins Meer fließt. (*Ancient Inscriptions of Ceylon*, Nr. 57.)

Von besonderer Wichtigkeit für uns ist das 11. Kapitel, welches sich mit den Inschriften beschäftigt. PARKER war schon mit dem ersten von der englischen Regierung angestellten Archäologen, dem

Digitized by Google

leider im Jahre 1877 verstorbenen Dr. Paul Goldschmidt, befreundet und hat auch den jetzigen Referenten, Goldschmidts Nachfolger, auf mancher Expedition begleitet, so daß er sich eine genaue Kenntnis der indischen und speziell der ceylonesischen Epigraphik aneignen konnte. Die Inschriften, die er in seinem Buche bringt, sind zum größten Teil unbekannt, aber nicht alle von hervorragendem Interesse. So enthalten z. B. alle die Höhleninschriften von Nâval Nîrâvi und Tevândân Puliyankulam (Nr. 5—31) weiter nichts als den Namen des Stifters der Höhle, welcher sie der Priesterschaft zum Gebrauche übergab, oder den ihres Inhabers. Die beiden Inschriften von Tonigala (Nr. 53 und 54) sind von mir in meinen *Ancient Inscriptions of Ceylon* als No. 1 und 2 veröffentlicht worden, und zwar glaubte ich, aus den auf S. 25 dargelegten Gründen den dort erwähnten König Gâmini Abhaya mit Vaṭṭagâmini (88—76 vor Chr.) identifizieren zu müssen. Diese meine Ansicht ist bestätigt worden von Mr. Boyer in seinem interessanten Artikel: ‚Sur quelques inscriptions de l'Inde' im *Journal asiatique* von November-Dezember 1898. Boyer meint, daß die Gegend von Tonigala diejenige sei, wohin Vaṭṭagâmini sich geflüchtet hat, als er nach fünfmonatlicher Regierung von den Tamils seines Reiches beraubt worden war (*Mahâvaṃsa*, p. 204, ed. Turnor). Er legt dabei noch besonderes Gewicht auf den Beinamen pitirâjâ, den der König bekam, als er die Gemahlin seines ermordeten älteren Bruders Khallâṭanâga geheiratet und dessen Sohn adoptiert hatte (*Mahâvaṃsa*, p. 202), und glaubt, diesen Beinamen in der letzten Zeile der Inschrift wiederzufinden. Der in der ersten Zeile als Stifter des Teiches erwähnte Parumaka Tissa wäre derselbe, der den flüchtigen König vom Hungertode errettete (*Mahâvaṃsa*, p. 203). Ohne auf die letzte Identifikation großes Gewicht zu legen, was bei der Häufigkeit des Namens Tissa nicht möglich ist, glaube ich doch, daß wir die Inschrift von Tonigala mit Sicherheit dem Vaṭṭagâmini zuschreiben dürfen, und auch Wickremasinghe, der Herausgeber der *Epigraphia Zeylanica* (p. 142), hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Um so weniger kann ich begreifen, daß Parker (p. 440) sie durchaus auf Duṭṭhagâmini zurückführen will, und zwar deswegen, weil dessen

Digitized by Google

Vater Tissa und sein Großvater Abhaya hieß. Denn es steht nirgends geschrieben, daß der parumaka Tissa des Königs Vater, noch daß der parumaka Abhaya sein Großvater gewesen sei, noch daß sie überhaupt in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu ihm gestanden seien.

Von großem Interesse sind die drei Inschriften von Nâval Nîrâvi Malei, welche PARKER an die Spitze seiner Sammlung stellt (Nr. 1—3). Er fand sie in der Nähe einer Straße, die von Anurâdhapura gegen Nordosten führt, wahrscheinlich zu einem Seehafen, der die Verbindung mit der indischen Ostküste vermittelte. Die Buchstaben sind die der ältesten Form des Brâhmî-Alphabetes, wie sie WICKREMASINGHE in seiner *Epigraphia Zeylanica*, p. 12—14 beschrieben hat, und wir können ohne weiteres annehmen, daß die Inschriften gleichaltrig sind mit denen von Wessagiri (*Ep. Zeyl.*, p. 10—22), d. h. etwa 75 Jahre älter als die von Tonigala. Ob wir sie so weit hinaufrücken, wie PARKER will, d. h. in das dritte Jahrhundert vor Chr., hängt lediglich davon ab, wie wir die Namen deuten, die sich auf den Inschriften finden. PARKER meint, daß Uti nichts anderes bedeuten könne als König Uttiya, der vierte Sohn des Muṭasiva, dessen Regierungszeit er von 225—220 vor Chr. ansetzt, und Nâga demgemäß sein älterer Bruder Mahânâga. Die Tochter des Mahânâga und Gemahlin des Uttiya Abhî Anurâdhî ist aus den Geschichtswerken nicht bekannt, aber wir haben keinen Grund, an ihrer Existenz zu zweifeln. Merkwürdigerweise findet sich der Name noch einmal bei PARKER in der Form Abi Anuridiya, und zwar in der Inschrift von Saessaeruwa (Nr. 65), wo er aber mit einer in den Geschichtswerken ebenfalls nicht erwähnten Tochter des Königs Vaṭṭagâmini identifiziert wird.

Der Name des Klosters wird in dieser und in der folgenden Inschrift (4) angegeben als Pasuviharaye, womit ohne Zweifel das Pâcînavihâra gemeint ist, wo König Devânampiya Tissa den von Mahinda mitgebrachten Zweig des heiligen Bodhibaums deponierte (*Mahâvaṃsa*, p. 117). Wir sehen also, daß sowohl der Name des Stifters, König Uttiya, des jüngeren Bruders von Devânampiyatissa,

Digitized by Google

wie auch der Name des Klosters PARKERS Datierung befürworten, daß somit die fraglichen Inschriften in das Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr., bald nach Einführung des Buddhismus in Ceylon zu setzen und somit nicht viel jünger wären als die Aζokainschriften. Wir haben allen Grund, PARKER zu beglückwünschen, daß es ihm gelungen ist, so alte Inschriften in Ceylon aufzufinden, die auch die von WICKREMASINGHE in seiner *Epigraphia Zeylanica*, p. 148 als älteste aufgeführte Inschrift des Königs Lajjitissa (119—109 vor Chr. nach dem *Mahâvaṃsa*) an Alter noch weit übertreffen (bei PARKER, Nr. 63). Allerdings gilt auch für diese Inschriften, was ich schon 1883 (*Ancient Inscriptions of Ceylon*, p. 17) mit bezug auf die von mir aufgefundenen konstatiert habe, nämlich, daß sie in historischer Hinsicht von sehr geringem Interesse sind, daß sie meist nur den Namen des Stifters der Höhle oder des Teiches und im besten Falle den des Klosters enthalten. Aber in grammatischer Beziehung sind sie interessant, indem z. B. schon in dieser frühen Periode die Form *jita* = *duhitâ* (FRANKE, *Pâli und Sanskrit*, p. 129) sowie der Übergang von palatalem *c* in *s* in Pasuwiharaye belegt wird.

Von den späteren von PARKER beigebrachten Inschriften will ich nur noch Nr. 32 besprechen, weil dies ein Beispiel der sog. *peraelibâsa* (falsch *paeraelibâsa*) ist, mit anderen Worten, weil diese Inschrift von rechts nach links gelesen werden muß (BELL, *Archaeological Survey of Ceylon* XIX, p. 69. GEIGER, *Litteratur u. Sprache der Singhalesen*, p. 18). Die Existenz des Wortes *peraelibâsa*, die von einem von PARKERS Rezensenten angezweifelt wurde, ist absolut sicher. Das Wort findet sich bereits auf den Tafeln von Mihintale (A. I. C. 121, A 38 = *Ep. Zeyl.* 93 und 104) in der Bedeutung von ‚Rebellen'. WICKREMASINGHE leitet es von Sanskrit *parivart* ab, was mir nicht ganz sicher erscheint; aber über die Bedeutung des Wortes kann kein Zweifel bestehen (vgl. auch GOONETILAKES Artikel im *Orientalist*, vol. I, p. 5). *Peraelibâsa* würde demnach ‚die verkehrte Sprache' bedeuten und diese Bezeichnung eignet sich ganz gut für eine Inschrift, die von rechts nach links gelesen werden muß. Andere Beispiele für dieselbe Erscheinung sind Nr. 43 und 45.

Digitized by Google

Wir müssen zum Schlusse eilen, obgleich noch manches in diesem Kapitel zu besprechen wäre, was sich der Mühe lohnen würde. Die folgenden Abschnitte behandeln die alten Münzen von Ceylon, die Waffen und sonstigen Geräte der Singhalesen und Vaeddas mit besonderer Berücksichtigung derjenigen, die auf Inschriften dargestellt sind. Daran reihen sich die nationalen Spiele der Singhalesen, die Parker nach folgenden Gesichtspunken einteilt: 1. Indoor Games. 2. Outdoor Games. 3. Religious Games. Das Ganze schließt mit einer Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung des Kreuzes und des Svastika.

Indem wir von diesem umfang- und inhaltsreichen Werke Abschied nehmen, können wir dem Verfasser unsere Anerkennung nicht versagen darüber, daß er nach dreißigjähriger Tätigkeit in den ungesundesten Teilen der Insel Ceylon in einem Alter, in dem die meisten seiner Kollegen sich einem dolce far niente hingeben und ihre Pension in Ruhe verzehren, noch die Kraft und Energie besessen hat, eine so umfassende Arbeit zu unternehmen und zum glücklichen Ende zu führen.

Bern, August 1910. E. Müller-Hess.

---

1. *The Demotic Magical Papyrus of London and Leyden.* — Edited by F. Ll. Griffith, M. A., Reader in Egyptology in the University of Oxford and Herbert Thompson. — London, H. Grevel & Co., 33 King Street, Strand, W. C., 1904. — Vol. i, Text, 205 SS., 8°. — Vol. ii, Hand Copy of the Text, 1905, xxix + xxxiii Cc., fol. — Vol. iii, Indices, 1909, 154 SS., 4° und
2. *Catalogue of the Demotic Papyri in the* John Rylands *Library Manchester with Facsimiles and complete Translations* by F. Ll. Griffith. — Manchester: At the University Press, London: Bernhard Quaritch and Sherratt and Hughes, 1909. — Vol. i, Atlas of Facsimiles, lxxxv Tafeln, fol. — Vol. ii, Hand-Copies of the earlier Documents (Nos. i—ix), 42 Tafeln, 4°. — Vol. iii, Key-List, Translations, Commentaries and Indices. xii + 469 SS., 4°.

Digitized by Google

Zwei Werke von weittragender Bedeutung für die demotischen Forschungen: das erstere betrifft einen Papyrus, dessen einer Teil in London, dessen anderer in Leiden aufbewahrt wird. Der erste Band behandelt in der Einleitung zuerst die Geschichte des MS. Es ist in Theben ausgegraben worden, am Anfang des vorigen Jahrhunderts. ANASTASI, der schwedische Konsul in Alexandrien, hatte es für seine große Sammlung ägyptischer MSS angekauft. Im Jahre 1828 verkaufte er einen Teil desselben mit anderen MSS an Holland, während der andere Teil unseres MS im Jahre 1857 in Paris für das British Museum erworben wurde. Der Londoner Teil des MS ist besser erhalten als der von Leiden. Alles zusammengerechnet ist es etwa 5 *m* lang bei einer Höhe von 25 *cm*, auf beiden Seiten beschrieben. Über die hohe Wichtigkeit der Urkunde brauchen wir kein Wort zu verlieren, sowohl vom kulturellen als rein sprachlichen Standpunkte aus. Mit dem Dokument hat sich schon eine Anzahl von Gelehrten beschäftigt, so BRUGSCH, GROFF, HESS, LEEMANS, MASPERO, M. MÜLLER, PLEYTE, REUVENS und REVILLOUT. Interessant und lehrreich sind auch die Glossen in griechischen Lettern. GRIFFITH und THOMPSON setzen die Abfassung des Dokumentes mit Recht in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Es enthält Kapitel über Weissagungen, Erotika, Gifte, Heilmittel, Namen und Beschreibungen von Pflanzen, Drogerien usw.

Die ebenso wertvollen Handschriften der RYLANDS-Collection sind von LORD CRAWFORT im Winter 1898—99 in Ägypten gekauft worden. MRS. JOHN RYLANDS erwarb sie 1901 und deponierte sie einige Jahre später in der JOHN-RYLANDS-Bibliothek. Von den genannten Urkunden sind dreiundvierzig Stücke publiziert worden. Aus der Zeit des Psammetich stammen zwei Kontrakte, Nr. 3—8 sind ebenfalls Rechtsurkunden und unter der Regierung des Amasis II. entstanden.

Das weitaus wichtigste Dokument der ganzen Sammlung hat die Nummer 9. Es ist zur Zeit Darius I. geschrieben und enthält eine Petition des Peteese an den Satrapen gegen die Priester des Tempels von Teuzoi, der Bittschrift folgt eine längere Erzählung,

Digitized by Google

welche seine ererbten Rechte im Tempel darlegt und die Unbill, die er und sein Vater erlitten, schildert; daran knüpfen sich die hieratischen Abschriften zweier von seinem Vorfahren im Tempel aufgestellten Stelen und Hymnen an Ammon. Das ganze Dokument, welches zu den weitaus wichtigsten und interessantesten gehört, die seit Jahrzehnten publiziert worden sind, stammt etwa aus dem Jahre 513 vor Chr. und bildet somit das älteste erhaltene Stück der demotischen Erzählungsliteratur. Der Papyrus ist mehr als 4 *m* lang und etwa $^1/_4$ *m* hoch, ist zum allergrößten Teile gut erhalten und enthält 25 Kolumnen. Die nun folgenden Urkunden sind aus Theben, und zwar Nr. 10 aus der Zeit Alexander iv. (ein Heiratskontrakt), Nr. 11 eine Kaufurkunde aus der Regierung Ptolemaios i., Nr. 12 u. 13 Empfangsbestätigung des Geldes und Traditionsschrift eines Hauskaufes (Reg. Ptolemaios ii.), Nr. 14 die Zessionsurkunde eines Hauses (281 v. Chr.).

Hierauf folgt eine Serie von Urkunden aus Gebelen (Pathyris und Krokodilopolis); fünf (Nr. 15, 16, 17, 18 u. 19) aus der Zeit Ptolemaios vi. u. viii., vier davon den Besitzwechsel von Immobolien betreffend, und ein Heiratskontrakt. Nr. 20, ebenfalls eine Heiratsurkunde, ist aus dem Jahre 118 v. Chr. Aus der Gesamtregierung Kleopatra iii. und Ptolemaios x. stammen die Nummern 21—25 (ebenfalls Rechtsurkunden). Die nächstfolgenden Urkunden sind aus der Regierung Ptolemaios xi. (Nr. 26—30). Sodann folgen die Papyri ohne Königsnamen (resp. in denen er zugrunde gegangen ist), sie bilden die Nummern 31—38. Nr. 39, welche eine kleine Menge verschiedener Papyrusfragmente enthält, stammt ebenfalls aus Gebelen, ist wegen des fragmentarischen Charakters nicht publiziert worden und wohl ganz unwichtig.

Woher die Nummern 40 (zwei Rechnungen), 41 (Fragment über Bebauung von Land), 42 (Ehekontrakt) stammen, ist unbekannt. Sie sind ptolemäisch. Nr. 43, nur eine Anzahl verschiedener Fragmente, zum großen Teil aus Kartonage gewonnen, ist deshalb unpubliziert geblieben. Aus der Kaiserzeit sind zwei Papyri. Nr. 44 (Tiberius) betrifft einen Hauskauf, Nr. 45 (Claudius) ebenfalls. Nr. 46 enthält

Digitized by Google

eine Anzahl Fragmente aus der Römerzeit, und zwar Kontrakte und Rechnungen, einige mit Teilen von Datierungen aus der Regierung des Claudius usw. und einige bilingue Fragmente derselben Art wie die zwei vorhergehenden Nummern. Sie sind deshalb nicht publiziert. Aus demselben Grunde ist auch Nr. 47 nicht veröffentlicht worden; sie enthält Fragmente von Rechnungen in kleiner Schrift (römisch).

Offenbar erst nach Fertigstellung des Werkes sind zur Kollektion noch die beiden nächsten Nummern gekommen, welche wohl später einmal von Griffith in derselben ausgezeichneten Weise publiziert werden dürften. Das Supplement des Katalogs verzeichnet als ihren Inhalt: sechs große und einige kleine Papyrusfragmente von einer Mumienkartonnage gewonnen. Frühptolemäisch, wahrscheinlich von El Hibeh. Gesamtlänge 130 *cm*, Höhe 34 *cm*. Auf dem Rekto 18 Kolumnen, mehr oder weniger unvollständig, von männlichen und weiblichen Namen, mit korrespondierenden Summen in Silber. Das Verso ist zum großen Teil noch mit Stuck bedeckt. Man erkennt noch Teile des demotischen Textes und Listen von Namen. Nr. 49 ist ein Papyrusfragment von Oxyrhinchus. Es ist aus der Römerzeit. Dazu kommen noch griechische Fragmente, etwa aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Länge 20 *cm*, Höhe 12 *cm*. Auf dem Rekto sind zwei Kolumnen mit Monatsdaten und Namen, auf der Rückseite Rechnungen.

Dies ist das gewaltige Material, welches in beiden Publikationen zur Bearbeitung gelangt ist: einer Bearbeitung, die an Virtuosität, gepaart mit einer beneidenswerten Akribie, an peinlicher Genauigkeit und genialer Beherrschung des Gesamtstoffes bis ins kleinste Detail ihres Gleichen sucht.

Dies zeigt sich bereits in der Art und Weise der Transkription, welche Griffith schon in seinen *High Priests of Memphis* auf eine sichere Basis gestellt hatte, und welche nun beide Verfasser systematisch weiter ausgebaut haben. Sie ist die einzige, wirklich brauchbare unter den gangbaren Transkriptionen für das Demotische. Wer das Demotische durch eine lange Reihe von Jahren getrieben und wirklich ‚in den Geist desselben eingedrungen ist', der sieht

Digitized by Google

immer mehr und mehr, daß es eigentlich nichts anderes als ein älteres Koptisch, mit anderen Zeichen geschrieben, ist; der muß zur Einsicht kommen, daß der Zusammenhang mit den alten hieroglyphischen und hieratischen Texten ein viel geringerer ist als mit der unmittelbar darauffolgenden Periode des Koptischen. Demgemäß kann die Grundlage der Transkription eines demotischen Textes nur das Koptische (natürlich mutatis mutandis) sein. Es ist ja auch sozusagen das Sicherste. Eine Transkription der Zeichen mit lateinischen Lettern erweist sich bei genauerem Zusehen als unmöglich; wir müßten sonst das runde demotische *n* mit *nw*, das ʿ*Ayn* mit ʿ', das *z* mit *z*' usw. umschreiben. Noch weniger ist es möglich, auf die älteren Formen der Wörter zurückzugehen, wie im Hieratischen, und darnach zu transkribieren. Wörter, wie *ṯrt* ‚Hand' für *ṯ*'(.*t*), kopt. ⲧⲉ-, ⲧⲟⲟⲧ-, welch letzteres wirklich dasteht, sind um die Zeit des Demotischen schon deshalb eine Abnormität, weil der Demotiker sicherlich keine Ahnung davon hatte, daß das Wort für ‚Hand' etwa rund zwei Jahrtausende früher einmal *ṯrt* gesprochen worden ist. Im Gegenteil, wir müssen noch weiter gehen und sagen, daß selbst dort, wo der Demotiker noch orthographisch viele Unterschiede in der Schrift beibehält, sicherlich nur mehr historische Schreibweise und nicht Niederlegung des tatsächlichen Lautbestandes in der Schrift vorliegt. Wenn wir im Demotischen für ‚Hand' *ṯrt*, für den Artikel *p*ꜣ transkribieren würden, so wäre dies ebenso unrichtig, wie wenn wir ein französisches *fête* aus dem 18. Jahrhundert durchaus mit *festum* umschreiben wollten, weil es zwei Jahrtausende früher in Texten so belegt ist. Wohl auf solchen Erwägungen fußend haben GRIFFITH und THOMPSON ihre Transkription für das Demotische gewählt, die vielfach auch insoferne mißverstanden worden ist, als sie in erster Linie nicht darstellen soll, ‚was dasteht', sondern den wahrscheinlichen, tatsächlichen phonetischen Lautbestand (selbstverständlich vorläufig ohne Vokale, die GRIFFITH-THOMPSON nur bei einsilbigen Wörtern zur leichteren Erkenntnis manchmal hinzufügen). Sonst müßte man ja z. B. im Hebräischen das Dehnungs-*h* ebenfalls mit *h* transkribieren. Es ist eben nicht möglich, eine Sprache, die wir

Digitized by Google

durch mehrere Jahrtausende erhalten haben, bezüglich ihrer Transkription über einen einzigen Leisten zu schlagen; denn die Zeichen der Pyramidentexte haben, auch wenn sie äußerlich dieselben geblieben sind, nicht mehr alle dieselbe Phonetik wie dieselben Zeichen zur Zeit des Augustus, wie z. B. ebenso das *c* im heutigen italienischen *Cesare* lautlich ein anderes ist und phonetisch auch anders transkribiert werden muß wie dasselbe Zeichen in demselben Namen zur Zeit seines berühmtesten Trägers. Solange noch wenigstens dieselbe Schrift vorliegt, wie im Hieroglyphischen und Hieratischen, sehen wir den Unterschied nicht so auffällig und da mag eine einheitliche Transkription eher noch beibehalten werden können, für das Demotische erweist sie sich aber nach meiner eigenen Erfahrung schlechterdings als unmöglich. Ich kann daher GRIFFITH-THOMPSON nur zustimmen, wenn sie den tatsächlich nicht mehr bestehenden Unterschied zwischen und fallen gelassen und beide Zeichen phonetisch durch ʾ wiedergegeben haben. Dort, wo es nicht weiter hinderlich ist, haben sie mit Recht die alte Schreibweise beibehalten, hingegen den Unterschied zwischen *s* und *š* ebenfalls als nicht mehr zu Recht bestehend aufgehoben. Es hat sich jedoch ein wirklicher Unterschied zwischen , , , herausgebildet, demnach transkribieren GRIFFITH-THOMPSON folgerichtig das eine *t*, das andere *z*. In Einzelfällen, auf die ich hier nicht eingehen kann, wird sich gewiß in Kleinigkeiten manches verbessern lassen, wie es das Schicksal jeder Pionierleistung ist, aber im ganzen wird wohl jeder Demotist ihr als der wirklich einzig systematischen zustimmen müssen.

Was die Bearbeitung im einzelnen betrifft, so hat THOMPSON den Originaltext des PLL allein kopiert (Bd. II), mit einer Genauigkeit und Verläßlichkeit, die ich schon vor etwa 2—3 Jahren im *Recueil* XXX genügend hervorzuheben und zu besprechen Gelegenheit hatte (‚Wanderung eines demotischen Zeichens‘ etc.), sowie in meinen ‚Texten auf Mumientäfelchen‘; auf sie brauche ich daher hier nicht näher einzugehen Die Originaltexte der PR. sind im I. Vol. in prächtigem Zweifarbendruck wiedergegeben, der außerordentlich gut gelungen ist und dessen bequeme Benutzung durch eine ebenfalls

Digitized by Google

sehr genaue Handkopie von GRIFFITH im II. Vol. für die Nummern I—IX noch erhöht wird. Das III. Vol. gliedert sich in drei große Teile, deren erster das Juristische und Historische behandelt. Der 2. Teil beschäftigt sich mit dem Philologischen, während der 3. Teil eine Beschreibung der Papyri enthält, Nachträge und Zusätze folgen läßt und von den Indices abgeschlossen wird.

In der Einleitung des 1. Teiles bespricht GRIFFITH die juristischen Dokumente von der 25. Dynastie bis zur Zeit Alexanders. Wie viel Neues und Wissenswertes uns hier GRIFFITH gibt, im einzelnen zu würdigen, ist an dieser Stelle nicht möglich (ich tue dies sowohl bezüglich der Ausarbeitung des PLL als auch der PR an anderen Stellen, zum Teil habe ich es schon getan. Bei der ungeheuren Größe des Stoffes den Verfassern vollauf gerecht zu werden, würde selbst wieder ein Buch erfordern). Ich kann mich hier daher nur auf das Allgemeine beschränken. Sowohl alles, was die Schrift betrifft, als auch das Rechthistorische wird eingehend behandelt, ein eigenes Kapitel dem ‚Abnormal Hieratischen' gewidmet; es folgt ein vollständiges Inventar aller in diese Zeit fallenden demotischen Dokumente, die Besprechung ihrer Form und ihrer Klassifikation und eine mehr allgemeine Note über die demotische Papyrusliteratur nach Alexander. Sodann geht GRIFFITH auf die Papyri der JOHN-RYLANDS-*Collection* selbst über. Er gibt eine genaue, vollständige, einwandfreie Übersetzung derselben, wobei er bei jeder Art der Dokumente immer gleich alle derselben Art zusammenfaßt, bespricht, erklärt; so stellt er p. 49 die frühen Formeln des Kaufes zusammen, p. 59 ff. zieht er andere Dokumente, welche die Sklaverei beleuchten, heran, p. 115—117, p. 134—137 gibt er uns das Schema der Formeln der Heiratskontrakte, p. 118—122 und p. 125—128 solche für den Kauf von Immobilien. Überall kommt GRIFFITH bedeutend weiter als seine Vorgänger. Jetzt erst können wir sagen, daß wir im großen Ganzen die Bedeutung der Formeln gründlich verstehen.

Der philologische Text ist korrespondierend mit dem historischen. In der Einleitung desselben spricht GRIFFITH über die Sprache, Aussprache und Dialekte der demotischen Texte, über die Monats und

Digitized by Google

Personennamen und vergleicht diese mit dem Griechischen, sowohl bezüglich der Endungen wie der entsprechenden Laute in den regulären Formen, und erörtert einige spezielle Schwierigkeiten der Erklärung. Er erörtert ihre allgemeine Zusammensetzung und gibt zuletzt eine Liste der griechischen Endungen.

Der nächste Abschnitt des philologischen Teiles beschäftigt sich mit der Transkription durch hieroglyphische und lateinische Lettern. Was ersteres betrifft, so steht GRIFFITH damit im Gegensatze zu SPIEGELBERG, der dies wissenschaftlich für nicht erlaubt hält. Mit Unrecht; ich halte mit GRIFFITH eine Transkription durch Hieroglyphen nicht nur für erlaubt, sondern sogar für sehr wünschenswert und lehrreich. Der Einwand, der gewöhnlich gemacht wird, eine solche Transkription ergebe keinen wirklichen Text, ist nicht stichhältig. Denn erstens tut dies schon eine ganze Anzahl von jüngeren hieratischen Texten, wenn wir sie hieroglyphisch transkribieren (was uns aber deshalb nicht davon abzuhalten braucht), sodann hat diese Umschreibung keinen anderen Zweck, als die einzelnen Zeichen in ihrem Ursprunge erkennen zu lassen, was damit vollkommen erreicht wird, und nicht zum letzten müßte man z. B. die Transkriptionen sabäischer und anderer Texte durch aramäische Quadratschrift folgerichtig dann ebenfalls als unwissenschaftlich erklären. Dies geschieht aber mit gutem Grunde nicht, da es ja nur ein wissenschaftlicher Behelf ist und auf mehr gar keinen Anspruch erhebt. Man kann ja bei der Transkription durch Hieroglyphen, die für das Demotische noch immer zu dem Schwierigsten gehört, da wir noch nicht überall im einzelnen über den Ursprung der Zeichen ganz im klaren sind, in einzelnen wenigen Punkten vielleicht verschiedener Ansicht sein; aber man wird GRIFFITH Dank wissen müssen, daß er sich auch auf dieses schwierige und viel umstrittene Feld gewagt hat. Über die Transkription mit lateinischen Lettern habe ich mich oben geäußert. Auch hier haben beide Verfasser das bestmögliche geleistet, was überhaupt bei dem derzeitigen Stand der demotischen Forschung geschehen konnte. Nur durch genaue Wiedergabe des wirklich Gesprochenen werden wir zur richtigen Erkenntnis der Formen ge-

Digitized by Google

langen, wobei es unbenommen bleibt, durch runde Klammern den zu ergänzenden Laut, durch Winkelhaken den zuviel geschriebenen, nicht gesprochenen Laut anzuzeigen und so die Transkription mit der Schrift noch mehr in Einklang zu bringen. Ja, Griffith ist noch weiter gegangen. Um ein wirkliches, lebendiges Bild eines demotischen Textes zu geben, hat er einige Teile in Nr. 9 in das Koptische übertragen — in wahrhaft meisterhafter Weise.

Nach diesen beiden Abschnitten von prinzipieller Bedeutung, welche diese schwierigen Fragen endlich zur Klarheit bringen, folgt die Transkription und philologische Besprechung der Papyri und pp. 255—257 die philologische Erklärung der Kauf- und Zessionsurkunde überhaupt, pp. 268—71 die der Formeln des Heiratskontraktes.

In derselben Ausführlichkeit und Gründlichkeit, die keiner Frage ausweicht und jeder Schwierigkeit offen ins Antlitz sieht und mit Fleiß und Geschick zu lösen sucht, haben Griffith und Thompson den PLL bearbeitet. Hier wurde immer links die Transkription, rechts die Übersetzung, der philologische Apparat in die Fußnoten gesetzt. Über Einzelheiten habe ich mich geäußert.

Die Indices sind in ebenso trefflicher Weise gearbeitet. In PLL sind zur bequemeren Zitierung die einzelnen Voces numeriert; 1221 Nummern, ohne die Zahlzeichen, Maße und Gewichte usw., welche in eigenen Abschnitten besonders aufgeführt sind. Es folgen noch Abschnitte über die Wörter griechischen Ursprungs, über die Chiffern, die Wörter in Chiffern, eine Liste der Glossen, ferner der Götter-, mythologischen und magischen Namen, eine Auswahl aus der Anrufungsphraseologie und eine Liste der geographischen Namen. Alles ist in übersichtlicher Weise gearbeitet und sehr bequem zu benützen. Alle Stellen, an denen das betreffende Wort vorkommt, sind in gewissenhafter Weise verzeichnet und auch die wichtigsten Formen genau angeführt.

Dasselbe gilt von dem Glossar der PR, wo den meisten Formen noch außerdem eine Transkription in Hieroglyphen beigefügt worden ist. Nach dem Glossar des Demotischen, folgt noch ein Verzeichnis der Maße und Gewichte, der Kardinalia, Ordinalia und Bruchzahlen,

Digitized by Google

der Monate und Tage in Datierungen, einzelner spezieller Symbole. Ein eigener Abschnitt ist ferner den Ländern und Völkern gewidmet, der getrennt behandelt ist von den Platznamen und Distrikten. Hierauf folgen die Titel und Berufe, sodann die Königsnamen, die Götternamen, Personennamen. Die unsicheren Lesungen werden uns in zwei eigenen Abschnitten gegeben, die nach den Nummern der Papyri geordnet sind, in denen sie uns begegnen. Den Schluß des Ganzen bilden die griechischen Eigennamen und die griechischen Wörter und Königstitel, die das Demotische übernommen oder transkribiert hat.

Welch ungeheure Arbeit und Wissen in den beiden besprochenen Werken steckt, kann nur der engere Fachgenosse beurteilen, der weiß, wie so mancher selbst der anscheinend einfacheren Sätze, die Griffith und Thompson niedergeschrieben haben, das Resultat oft langer Mühen ist. Beide Werke werden für lange Zeit die Standardwerke der demotischen Forschung bilden.

Dr. N. Reich.

Geschichte des Qorāns von Theodor Nöldeke. Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally. Erster Teil. Über den Ursprung des Qorāns. Leipzig 1909.

Nöldekes 1860 erschienene, von der Pariser Akademie gekrönte Preisschrift liegt in einer Neuauflage vor. Die Vorzüge, welche dieses Werk schon bei seinem ersten Erscheinen in den Vordergrund der Qorânforschung stellten: vorsichtiges, kritisches Abwägen der Quellen, minutiöseste Klein- und Feinarbeit, gesunder historischer Sinn und nüchternes, aber resolutes Anfassen der Probleme, sind der zweiten Auflage erhalten geblieben. Wie die erste ‚in der wissenschaftlichen Welt als standard work angesehene'[1] Auflage wird auch die zweite nicht bloß von jedem Qorânforscher studiert werden müssen, sondern auch als Nachschlagebuch — der letzte Band wird hoffentlich reiche

[1] Schwally, pag. vii.


Digitized by Google

Indices bringen! — vielen Gelehrten ein ausgezeichneter Wegweiser sein. Von den drei größt angelegten Werken über Moḥammed und den Qorân aus den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — bei Nöldeke findet man auf S. xxi eine treffende Charakteristik der zwei anderen Verfasser — hat sich die ‚Geschichte des Qorâns' als das lebenskräftigste erwiesen. Sprengers ‚Das Leben und die Lehre Mohammeds', erst 1869 erschienen, fesselt zwar immer noch als genialer, mit weitausblickenden Ideen und glänzendem Geist ausgeführter Entwurf, krankt aber leider an mangelnder Akribie in der Verwertung der Quellen und führt einen gar zu großen Ballast unbewiesener und unbeweisbarer Hypothesen mit auf der Fahrt. Weils gesunder Sinn und feiner wissenschaftlicher Takt schimmern aus der Neuauflage des Nöldekeschen Qorâns immer noch durch.

In der Vorrede bestimmt Schwally selbst den Standpunkt, den er, als Neubearbeiter, der ersten Auflage gegenüber eingenommen hat. Demnach ist es ihm gelungen: ‚den Text durch möglichst geringe Eingriffe mit dem gegenwärtigen Stande der Forschung in Einklang zu bringen. Nur wo mit solchen Mitteln nicht zu helfen war, entschloß ich mich zu radikalen Umgestaltungen oder Zusätzen.' Trotz dieses konservativen Verfahrens ist schon der Umfang des nun vorliegenden ersten Teiles um fünf Bogen gewachsen; die Qorânliteratur der letzten vier Jahrzehnte ist eben vom Neubearbeiter gewissenhaft berücksichtigt worden. Dazu seien im Folgenden einige Bemerkungen gemacht.

Pag. 15. Es wirkt wohltuend, nach der kritischen Beleuchtung der moslimischen Angaben über die Frage, ob der Prophet schreiben und lesen konnte, wie nach der Prüfung der Gründe, die aus dem Qorân selbst für diese oder jene Entscheidung sprechen, auf eine so naheliegende Erwägung zu stoßen: ‚Es ist doch bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich, daß (Moḥammed) . . . in seiner Eigenschaft als Händler von dieser Kunst so viel verstand, wie zum Notieren von Waren, Preisen und Namen notwendig war' . . . Da mir außerdem die Existenz einer Strophik im Qorân absolut feststeht, muß ich für meinen Teil auch daraus die Konsequenzen ziehen

Digitized by Google

und mich zur Ansicht bekennen, daß der Prophet schreiben, infolgedessen auch lesen konnte. Wenn aber Schwally (pag. 16) in Übereinstimmung mit Nöldeke (pag. 12) feststellt, ‚daß Muhammed selbst für einen des Schreibens und Lesens nicht Kundigen gelten wollte, weshalb er den Qorân und seine Briefe durch andere vorlesen ließ‘, so paßt dieser den Propheten fein charakterisierende Zug ausgezeichnet zu seiner Geheimtuerei, die auch D. H. Müller, von anderen Beobachtungen ausgehend, an ihm finden mußte.[1]

Pag. 43 f. Hier setzt sich Schwally mit Müllers Strophentheorie auseinander, der wichtigsten wissenschaftlichen Aufstellung der letzten Jahrzehnte zur Komposition des Qorâns, die aber nicht bloß auf seine Textgeschichte und Textkritik ein neues Licht zu werfen geeignet ist, sondern auch die islāmische Religion, ihre literarischen Zusammenhänge und endlich den Propheten selbst uns in einer bisher ungeahnten Perspektive zeigt. Von den in Müllers Propheten analysierten Sûren hebt Schwally zwei, die 56. (الواقعة) und die 26. (الشعراء), als ‚die seiner Hypothese am günstigsten‘ erscheinenden heraus.[2] In der Tat läßt die Betrachtung der sinngemäßen Gliederung von Sûra 56 nach Müller in Gruppen von 7, 16, 17, 16, 24 Versen die Zahl 16 als Grundzahl erscheinen, die

---

[1] Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form i, pag. 60.

[2] Ich gehe mit Absicht von diesem Mindestmaße aus, das Schwally zugrunde legt. Tatsächlich sind aber eine ganze Reihe von Qorânabschnitten der Müllerschen Hypothese ebenso günstig: xix, 1—34: je zwei parallele Gruppen zu drei Strophen: $(6+5+4)+(6+6+7)$ Verse. — xv: zwei Hälften zu drei Gruppen dazwischen eine Verbindungsstrophe. — xxxvi, 28—49: $1+(4\times 4)+1$ Verse; die scheinbar lose angegliederte Strophe Vers 45—48 hängt durch Konkatenation mit der vorhergehenden zusammen:

إلّا رحمةً ... إلى حِين: Vers 44.

ما بَيْنَ أيديكم وما خلفكم ... لعلّكم تُرْحَمُون: Vers 45.

(beachte die gekreuzte Stellung der zwei Elemente). — lxix, 19—29 bilden zwei Strophen $(6+5)$: ihre ersten zwei Verse (19 f. 25 f.) korrespondieren je durch das Endwort, die folgenden Verse haben denselben durchgehenden *y*-Reim, aber mit لزوم ما لا يلزم, so 21 = 27: رَاضِيَهْ = قَاضِيَهْ, 22 = 28: عَالِيَهْ = مَالِيَهْ, 23 = 29: دَانِيَهْ = سُلْطَانِيَهْ. (Vgl. Müller selbst, zu den betreffenden Sûrenabschnitten.)

Digitized by Google

in der ersten Gruppe halbiert, in der letzten um die Hälfte vermehrt ist, während die der ersten Gruppe fehlende Einheit ($\frac{16}{2}$ — 1) in der dritten eingebracht wird. Vollends aber die Betrachtung der engeren Gliederung des vorletzten und letzten Absatzes in 1, 5, 4, 3, 2, 1 Verse (durch Responsion und parallelen Aufbau gesichert), wobei 1 am Anfang und Ende die Einrahmung bildet, bzw. in 1, 6, 7, 8, 2 Verse (beachte, daß die Einrahmung 1, 2 hier steigend ist, wie die eingeschlossenen Versgruppen, während sie in der vorangehenden Strophe ein fallendes Gebilde darstellen) — dies alles macht nicht nur die ‚sorgfältige Disposition, mit geschickter Benützung rhetorischer Stilformen und mit bewußter Abmessung des Umfanges der einzelnen Abschnitte' bis zum Übermaße evident, es zeigt auch, welch berechnender Künstler Moḥammed war. Dasselbe konnte man an der 26. Sûre erkennen, deren Einleitung sowie die sieben folgenden, von den alten Propheten handelnden Abschnitte einen gleichlautenden Refrain haben, in dem ich ebensowenig wie in den Wiederholungen des alten *Saǵ'* oder der quantitierenden, streng metrischen Klagelieder ein naives Verfahren, sondern vielmehr eine bewußte Technik erblicke, die freilich kunstvoll erst dort aber um so mehr wird, wo sie mit so auffallenden Symmetrien der vom Refrain abgeschlossenen Größen sich paart. — Dies alles hat Schwally so sehr anerkannt, daß er aus dem Fehlen ‚dieser stilistischen Technik' in Sûra 26, Vers 192—228[1] den berechtigten Schluß zieht (pag. 129), daß in diesem Stücke eine besondere Offenbarung vorliegt, die später durch Vorsetzung von وإنّه ل notdürftig mit Vers 191 verbunden wurde. Daran knüpft er die sehr ansprechende Vermutung, daß diese neue Offenbarung ursprünglich mit dem Worte تنزيل, einem sehr beliebten Sûrenanfange, begonnen habe.[2]

Trotzdem hält Schwally an seinem skeptischen Standpunkte fest, den er schon 1906 in der Besprechung des Müllerschen Prophetenbuches[3] eingenommen hatte: ‚Andererseits ist aber in der

[1] Vgl. D. H. Müller, a. a. O. pag. 42.

[2] Vgl. auch pag. 123, Note 2 zu Sûra 37.

[3] Literarisches Zentralblatt, 29. Aug. 1906.

Digitized by Google

Gestaltung so große Ungleichmäßigkeit, so viel Freiheit und Willkür vorhanden, daß von einem Strophenbau im technischen Sinne des Wortes keine Rede sein kann' (pag. 44).[1]

Wenn irgendwo in den Natur- oder historischen Wissenschaften eine gewisse Regelmäßigkeit und Wiederkehr der Erscheinungen konstatiert, ihre Ausbreitung verfolgt wird, dann die Beobachtungen am Einzelfall vergleichend abgegrenzt, aber auch in eine höhere Ordnung zusammengefaßt werden, so hat man ein Gesetz gefunden und einen neuen Begriff gewonnen. Jenes formuliert man, dieser wird benannt. Solche Namen sind keine Definitionen, sondern konventionell; sie können restlos nichts bezeichnen und sind meistens bloß Metaphern. Sprechen wir doch von Lautgesetzen wie von Naturgesetzen, und übersehen dennoch dabei nicht, daß die Naturgesetze unwandelbar, aber die Lautgesetze nicht unverbrüchlich sind. Was MÜLLER unter ‚Strophe' versteht, in welchem Sinne er das Wort gebraucht, das hat er wiederholt gesagt, er hat den aus Tatsachen abstrahierten Begriff definiert. Während SCHWALLY sich gegen die Bezeichnung ‚Strophe' sträubt, aber die Tatsachen im großen und ganzen anerkennt und zugibt, sind andere weiter gegangen und haben mit dem Namen auch die Tatsachen abgelehnt, wenigstens sie als nicht vorhanden betrachtet und behandelt. Mutatis mutandis müßte dann jemand, dem etwa der Name und das Wort Gravitation nicht behagt, auch die Newtonschen Gesetze negieren.

Die Antipathie gegen den Namen ‚Strophe' läßt sich in ihren psychologischen Wurzeln sehr leicht aufdecken, es ist aber die Frage, ob sie wissenschaftlich zu rechtfertigen ist. Sie erklärt sich daraus, daß das Wort ‚Strophe' in uns engumgrenzte Begriffe und Vorstellungen erweckt, welche wir durch unsere vorwiegend, ja leider ausschließlich klassizistische Vorbildung so fest gewonnen haben, daß wir sie überall beibehalten.[2] Gerade MÜLLER hatte aber Gelegenheit,

---

[1] Vgl. Literarisches Zentralblatt a. a. O. ‚Eine andere Frage ist die, ob man berechtigt ist, die vom Verfasser in den gegebenen Stücken umgrenzten homogenen Abschnitte „Strophen" zu nennen.'

[2] Das daraus entspringende Mißverständnis aber zeigt, wohin das führt, wenn man fast von Geburt an durch die Schule dazu verhalten wird, bloß eine Kultur

Digitized by Google

im Verlaufe seiner Untersuchungen über ‚Strophik und Responsion' seine ‚Strophen' an denen der altgriechischen Tragiker zu messen und auf den tiefgreifenden formalen Unterschied beider hinzuweisen![1] Aus dem Namen ‚Strophe' hat ja Müller für Bibel und Qorân nichts abgeleitet;[2] umgekehrt in Bibel, Qorân und Keilinschriften neue Formprobleme und Gesetze gefunden und ihr Kristallisationsprodukt unter gewissen Kautelen und mit genauester Sinnbegrenzung ‚Strophen' genannt. Nachdem er dieser Vorsichtsmaßregel genügt, hätte er ebensogut von ‚Stollen' und ‚Abgesang' reden, ja meinetwegen sie auch ‚Fassaden', ‚Oberbau' und ‚Unterbau', ‚rechter' und ‚linker Flügel' nennen dürfen. Auf die Sache kommt es an, ‚Name ist Schall und Rauch'.

Übrigens, daß die Grenzen zwischen Poetik und Rhetorik — die außer acht zu lassen man Müller mittelbar vorwirft, wenn man den Terminus ‚Strophe' ihm vorhält — daß diese Grenzen (und so manch andere mit ihnen) in der Praxis durchaus nicht so scharfe sind wie in der Theorie, darauf hat Th. Wehofer[3] hingewiesen. Die Verfasser des Siegesgesanges Exod. xv, des Deboraliedes, des Hiob, der Proverbien, der Psalmen und der Siraciden wird man wohl als Dichter gelten lassen; hätte Müller, als er (und seine Schule) auch bei ihnen dieselben Kompositionsgesetze, Strophen und Responsion, entdeckt hatte, die in den ‚Propheten' angenommene Terminologie, einer grauen Theorie zuliebe, nachträglich umstoßen sollen? Wenn man überhaupt auf derlei Äußerlichkeiten so viel Gewicht legt, warum entsagt man, konsequenterweise, nicht auch der Gewohnheit, von Qorânversen (!آية) zu sprechen, die ebensowenig als die allermeisten ‚Verse' irgendeines der Bücher des Alten

---

als gegeben und diese als von etwa sonstwo noch vorhandenen durch eine chinesische Mauer getrennt zu betrachten.

[1] A. a. O. 244.

[2] Seine Kritiker verfahren oft umgekehrt und messen die von ihm neu gefundenen Tatsachen mit fertigen Begriffen und ‚termini technici'.

[3] Thomas W. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistologie, Wien, (Sitzungsber.) 1901, besonders die von Müller, Bibl. Stud. iii, 128 f. zitierten Stellen; Untersuchungen zum Lied des Romanos, ebda 1907.

Digitized by Google

oder Neuen Testamentes ‚Verse' im landläufigen Sinne sind? Man wende nicht dagegen ein, daß hier an den Ausdruck ‚Vers' keine Theorie und keine Hypothese sich heftet. Auch MÜLLER hat mit dem Worte ‚Strophe' weder ein Programm aufgestellt, noch unrichtige Vorstellungen erwecken wollen, noch eine Falschmeldung begangen. Er hat vielmehr die Generalien der ‚Strophe' sehr genau zu Protokoll gegeben. Hält man daran fest, so wird sich als natürliche Folge die Erkenntnis von selbst einstellen, daß die von ihm erschlossenen Gesetze über weitere Gebiete der Literaturen[1] und an viel mehr Stellen herrschen, als man im Banne von Schulausdrücken zugeben möchte. Das könnte man aber um so mehr und um so leichter, als es sich dabei um zahlenmäßig festzustellende Größen handelt; oder war selbst Mephisto ein Optimist:

‚Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr?'

Allerdings konstatiert SCHWALLY, der sich hier und auch sonst, wo er zur MÜLLERschen Theorie Stellung nahm, den Tatsachen zugänglich gezeigt hat, bezüglich des Qorâns ‚in der Gestaltung so große Ungleichmäßigkeit, so viel Freiheit und Willkür'.[2] Diesmal steht aber SCHWALLY selbst der Strophentheorie im Lichte. Er, der sich mit den MÜLLERschen ‚Propheten' so oft objektiv auseinandergesetzt hat und den Titel des MÜLLERschen Buches (pag. 43, Note 4) mit der größten bibliographischen Akribie zitiert, hat freilich das Recht zu verlangen, daß dem Leser die Ausbreitung jenes Kunstgesetzes wenigstens in den Grundzügen bekannt sei, daß ihm nicht etwa bloß auf den Qorân beschränkt erscheine, was eben auch in der Bibel, einschließlich der Evangelien,[3] und in den Keilinschriften nachweisbar ist. Aber mit einigen Worten hätte dieser Umstand auch im Buche über den Qorân doch erwähnt werden

---

[1] Dies hat WEHOFER gezeigt.

[2] S. pag. 484 oben.

[3] Die schon 1896 von MÜLLER gegebenen Proben aus den Evangelien sind seitdem vermehrt und die Erkenntnis des auch dort wirkenden Prinzipes vertieft worden; vgl. SCHWALLY selbst, Lit. Zentralblatt, 1910, Nr. 16, Sp. 507 und die vielfach zustimmenden Äußerungen G. HEINRICIS in Theolog. Literaturzeitung, Jahrg. 1909, Sp. 46 ff. und 1910, Sp. 461 ff.

Digitized by Google

sollen. Dann hätte auch gesagt werden dürfen, daß MÜLLER selbst, der bei den Propheten Israels individuell verschiedene Gestaltungen desselben Formprinzipes erkannt hat, auch die Tatsache nicht verborgen geblieben ist, daß im Gegensatze zu den hebräischen prophetischen Strophen die arabischen ‚oft viel verwickelter und rechnungsmäßiger sind'. (‚Die Propheten' 211.) — In der Tat, wenn man die Zusammenstellungen MÜLLERS, a. a. O. pag. 209—211 vergleicht, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß trotz oft abwechslungsreicher Strophik in der Bibel ein zahlenmäßig größeres Ebenmaß der strophischen Gliederung vorhanden ist als im Qorân. (Vgl. jedoch oben pag. 482, Note 2.) Die exzeptionelle Wichtigkeit dieses für die Strophentheorie ist darin begründet, daß die Einheiten der Strophe (Verse) als solche überliefert[1] und durch den Reim gesichert sind. Stützt dieser Umstand einerseits die Annahme ähnlicher, unter sich formal ungleicher Einheiten auch in anderen verwandten Literaturen, so ist nicht einzusehen, warum andererseits die scheinbar freiere oder mehr willkürliche Gestaltung im Qorân nicht aus der Individualisierung oder meinetwegen Verwilderung des anderwärts glatter durchgeführten, daher auch leichter erkennbaren Prinzipes erklärt werden sollte. Weder die formale Ungleichheit der Einheiten (Verse), noch die im Qorân stärker hervortretende Sprunghaftigkeit der Zahlen, zu welchen die Einheiten als Gruppen (Strophen) zusammentreten, genügt, um die Bezeichnung ‚Strophe' und ‚Strophik' abzulehnen.

Völlig neugestaltet und sehr lesenswert ist der Abschnitt über Musailima, S. 56 f. Die Schwüre, durch welche Mohammed in den mekkanischen Sûrenanfängen die Wahrheit seiner Aussagen bekräftigt, werden aus der ähnlichen Übung bei den heidnischen Kâhinen

[1] Allerdings mit Schwankungen, vgl. R. GEYER in *GGA.* 1909, Nr. 1, pag. 21 ff. (von SCHWALLY in den Berichtigungen nachgetragen); seitdem auch ders., in *WZKM.* XXII (1908), pag. 265 ff., wo darauf hingewiesen wird, daß die von MÜLLER auf Grund stilistischer und rhetorischer Prämissen vermutete Textteilung innerhalb der 13 von GEYER herangezogenen Sûren an 45 von 52 Stellen mit den in der Rezension bei Zamaḫšarī durch die Prostration bezeichneten Abschnitten übereinstimmt.



abgeleitet; vgl. die Literaturangaben S. 75, Note 2. Über die angeblich erste Offenbarung 96, 1—5 handeln die folgenden Seiten. Hier fällt der etwas skeptische Standpunkt Schwallys auf (pag. 83 f. gegen pag. 62, 65 der ersten Auflage). Sehr beachtenswert sind die Zusammenstellungen pag. 112—114 über die Phraseologie der *Fâtiḥat al-kitâb*. Zu der hier anschließenden Erörterung über den Ausdruck *maṯâni* möchte ich auf die Erklärung D. H. Müllers (Die Propheten' pag. 43, 46, Note 2) hinweisen, der in sehr plausibler Weise darunter die sieben Straflegenden verstanden wissen will:[1] die qorânischen Erzählungen von Moses, Abraham, Noah, Hûd, Ṣâliḥ, Lot, Scho'aib, die mit leichten Änderungen ihrer Gruppierung in verschiedenen Sûren vorkommen. — Umgestaltet und erheblich erweitert ist der Abschnitt über Sûre 26 (S. 126—129; S. 96 ff. der ersten Auflage); beachte hier das zur Interpolation von Vers 227 f. Vorgebrachte. — Für die historisch-politische Einleitung zu den medînischen Sûren sind Wellhausens Untersuchungen (Skizzen und Vorarbeiten, IV) herangezogen werden. — Zu pag. 190, Note 3, das angebliche Original des Briefes an den Muqauqis betreffend, sei noch hingewiesen auf den Anzeiger der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse vom 15. April 1891, Nr. IX, die Mitteilung v. Karabaceks. Für die richtige Datierung mancher Verse und für ihre Bestimmung als medînische Offenbarungen — z. B. in der mekkanischen Sûre 16 (pag. 146) — kamen dem Neubearbeiter die vielfachen Untersuchungen Snouck-Hurgronjes zustatten, der ‚die Bedeutung Ibrâhîms für die Entwicklung der Stellungnahme Muhammeds früheren Offenbarungen gegenüber mit Recht immer wieder hervorgehoben hat' (S. 146, Note 2). Diesem Forscher und I. Goldziher, dem Verfasser der muhammedanischen Studien, hat Schwally den 1. Band seiner unsäglich mühsamen, mit so viel Gelehrsamkeit und dankenswertem Takt durchgeführten Neubearbeitung der ‚Geschichte des Qorâns' gewidmet. Der Verfasser der ersten Auflage hat von dem, was jetzt gedruckt vorliegt, eine Korrektur gelesen. Die Skepsis, mit welcher der Straß-

[1] Ich fand später die gleiche Anschauung bei Sprenger in seinen handschriftlichen Arbeiten über den Qorân.

burger Altmeister der weiteren Entwicklung der Dinge in dieser Beziehung entgegensieht,[1] ist والحمد لله nunmehr ganz unbegründet; ich kann meine Anzeige nicht besser als mit dem Wunsche schließen, daß er mit ‚allerlei Randbemerkungen' auch zum 2. und 3. Teile beitragen und die Neuauflage noch manch eines seiner Werke überwachen möge!

[1] Vorrede, vi.

Graz. N. Rhodokanakis.

Digitized by Google

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1910 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt. Bd. iv, Bd. v. Jahrgang 1909—1910. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1909—1910.

Archiv, Orientalisches. Illustr. Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens. Herausgegeben von Hugo Grothe. Verlag von Karl W. Hirsemann in Leipzig. Jahrg. i, Heft 1. Oktober 1910.

Archives, Nouvelles des missions scientifiques et littéraires. Choix de rapports et instructions publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique et des beaux-arts. Tome xviii, fasc. 2. Paris, Imprimerie Nationale, 1908.

Belabre, Baron de, Rhodes of the knights. With maps, inscriptions, shields and photographs by the author. Oxford, At the Clarendon Press, 1908.

Bender, Harold H., The suffixes Mant and Vant in Sanscrit and Avestan. Baltimore, J. H. Furst Company, 1910.

Bibliotheca Abessinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abessinia. Ed. by E. Littmann iii: The Octateuch in Ethiopic, according to the text of the Paris codex with the variants of five other Manuscripts ed. by J. Oscar Boyd. Part i. Genesis. Leyden, E. J. Brill — Princeton, the University library, 1909.

Bode, Mabel Haynes, The Pali Literature of Burma (Prize Publication Fund. Vol. ii). Printed and published by the Royal Asiatic Society, 1902.

Books, Sacred, of the East ed. by Max Müller. Vol. l: General Index by M. Winternitz. Oxford, At the Clarendon Press, 1910.

Bourgeois, H., Le Jargon ou Judéo-Allemand. Courte étude philologique suivie d'une chrestomathie. Bruxelles, Misch & Thron, 1909.

Brandstetter, R., Wurzel und Wort in den indonesischen Sprachen. Luzern, Verlag der Buchhandlung Haag, 1910.

Digitized by Google

CALAND, W., Das Vaitānasūtra des Atharvaveda übersetzt. Verhandelingen der koninglijke Akademie van Wetenschepen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwen Reeks. Deel XI, Nr. 2. Amsterdam, J. MÜLLER, 1910.

CASPARI, WILHELM, Vorstellung und Wort „Friede" im Alten Testament. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 14. Jahrgang, 4. Heft. Gütersloh, Druck und Verlag von C. BERTELSMANN, 1910.

Catalogue, Part II. Subject-Index to the Author Catalogue. Vol. I, A—L. Imperial Library, Calcutta, Superintendent Government Printing, India, 1908.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. CHABOT, J. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX. Scriptores Aethiopici. Textus, Ser. II, Tom. VIII: Documenta ad illustrandam historiam. I. liber Axumae ed. K. CONTI ROSSINI. Textus, Ser. I, Tom. VII: Apocrypha de B. Maria Virgine ed. M. CHAINE, S. J. I. liber nativitatis, II. liber de transitu, III. liber visio seu apocalypsis — Versio, Ser. I, Tom. VII, 1909.

Scriptores Aethiopici, Textus et Versio, Series II, Tomus XXIV: Vitae Sanctorum Indigenarum edidit et interpretatus est K. CONTI ROSSINI. I. Acta Sancti Abakerazun. II. Acta Sancti Takla Hawanyat, 1910.

Scriptores Syri. Textus, Series II, Tomus CI: Dionysius Bar Salībī in Apocalypsim actus et epistulas catholicas edidit J. SEDLAČEK, 1909.

Scriptores Syri. Textus, Series II, Tomus LXV: Theodorus Bar Kōnī. Liber Scholiorum. Pars prior edidit ADDAI SCHER, 1910; Romae, Parisiis, Lipsiae, OTTO HARRASSOWITZ.

DHORME, PAUL, Le P., La Religion Assyro-Babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris (Etudes palestiniennes et orientales). Paris, V. LECOFFRE, J. GABALDA & Cie., 1910.

DUSSAUD, RENÉ, Les Civilisations Préhelléniques dans le Bassin de la Mer Égée. Études de Protohistoire Orientale. Avec 207 gravures et 2 planches hors texte. Paris, PAUL GEUTHNER, 1910.

FONAHN, ADOLF, Zur Quellenkunde der Persischen Medizin (gedruckt mit Unterstützung der Puschmann-Stiftung an der Universität Leipzig). Leipzig, JOHANN AMBROSIUS BARTH, 1910.

FROMER, J., Der babylonische Talmud. Textkritische Ausgabe (mit einer Realkonkordanz). Vokalisiert, übersetzt und erklärt. Charlottenburg, Verlag für die Wissenschaft des Judentums, 1910.

FUND, Oriental Translation. New Series. Vol. XIX. The Tūzuk-i-Jahāngīrī, or Memoirs of Jahāngīr. From the first to the twelfth year of his reign. Translated by ALEXANDER ROGERS edited by HENRY BEVERIDGE. London, Royal Asiatic Society, 1909.


Digitized by Google

FUNK, S., Die Entstehung des Talmuds. Sammlung GÖSCHEN 479. Leipzig, G. J. GÖSCHEN, 1910.

GERINI, Colonel G. E. M. R. A. S., Researches of Ptolemy's Geography of Eastern Asia (further India and Indo-Malay Peninsula). Published in Conjunction with the Royal Geographical Society (Asiatic Society Monographs Vol. I). London, Royal Asiatic Society. Royal Geographical Society, 1909.

GIBB, E. J. W., Memorial, Vol. VI. Yáqút's Irshád al-aríb edited by D. S. MARGOLIOUTH, Vol. III, Part. I, 1910.

Vol. X. Al-Muʾjam fí Maʿáyíri Ashʿári ʾl-ʿAjam, a treatise on the prosody and poetic art of the persians by Shamsuʾd-Dín Muhammad ibn Qays ar Rází edited by MÍRZÁ MUḤAMMED and E. G. BROWNE, 1909.

Vol. XI. Chahár Maqála by Niẓámí-i-ʿArúḍi-i-Samarqandí edited by MÍRZÁ MUḤAMMAD, 1910.

Vol. XII. Introduction à l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din par E. BLOCHET, 1910.

Vol. XIII. Dīwān of Hassān B. Thābit edited by HARTWIG HIRSCHFELD, 1910. Leyden, E. J. BRILL — London, LUZAC & Co.

GRESSMARN, HUGO, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion. Berlin, K. CURTNIS, 1909.

Handess Amsorya, Nr. 9—12; Nr. 1—12. Wien, Mechitharisten, 1909, 1910.

HOCÉŸNE-ÂZAD, L'aube de l'espérance, choix de poésies tirées des meilleurs auteurs persans coordonnées et traduites pour la première fois en français publié avec une introduction et des Notes. — HOCÉŸNE-ÂZAD, L'aube de l'espérance ou Sobh-E Ommîd, texte persan. Leyde, E. J. BRILL — Paris, E. GUILMOTO, 1909.

HOFFMANN-KUTSCHKE, ARTUR, Die Wahrheit über Kyros, Darius und Zarathuschtra. Beiträge zur Erforschung der älteren arischen Geschichte. Die Perser zur Zeit des Darius I., nach Zarathuschtra Spitama, und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte. Berlin, Stuttgart, Leipzig, W. KOHLHAMMER, 1910.

HOPKINS, E. WASHBURN, Gods and saints of the Great Brāhmaṇa Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, July 1909.

HOUTSMA und SCHAADE, Enzyklopädie des Islam. Lief. 4. Leiden, vorm. E. J. BRILL — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1909.

Islam, Der, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. BECKER mit Unterstützung der hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung, Bd. I, Heft 1. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1910.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek, Band 11. NÖLDEKE, A., Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ. Mit einem Anhang von Grafen EBERHARD VON MÜLINEN und 8 Tafeln. 1909.

Digitized by Google

Band 12. TSCHUDI, R., Das Aṣafnâme des Luṭfi Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1910.

Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XIII, Nr. 3, 4. 1909. Vol. XIV, Nr. 1, 2, 3, 4. 1910. Bulletin of the Archaeological Institute of America, Vol. I, Nr. 1, 2, 3, 4. Vol. II, Nr. 1. Norwood Mass., Published for the Institute by the Norwood Press, 1909, 1910.

Journal Asiatique, Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales publié par la Société Asiatique. Dixième série, tomes XIII, XIV, XV. Paris, ERNEST LEROUX, 1909, 1910.

Journal, The, American, of Philology, edited by BASIL L. GILDERSLEEVE. XXX, 3—4; XXXI, 1—3. Baltimore, The John Hopkins Press, 1909, 1910.

Journal of the American Oriental Society edited by JAMES R. JEWETT & HANNS OERTEL. Thirtieth Volume. Part I, II. The American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1909, 1910.

Journal, The, of the Siam Society. Vol. V, Part I—IV; Vol. VI, Part I—III; Vol. VII, Part I. London, LUZAC & Co. — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1908.

KLEIN, SAMUEL, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Mit einer Karte und drei Beilagen. Leipzig, R. HAUPT, 1909.

KOHLER J. und UNGNAD A., Hammurabis Gesetz. Bd. II: Syllabische und zusammenhängende Umschrift nebst vollständigem Glossar, bearbeitet von A. UNGNAD. Bd. III: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Bd. IV: Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig, EDUARD PFEIFFER, 1909, 1910.

Kolonialsprachen, Deutsche, Bd. II. Die Sprache der Suaheli in Deutsch-Ostafrika, von CARL MEINHOF. Berlin, DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

KRAUS, SAMUEL, Talmudische Archäologie. Bd. I. Mit 29 Abbildungen im Text. Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Leipzig, GUSTAV FOCK, 1910.

LEDER, HANS, Das geheimnisvolle Tibet. Reisefrüchte aus dem geistlichen Reich des Dalai Lama. Mit 14 Abbildungen, meist nach eigenen Aufnahmen. Leipzig, TH. GRIEBEN (L. FERNAU), 1909.

LEHMANN-HAUPT, C. F., Die historische Semiramis und ihre Zeit. Mit 50 Abbildungen. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1910.

LESZYNSKY, R., Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie. Diss. v. Heidelberg. Kirchlain N. L., M. SCHMERSOW, 1909.

Digitized by Google

Light, The, of Truth, or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review. A. Monthly Journal devoted to the Study of the Āgamānta or the Šaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy, and Indo-Dravidian Culture. Vol. xi, Nr. 1. 2, 3. Edited by V. V. RAMAṆAN. Madras, At the „Meykaṇḍān" Press, Chulai, 1910.

AL-MACHRIQ. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences — lettres — arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. XIIe année Nr. 10—12; XIIIe année Nr. 1—12. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1909, 1910.

MEINHOF, K., Die moderne Sprachforschung in Afrika. Hamburgische Vorträge. Berlin, Buchhandlung der Berliner evang. Missionsgesellschaft, 1910.

MEINHOF, KARL, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantustämmen. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage. Mit zwei Abbildungen und einer farbigen Karte. Berlin, DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

Mélanges de la Faculté Orientale, IV. Beyrouth, Université St. Joseph, 1910.

MEMNON, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. Freiherrn v. LICHTENBERG. III, 2, 3. Leipzig, R. HAUPT, 1909, 1910.

Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I, Tomo III, 1908—09. Sezione di Scienze Giuridiche. Fasc. 1, 2. Sezione di Scienze Storico-Filologiche. Fasc. 1, 2. Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI, 1909, 1910.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XII, Teil 1 und 2. Tokyo. Für Europa Berlin, BEHREND & Co., 1909, 1910.

MONDE, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Redaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, J. A. LUNDELL, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. III, fasc. 2, 3, 1909. Vol. IV, fasc. 1, 2, 3, 1910. Uppsala, LUNDSTRÖM — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1909, 1910.

MÜNSTERBERG, O., Influences occidentales dans l'art de l'Extrême-Orient (Extrait de la Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques 1909). Paris, PAUL GEUTHNER, 1909.

MYHRMAN, DAVID W., An Aramaic Incantation Text. Reprint from the Hilprecht Anniversary Volume. Leipzig 1909.

NAU, F., Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'Assyrien. Traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabe, arménienne, gréque, néo-syriaque, slave et roumaine. Paris, LETOUZEY & ANÉ, 1909.

Digitized by Google

NÖLDEKE, TH., Geschichte des Qorâns. 2. Auflage, bearb. von F. SCHWALLY. 1. Teil. Über den Ursprung des Qorâns. Leipzig, DIETERICHsche Verlagsbuchhandlung TH. WEICHER, 1909.

OERTEL, HANS, Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa. Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, 1909.

ORIENS, CHRISTIANUS, Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. F. CÖLN. VII. Jahrg., Heft 1, 2. Rom, Propaganda — Leipzig, O. HARRASSOWITZ, 1907.

PECKHAM, GEORGE B., Introduction to the study of Obadiah. A dissertation submitted to the faculty of the Graduate Divinity School in candidacy for the degree of doctor of philosophy (Department of old Testament Literature and Interpretation). Chicago, the University Press, 1910.

POPPER, WILLIAM, Abû'l-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî's annals entitled An-Nujûm Az-Zâhirâ fî Mulûk Miṣr wal-Kâhirâ. Vol. II, Part II, Nr. 1, edited (University of Carlifornia Publications in Semitic Philology, Vol. II, Nr. 1, Sept. 1909). University Press Berkeley, 1909.

RAVN, O. E., Om Nominernes Bøjning in Babylonisk-Assyrisk (Indtil C. 1100). Avec un resumé en français. København i Kommission hos G. E. C. GAD, 1909.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. XVIII, fasc. 4°—12°, Vol. XIX, fasc. 1°—6°. Roma, Tipografia della Accademia, 1909, 1910.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Seria prima, Vol. II, fasc. 2° ed ultimo. Bologna, Tipografia GAMBERINI e PARMEGGIANI. 1909, 1910.

Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Convent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle série. Septième année. Nr. 1—4, Janvier—Octobre 1910. Paris, V. LECOFFRE, 1910.

Rivista degli studi Orientali publicata a cura dei professori della scuola orientale nella Università di Roma. I, II, III, 1 und 2. Roma 1907—1910.

ROSENBERG, F., Notices de Littérature Parsie I, II. St. Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1909.

SEIDEL, A., Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriß der Grammatik der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Lief. 1. Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 1910.

Digitized by Google

SCHAPIRO, J., Maimûnis Mischnahkommentar zum Traktat Arachin. Arabischer Urtext, auf Grund von zwei Handschriften zum ersten Male herausgegeben und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen. Jerusalem, Druck von A. M. LUNCZ, 1910.

SCHROEDER, L. von, Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ herausgegeben. 2. Buch, gedruckt auf Kosten der DMG. Leipzig, F. A. BROCKHAUS, 1909.

SCHULTZ, WOLFGANG, Dokumente der Gnosis. Jena, EUGEN DIEDERICHS, 1910.

SUBBAYYA, K. V., A Primer of Dravidian Phonology (Reprint from the Indian Antiquary). Bombay, Printed at the British India Press, 1909.

Tanulmányok, Keleti, GOLDZIHER IGNÁCZ születésének hatvanadik évfordulójára írták tanitványai. Budapest, HORNYÁNSZKY VIKTOR kiadása, 1910.

TISSERANT, E., Ascension d'Isaie, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave, introduction et notes (Documents pour l'étude de la Bible publiés sous la direction de FRANÇOIS MARTIN). Paris, LETOUZEY & ANÉ, 1909.

TOLMAN, HERBERT C., Cuneiform Supplement (autographed) to the authors Ancient Persian Lexicon and Texts, with brief historical synopsis of the language. Vanderbilt University Studies. Vol. II, Nr. 1, 2, 3. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1910.

TORREY, Ezra Studies. Chicago, The University of Chicago Press, 1910.

TORREY, C. CHARLES, Notes on the Aramaic part of Daniel. Repr. from the transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol. XV, July 1909.

Trudy po vostokověděniju, izdavajemyje Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. Vypusk XVI, 1. Istorija Persiji, jeja literatury i dervišeskoj teosofiji A. Krymskago. Novoje izdanije, pererabotannoje sovměstno s K. FREITAGOM. Moskva 1909.

Vypusk XVII. Skazka o Kamar-ez-Zamaně iz 1001 noči. Izdana pod redakcijej M. O. ATTAJA. Moskva 1909.

Vypusk XXIX. Istorija Turciji i jeja literatury ot rascvěta do načala upadka A. KRYMSKAGO. Moskva 1910.

VIOLLET, M. H., Description du palais de Al-Moutasim fils d'Haroun-al-Raschid à Samara et de quelques monuments arabes peu connus de la Mésopotamie (Extrait des mémoires présentés par divers avants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XII. 2e partie. Paris, Imprimerie National, Librairie C. KLINCKSIECK, 1909).

VIRROLLEAUD, CH., L'Astrologie Chaldéenne. Le livre intitulé «enuma (Anu) ilu Bêl» publié, Transcrit et commenté. Fasc. 5: Transcription, Sin — 1909. Fasc. 9: Supplément, Texte, 1910. Fasc. 10: Supplément, Transcription, 1910. Paris, P. GEUTHNER, 1909, 1910.

Digitized by Google

WECKER, OTTO, Lamaismus und Katholizismus. Ein Vortrag. Rottenburg a. N., Verlag von WILHELM BADER, 1910.

WOLFF, FRITZ, Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von CHR. BARTHOLOMAES Altiranischem Wörterbuch. Straßburg, KARL J. TRÜBNER, 1910.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von KARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung. Bd. I, Heft 1. Berlin, Verlag bei DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
D. H. MÜLLER, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XXV. BAND.

WIEN, 1911.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Digitized by Google



Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Digitized by Google

WZ, XXV. - XXVI

Inhalt des fünfundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen.

Digitized by Google

Einzelbemerkungen zu den Texten des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Die folgenden Bemerkungen sind in erster Linie durch die Kritik veranlaßt, welche die Ausgabe und die Übersetzung des Tantrākhyāyika erfahren haben. Alle für die Geschichte des Werkes wichtigen Fragen, vor allem also die Stammbaumfrage, gegen welche die Kritik Einwendungen gemacht hat, werde ich an einer anderen Stelle nochmals eingehend behandeln, da sie von fundamentaler Wichtigkeit nicht nur für das Pañcatantra sind und da ich aus den Äußerungen der Kritiker ersehen habe, daß diese Fragen unbedingt nochmals erörtert werden müssen. In den folgenden Zeilen beschäftige ich mich lediglich mit Fragen der niederen Textkritik und der Einzelinterpretation und denke außerdem diese und jene Bemerkung anzubringen, für welche weder die Textausgabe, noch die Übersetzung Raum bot. Ich beginne damit, daß ich einige Verbesserungen und Nachträge zu Text und Übersetzung liefere.

1. Im ‚Wörterverzeichnis‘ der Ausgabe wäre etwa noch nachzutragen: **आत्ययिक** ‚Lebensgefahr‘ 39, 12; **उभयवैर** 69, 20 und **एकाङ्गवैर** 69, 20 [zu beiden vgl. *WZKM* xx, 407]; **गलदन्त** ‚Gurgel und Zähne habend‘ III, 59. **छन्न** ‚Spion‘ III, 38 [vgl. im Kauṭilīyaśāstra **प्रच्छन्न** I, 15 (S. 27), **गूढ** VII, 17 (S. 314); IX, 6 (S. 355); **गूढपुरुष** I, 11. 12 (S. 18 ff.). **सचिच्छन्न** XIII, 2 (S. 397)]. **नैत्यक** 156, 14 einfach ‚regelmäßige Speisung‘?

Digitized by Google

Zu भच् ,beißen' findet sich ein weiterer Beleg im Dharmakalpadruma (Handschrift) IV, 8, 135 (gleichfalls vom Schlangenbiß). Vgl. auch THOMAS, *JRAS* 1910, S. 1355 ff.

2. Daß der Text des Tanträkhyāyika frühzeitig durch Glossen gelitten hat, ist in der Einleitung zur Ausgabe I, 3 bemerkt. Natürlich sind solche Glossen nicht immer mit mathematischer Sicherheit festzustellen. Mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit aber liegen Glossen noch an den folgenden beiden Stellen vor.

a) 58, 12: **किमिदमीदृशमभिपतनमध्यवसितं भवतेति.** — **अभिपतनमध्यवसा** scheint mir kein Sanskrit zu sein. Auch der Sinn ist schlecht. Die Leute rufen offenbar: ,Wie konntet Ihr so etwas [d. h. eine solche gemeine Tat] unternehmen!' Der echte Text lautete also: **किमिदमध्यवसितं भवतेति**, und **ईदृशमभिपतनम** ist auf Mißverständnis beruhende Glosse zu **इदम्**.

b) S. 119, Str. III, 54:

दूत एव हि सन्दध्याद्दूतो भिन्द्याच्च संहतान्।
दूतस्तत्कुरुते कर्म सिध्यन्ति येन मानवाः॥

Statt des unterstrichenen Wortes lesen die Handschriften **भिद्यन्ते.** Diese Korruptel geht offenbar auch auf eine Glosse zurück; denn **सिध्यन्ति** ist, dem Gegensatz entsprechend, der in den ersten beiden Pāda zum Ausdruck kommt, doppelsinnig gemeint (zugleich Passivum von **सिध् सेधति**), worauf vermutlich im Archetypos Ś eine Glosse (**पार्श्वे**) **भिद्यन्ते** aufmerksam machte, welche dann in den Text geriet.

3. A 210 (S. 114, 25) ist vielleicht zu bessern in **तद्यथायं मन्त्री विस्रम्भनं गच्छति** usw. Das Lückenzeichen der Hss. macht freilich bedenklich, trotz Textausgabe, Einl. III, B, § 3, g, 18 (wo es sich um eine hier nicht in Frage kommende Hs. handelt).

4. Nun wende ich mich zu einer Prüfung der Beiträge, welche meine Kritiker geliefert haben, und werde diese Beiträge in der Reihenfolge besprechen, in der sie veröffentlicht worden sind. Um eine Verständigung in einzelnen Fällen zu erleichtern, sei hier kurz die Grundlage dargelegt, auf der sich die kritische Herstellung des Textes aufzubauen hat.

Digitized by Google

Alle Pañcatantra-Rezensionen stammen nachweislich[1] von zwei nur wenig verschiedenen Archetypen ab, die beide aus Kaśmīr stammen und in Kaśmīr nachzuweisen sind: Ś und K. Beide haben ihre Vorzüge und ihre Nachteile.

Ś führte den Titel Tantrākhyāyika, K den Titel Pañcatantra (bezeugt durch das SP, den Redaktor von Śār. β [s. sogleich], die Jaina-Rezensionen und ALBERUNI I, 159).

Ein direkter Abkömmling von Ś ist nur das Tantrākhyāyika (Śār. α). Die Tantrākhyāyikā (Śār. β) ist eine Revision von Śār. α, mit gelegentlichen Besserungen und Nachträgen aus einem K-Kodex, meist erst vom dritten Tantra an. Aus diesem K-Kodex ist auch der Titel Pañcatantra in den Kolophon des zweiten Tantra in Śār. β eingedrungen.[2]

Soweit sich K nicht mit Ś deckte, haben wir wörtliche Textproben von ihm nur in den β-Zusätzen des Tantrākhyāyika. Eine Übersetzung von K, und zwar eine sehr fehler- und zum Teil lückenhafte, aber nicht absichtlich geänderte war die Pahlavī-Übersetzung, die wir uns jedoch auch nur durch Vergleichung der arabischen Rezensionen mit der alten syrischen Übersetzung und den Sanskrittexten rekonstruieren können. Wie nahe die Pahlavī-Übersetzung dem Sanskritoriginal kam und wie verhältnismäßig gering die Abweichungen zwischen K und Ś waren, ist bequem aus der Tabelle Bd. I, S. 100 ff. meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika und aus der inzwischen erschienenen Übersetzung des alten Syrers von SCHULTHESS zu ersehen. Sonst haben wir unter den Abkömmlingen von K nur Auszüge und Umarbeitungen.

In erster Linie wichtig ist das Südliche Pañcatantra (SP) in den nach ihrer Wichtigkeit abgestuften Rezensionen α β γ δ ξ. γ δ ξ kommen bei ihrer starken Abweichung vom Ursprünglichen kritisch nur wenig in Betracht.

[1] Daß die Kritik die Richtigkeit des Stammbaums bezweifelt hat, genügt nicht. Das jetzt vorliegende Material reicht bereits zu einer Nachprüfung aus. Irgendwelche Gegengründe gegen den Stammbaum sind aber bis jetzt nicht vorgebracht worden.

[2] S. meine Übersetzung, Teil I, Kap. I, § 4, 2.

Digitized by Google

Für die metrischen Stellen ist die mit dem SP auf gleiche Quelle zurückgehende nepalesische Rezension ν wichtig, aus der der Hitopadeśa geflossen ist.

SP und ν im Verein mit den Jaina-Rezensionen und den Pahlavī-Versionen gestatten sehr oft in den metrischen Stellen die Rekonstruktion von K; für die Prosa von K können wir fast nur auf den Pahlavī-Rezensionen fußen. Sie ist in keinem der Sanskrittexte, die auf K zurückgehen, auch nur einigermaßen wörtlich erhalten. Im SP ist sie stark gekürzt und die Hss. gehen ihrerseits stark auseinander; im sog. textus simplicior ist sie bis auf geringe Reste umgearbeitet und stark erweitert.

ALBERUNI fand zu Anfang des 11. Jahrh. noch einen Pañcatantra- (nicht Tantrākhyāyika-)Text, also einen direkten Abkömmling von K vor, freilich auch schon zahlreiche Bearbeitungen, darunter mindestens eine in einer indischen Volkssprache. Am Ende des XIV. Kapitels seines Werkes über Indien[1] sagt er: ‚I wish I could translate the book *Pañcatantra*, known among us as the book of Kalîla and Dimna. It is far spread in various languages, in Persian, Hindî, and Arabic — in translations of people who are not free from the suspicion of having altered the text' usw.

Am allerstärksten ist der Text vom Verfasser der älteren Jaina-Rezension, des sog. textus simplicior, geändert. Der Textus simplicior ist ein ganz neues Werk. Wie die Jaina ein eigenes Rāmāyaṇa mit beabsichtigter Umarbeitung des Ursprünglichen geschaffen haben, so auch eine Bearbeitung des Pañcatantra. Der unbekannte Verfasser gibt daher seinem Werke auch einen neuen Namen: er nennt es *Pañcākhyānaka*; seine Quelle verrät er in dem Zusatz: *pañcatantrāparanāmaka*. Titel und Zusatz übertrug Pūrṇabhadra auf sein Werk, welches eine Kompilation aus dem Textus simplicior in zwei Rezensionen (H-Klasse und σ-Klasse), aus dem Pañcatantra (d. h. einem oder mehreren Abkömmlingen von K) und aus Śār. β ist und im Jahre 1199 n. Chr. fertiggestellt wurde.

---

[1] Übersetzung von SACHAU [2] I, S. 159.

Digitized by Google

In keinem der Abkömmlinge von K ist auch nur an einer Stelle eine Benutzung von Śār. α nachweisbar.

Für den Herausgeber des Tantrākhyāyika ergaben sich daraus folgende Grundsätze:

a) Wo der Text von Śār. α an sich sprachlich richtig überliefert ist und wo er einen Sinn gab, durfte er auf keinen Fall geändert werden, selbst wenn eine andere Pañcatantra-Fassung Besseres bot oder zu bieten schien (was übrigens nur selten der Fall ist). Namentlich in den Strophen mußte der Herausgeber konservativ verfahren. Denn diese sind mindestens zum allergrößten Teil Zitate, und es ist sehr leicht möglich, daß der Verfasser des Tantrākhyāyika öfters diese Strophen mit weniger guten Lesarten zitierte, während spätere Benutzer und Schreiber anscheinend oder wirklich bessere Lesarten kannten und in den Text einsetzten. S. Apparat des SP und Einleitung zu diesem Text; vgl. auch *ZDMG* LXIV, 632, 34 ff.

b) Wo in Śār. α eine wirkliche Korruptel vorlag, die gebessert werden mußte, waren nächst Śār. β vor allem die Abkömmlinge der Pahlavī-Übersetzung zu befragen und es war im Anschluß an diese aus SP, ν und (wenn diese versagten) aus den Jaina-Rezensionen die ursprüngliche Lesart zu ermitteln, wobei aber namentlich bei den Jaina-Rezensionen stets mit der Möglichkeit zu rechnen war, daß die in ihnen enthaltenen Lesarten Konjekturen oder freie Änderungen sind.

Nach diesen Grundsätzen bin ich in jedem einzelnen Falle verfahren. Dies muß ich daher vorausschicken, bevor ich zu den Besserungsvorschlägen meiner Kritiker Stellung nehme.

5. Zunächst wende ich mich zu der Besprechung meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika durch R. SCHMIDT, *ZDMG* LXIV, S. 475 ff. Auf den allgemeinen Inhalt dieser Rezension gehe ich absichtlich nicht ein. Nur eine Bemerkung muß ich näher beleuchten, da sie sich zugleich gegen einen Mitarbeiter richtet, dem ich zum größten Danke verpflichtet bin. S. 477, 18 sagt SCHMIDT: ‚Der Nachweis der einzelnen Fabeln I, 128 ff. ist sehr ergänzungsfähig; er soll aber wohl gar nicht als vollständig angesehen werden.‘ Dazu bemerke

Digitized by Google

ich: Von mir stammen die Nachweise von Parallelerzählungen zunächst in allen anderen Pañcatantra-Rezensionen, sodann aus der Sanskrit- und Pāli-Literatur, endlich der Hinweis auf die entsprechenden Stellen in CHAUVINS *Bibliographie des ouvrages arabes.* Ein einfaches BA mit folgender Ziffer deckt also stets eine sehr große Anzahl weiterer Quellen (darunter natürlich stets auch den betreffenden Abschnitt in BENFEYS ‚Einleitung' zu seinem ‚Pantschatantra'). Prof. CHAUVIN aber war so freundlich, alles, was er inzwischen noch für Kalîla wa-Dimna gesammelt hatte, zu meinem Verzeichnis der Parallelen beizutragen. Das ist aus meinem Vorwort, S. VII, ersichtlich. Auf ihn gehen die Nachweise fast aller außerindischen Parallelen zurück und er ist unbestritten einer der besten Kenner der Erzählungsliteratur. Wenn ein anderer ausgezeichneter Kenner dieser Literatur, JOHANNES BOLTE, in einer Besprechung meines Buches sagt: ‚An Stelle der BENFEYschen Untersuchungen über die Wanderungen und Wandlungen der einzelnen Erzählungen gibt er 1, 126—141 ein sehr nützliches, wenngleich der Vermehrung fähiges Parallelenverzeichnis', so wäre es Vermessenheit, daran zu zweifeln, daß der Rezensent noch manche abendländische Parallele kennt, die mir und selbst einem Kenner wie CHAUVIN entgangen sind. Man beachte aber, daß bei BOLTE das ‚sehr' vor ‚nützlich', bei SCHMIDT dagegen vor ‚ergänzungsfähig' steht. Ich richtete also an SCHMIDT das briefliche Ersuchen, mir das Material zur Verfügung zu stellen, auf Grund dessen er das in Rede stehende Urteil gefällt hat. Die Antwort, welche ich auf diese Aufforderung erhielt, lautet: ‚Daß der Nachweis der einzelnen Fabeln ergänzungsfähig ist, würde . . . am besten . . . [hier folgt der Name eines andern Gelehrten] zeigen können, den ich allein im Auge hatte, als ich den Satz schrieb.[1] Er hat sein ganzes Leben auf diesen Stoff verwandt und würde trotz CHAUVIN ein Buch liefern können, wenn er nur wollte,[1] das den alten BENFEY einfach überflüssig machen würde. Es gehört eben ein ganzes Menschenalter dazu, um die Wanderung der Märchen pp.

[1] Von mir gesperrt.

Digitized by Google

mitmachen zu können. Ich habe gar nicht die Absicht gehabt und besitze auch gar nicht die Fähigkeit, hier ergänzend einzugreifen!'[1] Ich denke, jedes weitere Wort erübrigt sich.

Die einzelnen Ausstellungen, die SCHMIDT in seiner Rezension macht, hält er, wie er mir brieflich mitteilte, in vollem Umfange aufrecht. Ich übergehe alle diejenigen, die sich nur gegen den Stil der Übersetzung richten, da ich S. VI des Vorworts selbst diesen Stil begründet habe, und berücksichtige nur die Fälle, in denen SCHMIDT bei diesen Bemängelungen positive Fehler begeht.

6. Obwohl SCHMIDT, als er seine Rezension schrieb, nicht nur die den Text der Hs. P enthaltende Abhandlung ‚Über das Tanträkhyāyika', sondern auch die kritische Ausgabe des Tanträkhyāyika besaß, hat er es nicht für nötig befunden, diese Texte an den bemängelten Stellen nachzuschlagen. Das ergibt sich ohne weiteres aus einigen seiner Bemerkungen. So schreibt er:

‚p. 119 kommt der Eulenkönig von seinem Heere umgeben auf einen Feigenbaum herabgestiegen (im Text avaruroha?)!' — Der Text hat *avarūḍhaḥ.*[2] — ‚p. 119 . . . Z. 14 v. u. muß es wohl „diesem" statt „diesen" heißen (?).' Hätte SCHMIDT den Sanskrit-Text nachgeschlagen, so hätte er gesehen, daß er Unrecht hat. Dort steht *tair.* — S. 41, Z. 2—3 v. u.: ‚Im Texte steht wahrscheinlich [!] gṛhītvā.' — ‚p. 110: „durch den Vorwand des Kaninchens wohnen die Kaninchen glücklich."' SCHMIDT beanstandet hier den Ausdruck.

[1] Von mir gesperrt.

[2] Hier speziell habe ich von einem Herabsteigen des Eulenheeres nicht nur gesprochen, weil ich wörtlich übersetzen wollte, sondern auch, weil der Inder zugleich damit die Vorstellung vom Niedersteigen eines menschlichen Heeres aus den Bergen nach einer in der Ebene gelegenen feindlichen Stadt verbindet. Man vergleiche, was ich Einl., S. 88, Anm. 2 bemerke. Im übrigen könnte man ‚herabsteigen' auch in gutem Deutsch hier anwenden, da man doch auch vom Emporsteigen eines Ballons, eines Drachens oder eines Vogels spricht. — Da SCHMIDT ‚kommt' und ‚gestiegen' sperrt, so scheint er überhaupt an dieser Ausdrucksweise Anstoß zu nehmen. Ist ihm wirklich diese gut deutsche Konstruktion fremd? Muß ich ihn erst an WALTHERS ‚Ich kam gegangen', an SCHILLERS ‚Kommt der Schütz gezogen', an ‚Kommt a Vogerl geflogen' u. ä. erinnern?

Digitized by Google

Hätte er im Texte nachgeschlagen, so hätte er gesehen, daß ,des Kaninchens' nur ein Schreibfehler für ,des Mondes [mit dem Monde]' ist. — ,II, 3: Hasta ist sicherlich ein Längenmaß, aber das paßt hier nicht. H. selbst nennt die Stelle „offenbar verderbt“; er hätte noch hinzufügen können, daß dahinter so etwas wie *galahasta, °hastay* etc. stecken muß.' Daß diese Vermutung auf etwas schlechterdings Unmögliches hinausläuft, hätte SCHMIDT auf den ersten Blick erkennen müssen, wenn er den Sanskrit-Text nachgeschlagen hätte (A 2): **ततो ममार्हसि मार्गसन्दर्शनेन हस्तशतमपक्रामयितुम्** । Vgl. auch Kathāsaritsāgara XLVI, 65: **स तेनाजगरेणाच मुखफूत्कारवायुना । नीत्वा हस्तशते क्षिप्तो न्यपतज्जीर्णपर्णवत्** । Ich suche die Korruptel im ersten Teile des Satzes. Das hat auch Pūrṇabhadra getan, welcher 2, 9 schreibt: **ततोऽर्हति मे देवो देवमार्गं संदर्शयितुम्** । Das ist aber offenbar Korrektur.

7. Von den ,besseren Verdeutschungen', die SCHMIDT vorschlägt, sind die folgenden direkt falsch. Zu S. 5 [= A 8] bemerkt er: ,Statt „dort nun“ natürlich besser „dabei“ oder dergl.' Nein! Denn **तत्र** ,dort' bezieht sich auf einen Ort, in dessen Mitte ein Feigenbaum steht (Text S. 6, Z. 11 **मण्डलवटप्रदेशे**, Übersetzung S. 5, unmittelbar vor A 8). **मण्डल** hat, wie ich schon *AKSGW* XXII, Nr. V, S. 98, 25 ff. bemerkt habe, hier eine andere (ursprünglichere) Bedeutung, als bei den späteren Politikern. — Zu S. 52: ,„Wie wird der Baum reden“ ist zweideutig; „kann“ beseitigt alle Zweifel.' Hätte SCHMIDT, wie es seine Rezensentenpflicht gewesen wäre, die Einleitung nur einigermaßen aufmerksam gelesen, so würde ihm das auf S. 94 Gesagte gezeigt haben, weshalb ich den zweideutigen Sanskritausdruck wörtlich übersetzt habe, so daß er auch im Deutschen zweideutig erscheint. Daß der Baum reden kann, davon sind die Richter überzeugt. Ob er es tun wird, das ist die Frage. Weshalb Dharmabuddhi daran zweifelt, daß wirklich der Baum gesprochen hat, ist an der eben angeführten Stelle der Einleitung gleichfalls ausgeführt. Aber auch ohne diese Bedenken hätte es mir nicht beifallen können, nach dem im Vorwort Gesagten einen Satz, der im Sanskrit einer doppelten Deutung fähig ist, eindeutig wiederzugeben.

Digitized by Google

8. Zwei andere bemängelte Stellen hat SCHMIDT seltsamerweise nicht verstanden. ,II, 18, Anfang von Erzählung III: „Der (Bettelmönch) hatte sich eine große Summe Geldes erworben durch die Anhäufung vorzüglicher feiner Gewänder, die viele gute [Leute] ihm gespendet hatten.“ Anhäufung gibt hier keinen Sinn.‘ — Hätte SCHMIDT den Sanskrittext nachgeschlagen, so hätte er gesehen, daß ich wieder wörtlich übersetzt habe. ,Anhäufung‘ ist wörtliche Übersetzung von उपचय. Das Sanskritwort wird genau so wie das deutsche ,Anhäufen‘ von Geld, Schätzen und sonstigen Vorräten gebraucht. Der Sinn ist völlig klar. Devaśarman häuft in Gewändern bestehende Vorräte an und verkauft sie dann.

,II, 138, Str. 140: „Der Verstand wird durch Wissen geziert, die Torheit durch Laster . . .“??‘ Meine Übersetzung ist, wie SCHMIDT aus dem Sanskrittext hätte ersehen können, völlig einwandfrei:

श्रुतेन बुद्धिर्व्यसनेन मूर्खता मदेन नागस्सलिलेन निम्नगा ।
निशा शशाङ्केन धृतिस्समाधिना नयेन चालङ्क्रियते नरेन्द्रता ॥

Im SP (III, 77), in der nepalesischen Rezension ν und in Kāvyaprakāśa 101 lauten die entsprechenden Worte genau so. BÖHTLINGK übersetzt in den ,Indischen Sprüchen‘ ähnlich wie ich: ,üble Gewohnheiten zieren die Torheit.‘ Der Sinn ist vollständig klar. Der Tor sieht sein Ideal genau im Gegenteil von dem, worin es der Weise sieht. In seinen Augen ist das Laster eine Zierde. Er rühmt sich seines Glücks bei den Weibern, seiner Trunkfestigkeit, seiner Erfolge in Spiel und Jagd (vgl. Śār. I, 58).

9. Zu Strophe I, 19 bemerkt SCHMIDT: ,Str. 19 scheint mir die Lesart von β SPα[1] ν Hamb. Hss. Pūrṇabhadra *dhunvantam* entschieden vorzuziehen zu sein; der Ausdruck „besteigen“ deutet doch auf einen Baum hin, der sich hin und her bewegt, aber schließlich doch bestiegen wird.‘ Ehe SCHMIDT das so hinschrieb, hätte er gut getan, die Sanskrittexte nachzuschlagen. Er würde gefunden haben, daß

[1] SCHMIDT zitiert auch diese Stellen nach der Übersetzung, aus der er den von mir übersehenen Druckfehler β SPα statt SPα übernommen hat. Das Richtige steht in der kritischen Ausgabe.

Digitized by Google

ich selbst in dem 1904 veröffentlichten Pūṇa-Fragment धुन्वन्तमपि in den Text gesetzt und in der Fußnote dazu bemerkt hatte: ,धूर्तं तमपि, gebessert nach Pūrṇ. und SP.' Damals war ich mir über den Stammbaum noch nicht klar; die β-Rezension des Tantrākhyāyika war mir noch nicht bekannt, und da ich festgestellt hatte, daß Pūrṇabhadra das Tantrākhyāyika benutzt hat, so setzte ich die doppelt beglaubigte Lesart ein. Denn daß die eine der beiden Lesarten nur eine aus der Śāradā-Schrift erklärliche Korruptel der andern sein konnte, war klar. Nachdem es mir mit Hilfe der Hss. der β-Rezension des Tantrākhyāyika gelungen war, einen sicheren Stammbaum aller Pañcatantra-Rezensionen aufzustellen, lag die Sache anders. Vgl. oben, § 4 a). SCHMIDTS Eklektizismus, der mit demjenigen KOSEGARTENS durchaus identisch ist und den Grundregeln aller philologischen Methode zuwiderläuft, verwerfe ich und habe an einem Beispiel, welches ich aus einer großen Masse herausgegriffen habe, im kritischen Band zu Pūrṇabhadra,[1] S. 44 ff. gezeigt, zu welchen verderblichen Folgen für die Wissenschaft das planlos eklektische Verfahren dieser beiden Gelehrten führt. Wir werden gleich sehen, wie recht ich hatte, als ich auch im vorliegenden Falle die anscheinend absonderliche Lesart des Tantrākhyāyika im Texte stehen ließ.

In der Anmerkung der kritischen Textausgabe zu S. 10, Z. 4 steht: ,Statt *dhūrtaṃ tam api* ist vielleicht mit SPα ν Hamb. Hss. Pūrṇ. **dhunvantam** *api* zu lesen.' An einen Baum zu denken, liegt nahe, so nahe, daß der Redaktor von SPβ, wie SCHMIDT aus meiner ihm gleichfalls vorliegenden Ausgabe dieser Rezension hätte ersehen können, den von allen anderen Pañcatantra-Rezensionen (einschließlich SPαγδ, ν) beglaubigten Versschluß des Tantrākhyāyika in पार्थिवद्रुमम् änderte. Eine nochmalige Prüfung der Stelle ergibt nun zur Evidenz, daß **nur** die Lesart des Tantrākhyāyika richtig ist, daß also auch diese Stelle wie so viele andere die Richtigkeit des aufgestellten Stammbaums und die Vorzüglichkeit des Tantrākhyāyikatextes beweist.

---

[1] Noch unter der Presse.

Digitized by Google

Die in Rede stehende Strophe spricht Damanaka. Karaṭaka geht auf ihren Inhalt nicht sogleich ein, sondern erst in A 18. Der Prosasatz der Antwort aber nimmt ohne Zweifel auf die Strophe Bezug. Dem आरोहन्ति der Strophe entspricht दुरारोहाः in der Prosa, und dem धूर्तं der Strophe entsprechen in der Prosa die Worte प्रकृतिविषमा रन्ध्रान्वेषिणश्छलग्राहिणश्च. Nicht an einen Baum, sondern an einen Berg ist zu denken, und meine oben angeführte Bemerkung zu S. 10, Z. 4 der Textausgabe ist zu streichen. Noch von einer andern Seite wird es wahrscheinlich, daß धूर्तं तमपि die alte Lesart ist. Wenn ich im Apparat des Tantrākhyāyika als die Lesart von SPα *dhunvantam* angebe, so stützt sich diese Angabe auf die älteste und ihrem Texte nach ursprünglichste Handschrift dieser Klasse, nämlich K. Wie K lesen *dhunvantam* die meisten Hss. von SPβ und v. Aber die α-Hss. NABC, die γ-Hss. und die δ-Hs. lesen *dhūnvantam* und von β liest O *dhūnvantaḥ*.[1] Offenbar ist also das fehlerhafte *ū* noch ein Rest des Ursprünglichen und wir haben hier den so oft zu beobachtenden Prozeß vor uns, daß ein Fehler des Archetypos von denkenden Schreibern konjekturell falsch gebessert wird und daß ein letzter Überarbeiter — hier der Redaktor von SPβ — eine nach Sinn und Form tadellose Fassung herstellt, die man unbedenklich in den Text nehmen würde, wenn man eklektischen Grundsätzen huldigen wollte.

10. So bleibt von SCHMIDTS Ausstellungen sachlich — abgesehen von der Besserung einiger Druckfehler — nur die Bemerkung zu Recht bestehen: ‚II, 106 ist Str. 28 sicher durchgehends doppelsinnig; H. übersetzt bloß das erste Wort doppelt.' Ich hätte also hinter ‚unehrlichen' in Klammern ‚krummen', hinter ‚Blöße' in Klammern ‚Löcher' einfügen sollen.

11. Sehr viel Wertvolles dagegen enthält die Rezension von F. W. THOMAS, *JRAS* 1910, S. 966 ff. und 1347 ff. Nicht nur liefert

[1] Vgl. den kritischen Apparat von SP, zu dessen Benutzung natürlich die Verweise im Apparat zu Śār. anregen wollen. Denn daß ich nicht nochmals alle Lesarten der verschiedenen Hss. des SP bei zweifelhaften Stellen des Tantrākhyāyika in dessen Apparat aufführe, ist selbstverständlich.

Digitized by Google

THOMAS eine große Reihe von Bemerkungen zum Text, zur Übersetzung und zum Wörterverzeichnis, sondern er gibt nach AUFRECHTS ‚Indices' auch eine große Menge Nachweise für die Strophen. Indem ich hier auf diese wichtigen Beiträge verweise, bespreche ich nur diejenigen Stellen, an denen mir THOMAS' Besserungsvorschläge verfehlt erscheinen. Zweifelhaftes übergehe ich.

12. Zu den von THOMAS hervorgehobenen Druckfehlern im Texte sei bemerkt, daß S. 107 marg. PS. statt SP., und S. 116, Z. 5 f. und S. 153, Z. 10 f. bereits im Druckfehlerverzeichnis der Ausgabe, S. 184 verbessert sind. S. 59, Z. 13 ist der Anusvāra von कुलशीलं beim Reindruck abgesprungen.

13. Zunächst zwei metrische Anstöße! Zu S. 13, Z. 5 bemerkt THOMAS: ‚पाषाणभारसहस्रं: the metre seems to demand °भर°'; zu S. 150, Z. 20: ‚मित्रं वा: this Āryā line is imperfect. Read नैवातिप्रणय with Sbhv. 2893?' Ich habe absichtlich die hs. Lesarten in beiden Fällen nicht geändert, da hier Liquide im Spiele sind und diese in Verbindung mit einem Konsonanten offenbar im Tantrākhyāyika noch nicht unbedingt zusammen mit dem vorangehenden Vokal eine metrische Länge bilden.[1] Der in allen Pañcatantra-Fassungen variantenlos überlieferte Pāda I, 5a: अव्यापारेषु व्यापारं z. B. ist offenbar metrisch = ⏑ – – – | ⏑ – – – –. Vgl. auch JACOBI, *Rāmāyaṇa*, S. 26 f. So wird S. 13, Z. 4 die Silbe *has* in °सहस्रं als metrisch kurz zu betrachten sein: – – | ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ – ‖ In S. 150, Z. 20 ist die achte Silbe kurz: मित्रं वा बन्धुं वा नाति प्रणयपीडितं कुर्यात्: – – | – – | – – ¦ – ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ – | ⏑ | – – | – ‖ Unter dieser Voraussetzung haben wir eine *upagīti*-Strophe vor uns. Daß später der Vers durch ein Flickwort ‚regelmäßig' gemacht worden ist, entspricht der Gepflogenheit der Inder. Eine metrisch viel anstößigere Strophe findet sich I, 183 (S. 62, 18). Vgl. Ausgabe des Südl. Pañc., S. LVII und S. LXVIII, Anm. 1.

14. ‚p. 25, l. 6. आरोहता: why not retain the आरुहता of αβ?' Die *u*-Form ist grammatisch falsch. Sie kommt — wohl als ursprüng-

[1] Die Silbengrenze wird in solchen Fällen bekanntlich in die Konsonantengruppe gelegt und die Liquida zur folgenden Silbe gezogen.

Digitized by Google

liche Glosse — in Śār. α nochmals S. 103, 19 vor (s. Lesarten). Da nun nach BÜHLER, *Detailed Report*, S. 35, *u* und *o* in Kashmīr öfter verwechselt werden, so liegt in आवहता wohl nur der Fehler eines Schreibers vor.

15. ,p. 61, l. 14 (v. 177). पूतराः: error for कातराः, as is read in this verse *Subhāṣitāvalī* 3468? Or is पूतराः a stronger equivalent?' Das letztere nehme ich an. Außerdem liegt कातराः graphisch zu weit von dem in αβ überlieferten पूतनाः ab und ist wohl sicher eine mißglückte Besserung von पूतराः. पूतर ist ein seltenes Wort. Das große Petersburger Wb. kennt es noch nicht. PISCHEL bemerkt zu Hemacandra, Prākṛ.-Gr. I, 170: ,Ein Skt.-wort *pûtara* ist bisher nicht bekannt. Trivikrama erläutert es mit *adhamaḥ* | *jalajantur vā* |.' पूतर = अधम bildet aber einen vortrefflichen Gegensatz zu तेजस्विन्. Endlich kann man oft beobachten, wie in jüngeren Hss. seltene Worte des Originals durch geläufigere ersetzt werden — oft durch Vermittelung von Glossen.

16. ,p. 69, ll. 21—2. We seem to have the remains of a faulty śloka —

परस्परं विहन्याद्यो [lies °द्यः] अन्यस्त्वन्येन भक्ष्यते ।
परस्परापकारात्तदुभयवैरमीरितम् ॥

and possibly an *Āryā* verse followed.' Das glaube ich nicht. Man muß ja doch den ganzen A 145 von यो विहन्यात्परस्परम् bis zu Ende als G a n z e s betrachten. Es liegt nicht das geringste Anzeichen einer Korruptel vor. Außerdem enthält der 4. Pāda des von THOMAS hergestellten Ślokas ja eben einen metrischen Fehler, da die dritte und vierte Silbe einen Pyrrhichius bilden. Vgl. WEBER, *Ind. St.* VIII, S. 335 f. JACOBI, *Ind. St.* XVII, 442.

17. ,p. 70, ll. 4—5 (v. 25). The verse would give a better sense if it read —

शत्रुणापि स संदध्यात्सुश्लिष्टेनापि संधिना ।
आतप्तमपि पानीयं शमयत्येव पावकम् ॥

„Even with an enemy he should ally himself, even in intimate alliance. Water, though heated, puts out fire." The heated water is the

Digitized by Google

angry person with whom the agreement is made, extinguishing the flame of war. The long आ in आतप्तं explains the reading सुतप्तं, as students of Brāhmī writing will recognize. As regards the sentiment, we may compare *Arthaśāstra*, VII, 2 (p. 267, ll. 5—6), नातप्तं लोहं लोहेन संधत्ते.'

Der Zusammenhang erfordert unbedingt den Sinn: ,mit einem (natürlichen) Feinde darf man kein Bündnis schließen.' Das ergeben die folgenden Strophen und der vorhergehende Prosasatz A 146, zu dessen Bekräftigung sie angeführt werden: तत्सर्वथा किमशक्येन समयकारणेन । Und dieser Satz folgt unmittelbar auf den Abschnitt von den beiden Arten der natürlichen Feindschaft, des एकाङ्गवैर und des उभयवैर. Die Konjektur स im ersten Pāda ist also abzuweisen und न ist beizubehalten. Das SP und v (natürlich auch Hitop. I, 65 Pet.) lesen न हि (was vielleicht die ursprüngliche Lesart ist); Syr. II, 13 (SCHULTHESS) entsprechend paraphrasiert: ,Wer mit seinem Feinde Freundschaft schließt, ist kein Weiser.' Textus simplicior ed. BÜHLER II, 29 (σ-Klasse) und Hamb. Ms. I (H-Klasse) वैरिणा न हि (die Mss. h [σ-Klasse] und H [H-Klasse] lesen वैरिणा सह. Daß dieses सह eine grammatische Glosse zu वैरिणा ist, die das richtige न हि verdrängt hat, liegt auf der Hand); Pūrṇ. II, 24 wie SP शत्रुणा न हि. Das न ist also nicht nur durch alle alten Fassungen, sondern sogar durch die beiden Jaina-Rezensionen gesichert.

Zu Anfang des dritten Pāda haben die Hss. von Śār. α und β (außer dem auf z zurückgehenden R, dessen Lesart also Korrektur ist) अतप्तमपि, alle Abkömmlinge des Archetypos K dagegen सुतप्तमपि.[1] Daß die Lesart des Tantrākhyāyika, अतप्तमपि, die richtige ist, habe ich S. 65, Anm. 4 der Übersetzung dargelegt, wo es heißt: ,Dies ist nach dem Vorhergehenden ein Beispiel für die einseitige Feindschaft, die auch zwischen Krähe und Maus besteht.' Der Sinn der Strophe ist nämlich: ,Auch wenn das Feuer das Wasser nicht angegriffen hat (तप् im Doppelsinn „erhitzen" und „peinigen"; vgl.

[1] Syr.: ,Denn mag man das Wasser noch so stark mit Feuer erhitzen: wenn es auf das Feuer gegossen wird, löscht es dieses aus.'

Digitized by Google

घनुंतप), löscht dieses dennoch jenes aus.‘ Die Lesart सुतप्तमपि des Archetypos K geht auf ein Mißverständnis zurück, indem der Schlimmbesserer in dem Worte den Sinn suchte: ‚Wenn das Wasser dem Feuer durch Erhitzen auch noch so sehr angeglichen wird.‘ Der Sinn soll also danach sein: ‚Wenn zwei von Natur feindliche Wesen auch noch so enge Freundschaft schließen.‘ Aber ist denn das Erhitzen des Wassers durch das Feuer überhaupt ein treffendes Bild für den Abschluß einer Freundschaft oder eines Bündnisses? Das wäre doch nur der Fall, wenn dem Wasser durch das Erhitzen eine Wohltat erwiesen würde. Es ist klar, daß dies nicht der Fall ist und daß durch सुतप्तम् der beabsichtigte Doppelsinn verloren geht. Und wo wäre तप् jemals zur Bezeichnung einer freundlichen Handlung gebraucht worden? Nicht die Erhitzung, sondern die Kühlung löst beim Inder Wohlgefühl aus. Dazu kommt ferner und vor allem, daß die Strophe mit der Lesart सुतप्तमपि ihre Beziehung auf das vorher besprochene एकाङ्गवैरं verliert, das zwischen den beiden Unterrednern — der Maus und der Krähe — besteht.

Die von Thomas zitierten Worte des Arthaśāstra sprechen für, nicht gegen meine Auffassung. Die ganze Stelle (S. 267, 4 ff.) lautet: समश्चेन्न सन्धिमिच्छेत्, यावन्मात्रमपकुर्यात्तावन्मात्रमस्य प्रत्यपकुर्यात्। तेजो हि सन्धानकारणं; नातप्तं लोहं लोहेन सन्धत्त इति। ‚Wenn ein gleichstarker [Fürst] mit einem kein Bündnis eingehen will, so füge man ihm wieder so viel Schaden zu, als er einem selbst zufügen sollte. Denn die Glut [Nebensinn: kriegerische Angriffe, Macht] führt Bündnisse herbei. Nicht ungeglühtes [unerhitztes] Metall verbindet sich mit Metall.‘ (Vgl. dazu die Strophe Śār. ii, 31: द्रवत्वात्सर्वलोहानां usw.) नातप्तं ist also न अतप्तं, nicht न आतप्तं, und तप् ist genau in dem Doppelsinn (‚erhitzen‘ und ‚feindlich begegnen‘ — vgl. den Doppelsinn unmittelbar vorher in तेजस्) gebraucht, wie in unserer Strophe in der Überlieferung des Tantrākhyāyika.

Für mich ist also auch diese Stelle wieder ein Beweis für die Güte des Tantrākhyāyika-Textes wie für die Richtigkeit des aufgestellten Stammbaums.

Digitized by Google

18. ,p. 71, l. 22 (v. 36). I find it hard to doubt that the author wrote न भवन्त्यमहात्मनाम् ॥, as some MSS. of the *Southern Pañcatantra* (II, 26) read.‘

Die Strophe lautet im Tantrākhyāyika:

आजीवितान्ताः प्रणया कोपाश्च क्षणभङ्गुराः ।
परित्यागाश्च निस्सङ्गा न भवन्ति महात्मनाम् ॥

Ich hatte *Über das Tantrākhyāyika*, S. XV und *Südl. Pañc.* S. LX die Strophe für fehlerhaft erklärt und darauf hingewiesen, daß sie in allen anderen Pañcatantra-Fassungen außer SP (ν und dem daraus abgeleiteten Hitopadeśa) fehlt, vermutlich, weil sie das Gegenteil von dem zu sagen scheint, was sie besagen soll.

Wichtig ist, daß die Strophe in beiden Rezensionen des Tantrākhyāyika im 1., 2. und 4. Pāda wörtlich so als II, 43 wiederkehrt.[1] Diese wiederholte Beglaubigung durch beide Rezensionen spricht um so mehr für die Echtheit der Überlieferung, als — wie ich in der Fußnote der Ausgabe und durch meine Übersetzung gezeigt habe — der Sinn völlig klar ist, wenn man die Strophe als Frage auffaßt.

Wenn THOMAS vorschlägt, nach einigen Hss. des SP zu bessern: न भवन्त्यमहात्मनाम्, so muß ich dem von meinem S. VII ff. der Ausgabe und in der Besprechung von CAPPELLERS Ausgabe des Śākuntala, *ZDMG* LXIV, 632, 28 ff.—634 präzisierten Standpunkt aus widersprechen. Vgl. oben § 4, a. Nachdem der Stammbaum des Pañcatantra im allgemeinen und des Südlichen Pañcatantra im besonderen aufgestellt ist, muß dieser Stammbaum unbedingt zur Grundlage der kritischen Arbeit gemacht werden. Das Südl. Pañcatantra mit allen seinen Hss. geht auf einen im N-W. gefertigten Auszug n-w zurück, auf den andererseits die nepalesische Fassung ν zurückgeht.[2] Diese hat mit dem Hitopadeśa eine große Anzahl nach Ausweis des

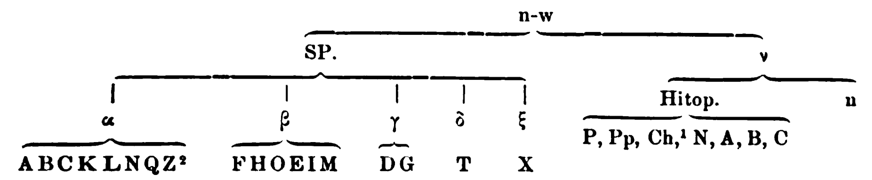
---

[1] Der dritte Pāda lautet an erster Stelle परित्यागाश्च निस्सङ्गा, an zweiter परित्यागश्च निस्सङ्गो.

[2] Die nepalesische Handschrift in dieser Rezension enthält außer einem einzigen alten Prosasatz nur die Strophen.

Digitized by Google

Tantrākhyāyika ursprünglicherer Lesarten gemein und stellt mit ihm das erste und zweite Tantra um. Folglich geht der Hitopadeśa auf sie zurück. Das Verhältnis der Nachkommen von n-w und ihrer Hss. zeigt das folgende Schema:



Es handelt sich nun darum, die Lesart von n-w festzustellen.

Beginnen wir mit ν! Dessen Lesart wäre aus Hit. und n zu bestimmen.

n: bhavaty[3] *asya mahātmanaḥ*
Hitop.:[4] *bhavanti hi mahātmanāṃ* Pp
bhavanty atra mahātmanāṃ Ch
saṃbhavaṃti mahātmanāṃ P
na bhavanty amahātmanām. PETERSON (also NAB?).[5]

PETERSONS Apparat ist über alles Maß unzuverlässig; vgl. ‚Über Text und Verfasser des Hitopadeśa', S. 7 ff. Angesichts der verschiedenen Lesarten der anderen Fassungen ist es ganz unwahrscheinlich, daß alle seine drei Hss. die von ihm gegebene Lesart haben. So viel aber scheint klar zu sein, daß n, Pp, Ch, P vier verschiedene Korrekturen enthalten. Da nun PETERSONS Lesart völlig klar ist, zu einer Korrektur aus ihr also kein Anlaß vorgelegen hätte, so wird auch sie auf eine Korrektur zurückgehen und wir werden, da *hi* und *atra* Flickworte sind, *saṃbhavanti* und *asya mahātmanaḥ* als ganz vereinzelte Lesarten auftreten (vgl. SP und Śār., wo kein Ms. sie hat) auf *na bhavanti mahātmanām* geführt.

[1] Kollation von GILDEMEISTER, in meinem Besitz. Vgl. meine Dissertation ‚Über Text und Verfasser des Hitopadeśa', Leipzig 1897, S. 5.

[2] Siehe Ausgabe des SP., S. XCII ff.

[3] Schreibfehler für *bhavanty*, da die vorhergehenden Worte lauten: *parityāgāt ca niḥśaṃkā* (!).

[4] I, 180 Schl. = I, 149 P.

[5] C hat PETERSON nur gelegentlich zitiert.

Digitized by Google

Diese Lesart findet sich nun in einigen Hss. des SP. Die hier vorkommenden Lesarten sind:

SP.: *na bhavanti mahātmanām*: HM. } β
na bhavanty amahātmanām: FOEI. }
bhavanti hi mahātmanām: NABCQLZ (α), GD (γ), T (δ).
bhavanty ete mahātmanām: K (α).

In ξ fehlt die Strophe.

Somit stehen sich die Lesarten von β und die der anderen Subrezensionen (α γ δ) gegenüber. γ und δ stimmen im ganzen in den Lesarten mehr zu α als zu β, so daß die Mehrzahl der Rezensionen hier nicht entscheidet. So viel ist klar, daß auch hier Korrekturen vorliegen. Die Besserung durch das Flickwort *hi* liegt so nahe, daß ja auch eine Hs. des Hitopadeśa sie hat; und der Umstand, daß die zwar in der mir vorliegenden Abschrift korrupte, aber altertümlichste Hs. K eine andere vereinzelte Lesart (*ete*) hat, die offenbar auch Korrektur ist, deutet darauf hin, daß der Archetypos von α nicht die Lesart *bhavanti hi* hatte, sondern eine Lesart, die unverständlich erschien und die einerseits in K, andererseits in den anderen vorliegenden Hss. von α γ δ in naheliegender Weise gebessert wurde.

So haben also die Lesarten der Hss. von β die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Von diesen ist die Lesart der meisten Hss. (FOEI) ohne weiteres verständlich; die Lesart von HM kann also keine Korrektur der Lesart von FOEI sein. Auch graphisch läßt sich die Lesart von HM aus der von FOEI nicht erklären. Es wird also auch hier ein bestimmter Grund zur Änderung vorgelegen haben und dieser wird in der anscheinenden Sinnlosigkeit der Lesart von HM zu suchen sein. Diese, als die *lectio durior*, verdient also an sich den Vorzug und da sie mit der Lesart übereinstimmt, welche beide Rezensionen des Tantrākhyāyika an zwei Stellen übereinstimmend haben, während die Lesarten von ν und Hitopadeśa gleichfalls auf eine anscheinend unverständliche Fassung ihres Archetypos hinweisen, so war die Lesart *na bhavanti mahātmanām* in den Text des SP wie des Tantrākhyāyika einzusetzen. Vergleiche auch *ZDMG.* LXV, S. 16, § 15 und Anm. S. 34.

Digitized by Google

19. ,p. 73, ll. 4 seq. (vv. 39—42). Here we have eight lines of the *narrative* in *ślokas.* This is a noticeable fact, suggesting that the whole (of this narrative) had a versified original.'

Im Verzeichnis der Strophenanfänge habe ich alle zur Erzählung gehörenden Strophen mit † bezeichnet und es ist merkwürdig, daß im II., III. und IV. Tantra eine ganze Anzahl solcher Strophen vorhanden sind (freilich teilweise auch in interpolierten Stücken), daß sich im ersten Tantra aber nur eine derartige Strophe findet (I, 179). Es ist wahrscheinlich, daß diese Strophen alle metrischen Erzählungen entlehnt sind (so sicher die Str. II, 47, die mit der Prosa im Widerspruch steht, freilich aber in allen anderen alten Fassungen fehlt). Ganz sicher ist diese Annahme aber nicht. Es könnte immerhin hier in den Anfängen etwas ähnliches vorliegen wie in der Campūdichtung, in der die Dichter ja auch selbstverfertigte Strophen in die Erzählung einflechten. Im Hinblick auf Daṇḍin, der in seinem DKC. nur eine einzige Strophe (und zwar eine Überschrifts-, keine Erzählungsstrophe) hat, ist allerdings die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nicht sehr groß.

20. ,p. 84, l. 9 (v. 74). **विवशतां: विविशतां** β seems preferable, because (1) **वि° विस्तार्यते** is a rather strained construction, and (2) a **भङ्ग** of a **सेतु** can scarcely be said to be **विवश**. A thing is **विवश** when it is beyond its own control.'

Diese Strophe fehlt in allen anderen Pañcatantra-Fassungen. Sie lautet:

> आशाविप्लुतचेतसो ऽभिलषिताल्लाभाद्लाभो वर-
> स्तस्यालाभनिराकृता हि तनुतामापद्यते प्रार्थना ।
> दृष्टावाप्तिसमुद्भवस्तु सुतरां हर्षः प्रमाथी धृते-
> स्सेतोर्भङ्ग इवाम्भसां विवशतां वेगेन विस्तार्यते ॥

,Besser ist für einen, dessen Herz durch Hoffnung aufgeregt ist, das Nichterlangen, als das ersehnte Erlangen; denn sein Begehren wird geschwächt, wenn es durch das Nichterlangen verdrängt wird. Die Freude dagegen, die aus der Erreichung des Gewünschten entsteht, beunruhigt seine Festigkeit [Gleichmut] gewaltig, und wie

Digitized by Google

bei einem Dammbruch breitet sie sich aus mit Ungestüm zu einer Zügellosigkeit [, wie die] der Gewässer [ist].‘

भङ्ग ist also nicht, wie THOMAS annimmt, = भङ्गः, sondern = भङ्गे. Das Subjekt zu विस्तार्यते ist हर्षः und dieser breitet sich aus ‚beyond its own control‘. विविशतां halte ich für unmöglich, da विश् ‚eingehen‘ heißt, hier aber die Bedeutung ‚ausströmen‘ nötig wäre. Das Petersburger Wörterbuch gibt für विविश् als einzigen Beleg Maitrāyaṇyupaniṣad 2, 6, und zwar mit der Bedeutung ‚eingehen in‘. Ich wüßte das Wort aus der nachvedischen Literatur nicht zu belegen.

21. ‚p. 84, l. 16 (v. 76) °पिठिरा: should this be °पिठरा? *Bhartṛhari*, III, 22, and Sbhv. 3196 read °विधुरां.‘ Daß °विधुरां die schlechtere Lesart ist, die keinesfalls gegen die Überlieferung in den Tantrākhyāyika-Text aufzunehmen ist, leidet wohl keinen Zweifel. Der Lesart des Tantrākhyāyika graphisch näher kommt die Lesart BÖHTLINGKS (*I. Spr.*) °जठरां. Die Form पिठिर ist nicht zu beanstanden. Sie verhält sich zu पिठर wie कुट्टिनी zu कुट्टनी. In beiden Fällen ist durch das *i* einer Nachbarsilbe Umlaut hervorgerufen.

22. ‚p. 88, l. 21 (v. 100). सदा: read महा, with SP. II, 62? —‘ Nein. Pūrṇabhadra II, 122 bestätigt die Lesart des Tantrākhyāyika.

23. ‚p. 89, l. 7 (v. 103). °पथ्यदना:: what is the objection to °पथ्यधना: αβ = °पाथेया:?‘ Der Sinn ist ‚Wegzehrung‘, ‚Wegekost‘. Darauf deutet स्वकर्मफल. Denn das *Karman* wird wie eine Frucht genossen (भुज्), muß aufgezehrt werden. Da nun aspirierte und unaspirierte Konsonanten häufig in Kaśmīr-Hss., insbesondere auch in den Tantrākhyāyika-Hss.,[1] verwechselt werden, so ist °पथ्यदना: wohl sicher richtig (vgl. पथ्याशन und पथ्योदन). Belegt ist पथ्यदन Pūrṇ. 81, 3. पथ्यधन ist mir unbekannt.

24. ‚p. 99, l. 5 (v. 146). दिवसवरे: read दिववसरे?‘ Ich finde an der Lesart des Tantrākhyāyika nichts auszusetzen. Immerhin hat Pūrṇabhadra offenbar an ihr Anstoß genommen, der dem Sinne nach wie THOMAS korrigiert: दिनसमये (II, 176).

---

[1] Über das Tantrākhyāyika, S. XVI f.

Digitized by Google

25. ‚p. 105 (v. 164). Why not keep the old reading सर्वमुत्पादि भङ्गुरं (*Das Südliche Pañcatantra* II, 81), which is so common a truism in Indian writing?‘

Die Hss. beider Rezensionen des Tantrākhyāyika haben उत्पातभङ्गुरम्. Dies ist sinnlos. Da stimmhafte und stimmlose Konsonanten häufig in den kaschmirischen Hss., speziell auch denen des Tantrākhyāyika, verwechselt werden,[1] so ist die einfachste Korrektur उत्पादभङ्गुरम ‚schon im Entstehen gebrechlich‘, d. h. ‚schon beim Entstehen dem Tode geweiht‘. Dieselbe Lesart hat *Simpl.* ed. BÜHLER II, 177 (in den Hamburger Hss. fehlt die Strophe; in der mit BÜHLERS Text zu derselben Klasse gehörigen Hs. h ist sie geändert: b: *saṃpadaḥ* kṣaṇabhaṃgurāḥ;[2] d: *sarveṣām eva dehinām*). Es lag also kein Grund vor, die Lesart उत्पादि des SP (ν, Hit.) und Pūrṇabhadras einzusetzen.

26. ‚p. 117, l. 9. जीवजीवक: the usual form is जीवंजीवक‘. Im Petersburger Wörterbuch sind beide Formen gleich gut belegt. Alle Tantrākhyāyika-Hss. haben die unnasalierte Form, was kaum auf eine Korruptel zurückgehen kann, da die Hss. den Nasal ausschreiben (ihn also nicht durch einen leicht zu übersehenden Anusvāra ersetzen).

27. ‚p. 123, l. 11 (v. 62). °नामका: read °नाशको: violating *ahiṃsā's.*‘ Meine Lesart ist अहिंसानामको. Beim Reindruck ist der *o*-Bogen abgesprungen. Die Strophe lautet:

अन्धे तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे ।
अहिंसानामको धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥

In den Jaina-Rezensionen ist hier der Text geändert und die *ahiṃsā* wird gepriesen. Aber Pūrṇabhadras Versanfang अहिंसापूर्वको धर्मो (III, 94) geht offenbar auf sie zurück. Wenn die Jaina-Verfasser die Strophe ausgeschieden haben, so ist es wohl eben der ihrem Dharma widersprechenden Behauptung wegen geschehen, einen Dharma, der den Namen *ahiṃsā* führe, habe ich es nicht gegeben

[1] Über das Tantrākhyāyika, S. XVI f.

[2] Hs *sapada kṣaṇabhaṃgurā*.

Digitized by Google

und werde es nicht geben. Das spricht für die Lesart °नामको. An °नाशको hätten sie gewiß keinen Anstoß genommen. SP III, 38 hat अहिंसायाः परो धर्मो, A अहिंसा परमो धर्मो; K und v अहिंसया समो धर्मो. Dies scheint also die Lesart des gemeinsamen Archetypos (n-w) von SP und v zu sein. Ich halte die Lesart des Tanträkhyāyika für einwandfrei. Der Sinn der Strophe ist: ‚Wir glauben den Dharma zu befolgen, tappen aber völlig im Dunkeln, da wir Tiere opfern. Niemand aber ist noch auf den Gedanken gekommen noch wird — wie es bei den eingewurzelten Tieropfern scheint — jemand darauf kommen, daß der wahre Dharma *ahiṃsa* heißt.‘ — Möglicherweise sind die beiden letzten Pāda als Frage aufzufassen.

28. ‚p. 129, l. 12. °मा बाल: read °माबाल.‘ Nein. Denn आ ist hier selbständige Präposition mit dem Ablativ. Vgl. Pāṇini II, 1, 13.

29. ‚p. 145, l. 4 (v. 138). क्षतान्तदंष्ट्राविनष्टानि: read °निविष्टानि = °गतानि? *See* apparatus criticus.‘ Die Lesart unseres Textes hat die Hs. p; z hat den Schreibfehler °दंष्ट्रानिनष्टानि. Der Schreiber der auf z zurückgehenden Hs. R, der ja eine Menge Konjekturen gegemacht hat,[1] ‚bessert‘ dies zu °दंष्ट्रासु निष्टानि. Pūrṇ. III, 234 hatte die fehlerhafte Lesart von z vor sich und bessert sie zu क्षतान्तदृष्टानि नष्टानि (oder er fand diese Schlimmbesserung in seiner Vorlage).

30. ‚p. 149, l. 28 (v. 5). निष्प्रयोजनमत्सरः: read °वत्सलः with SP. IV, 2?‘ Ich nehme प्रयोजनमत्सरः als ‚selbstsüchtig in bezug auf den Zweck [oder: das Motiv]‘; निष्प्र° als das Gegenteil davon. वत्सल scheint allerdings dem प्रीतिं in a besser zu entsprechen. Da aber die Lesart des Tanträkhyāyika nicht direkt Unsinn ist, mußte sie beibehalten werden. S. oben, § 4, a.

31. ‚p. 150, l. 4. असमो विकारः: read असमोपकारः?‘ Die Lesart उपकारः hat das SP; auch der alte Syrer hat (A 149): ‚denn schon dadurch, daß du so denkst, bin ich von dir belohnt‘. उपकार ist also wohl die Lesart der K-Klasse. Da aber विकार ‚Veränderung [meiner Lebensumstände]‘ einen Sinn gibt, so durfte ich — s. oben § 4, a — diese Lesart nicht in den Text des Tanträ-

[1] Vgl. Ausgabe, S. XVII, b 16.

Digitized by Google

khyāyika setzen, wenn sie vielleicht auch die Lesart des Verfassers **selbst ist.**

32. Entschieden Recht zu haben scheint mir Thomas, wenn er bemerkt: ‚p. 49, ll. 12—13. **मा खलु कश्चिद्वनं धारयतु**: but **वनं धारयतु** gives a poor sense, if any, whereas **धनं धारयतु** „let no one owe money“, agrees excellently with what follows‘. Ebenso hätte ich, wie er mit Recht bemerkt, S. 157, Z. 10 mit *α* **°वापनं** lesen sollen.

33. Wenn ich somit die meisten von Thomas’ Textänderungen zurückweisen muß, so hat er in der großen Mehrzahl der Fälle, in denen er meine Übersetzung beanstandet oder ergänzt, ganz entschieden Recht. Besonders hervorheben möchte ich daraus die Bemerkungen, daß **ऊष्मन्** in ɪɪ, 61 doppelsinnig ist (‚Hauch‘), was wieder die Ursprünglichkeit der Lesart des Tantrākhyāyika gegenüber den Abkömmlingen von K erweist; daß 136, Str. 134 (Text, S. 144) **बहुच्छायविकारिणी** den Nebensinn hat: ‚taking various tall shapes‘, und die sicherlich das Richtige treffende Bemerkung: ‚p. 137, v. 139 (text, p. 145). . . . ‚The word **वज्रदंष्ट्रा** refers very possibly to the jaws of death, often represented with open jaws and large teeth (like *Kālī*).‘ Nicht einverstanden bin ich dagegen mit der Bemerkung: ‚p. 77, v. 66 (text, p. 82). *Die Entfernung der Entsagung . . . die Wiederholung des Sterbens*: rather, „an acceptance of Renunciation (cf. **सेवाधर्मः परमो गहणो योगिनामप्यगम्यः**) . . . a paraphase (**पर्याय**) of dying“.‘ In der Strophe wird das Betteln getadelt, weil es noch nicht die völlige Entsagung (**वैराग्य**) bringt. Der Bettler lebt noch in und von der Gemeinschaft der Weltkinder. Hiraṇya aber faßt an der betreffenden Stelle den Entschluß, sich aus der Welt zu entfernen, sich zum **वैराग्य** durchzukämpfen. Daher weist er den Ausweg, vom Betteln zu leben, von sich. Folglich kann **वैराग्याहरणं** hier unmöglich ‚an acceptance of Renunciation‘ bedeuten, denn diese sucht Hiraṇya doch gerade. Der Vers, den Thomas — offenbar aus dem Gedächtnis und daher unrichtig — zitiert, stützt seine Übersetzung gleichfalls nicht; denn in Wirklichlautet er: **सेवाधर्मः परमगहनो यो°** (Śār. ɪ, 99). Das Metrum ist Mandākrāntā.

Digitized by Google

34. ,p. 90, v. 140 (text, p. 96). *Einige freilich ziehen das Almosen vor*: or does दानं केचिद्विजानते mean „only some (few) understand giving“? The meaning „prefer“ seems not evidenced in connexion with *vijñā*.‘ Meine Übersetzung ist hier etwas freier. Wörtlicher wäre: ,einige haben die Überzeugung [Auffassung], [daß] das Almosen [besser ist].‘ Daß es sich in der ersten Zeile um eine Gegenüberstellung zweier verschiedener Meinungen handelt, ergibt sich aus der zweiten, in der ja eben die Anschauung dieser केचित् widerlegt wird.

35. ,p. 97, v. 156 (text, p. 104). *Dem nicht*: why not translate कस्य as an interrogative, महोत्सवकल्पाः being the predicate?‘ Die Übersetzung folgt der handschriftlichen Lesart यस्य (vgl. Varianten zu 104, 4). Die Konjektur कस्य habe ich erst bei der letzten Durchsicht des Textmanuskriptes eingesetzt, nachdem die Übersetzung bereits gedruckt war.

36. Zu den gleichfalls wichtigen Bemerkungen, welche THOMAS S. 1356 ff. zu dem Wörterverzeichnis beisteuert, bemerke ich, daß एकपादे, wie THOMAS vermutet, ein Versehen für एकपदे ist; zu आत्ययिक, daß dies Wort 39, 12 sogar ,Lebensgefahr‘ bedeutet, also doch der Nachdruck auf dem Begriff ,Gefahr‘ liegt.

Ich schließe hier noch zwei nicht durch meine Kritiker veranlaßte Bemerkungen über zwei Pañcatantrastellen an.

37. Bei R. GARBE, *Die indischen Mineralien*,[1] S. VI findet sich folgende Angabe: ,UDOY CHAND DUTT, *Materia Medica* XII, setzt es

Pūrṇ. 227, 1.	Śār. A 266.
1 *calā hi rājñāṃ vibhūtayaḥ.*	1 *calā hi rājñāṃ vibhūtayaḥ.* ***katham?***
2 *vaṃśārohaṇ**avad** rājyalakṣmīr **durārohā**, kṣaṇavinipā-*	2 *vaṃśāroha**kam iva** rājyalakṣmīr **āropya**[2] kṣaṇanipā**tā**,*
3 *tara**tā** prayatna**śatair** api **dhāryamāṇā** dur**dharā**,*	3 ***pāratarasavat** prayatnair api dur**vāryā**,*

[1] Leipzig, HIRZEL 1882.

[2] So ist in der Ausgabe zu trennen.

Digitized by Google

[das Rājanighaṇṭu] mit Berufung auf Madhusudan Gupta in das 13. Jahrhundert und bemerkt, daß es deshalb nicht älter sein kann, weil zwei früher in Indien unbekannte Stoffe, Opium und Quecksilber, in ihm behandelt sind.'

Daß den Indern das Quecksilber schon früher bekannt war, ergibt sich aus den Zitaten im PW. Der Amarakośa kennt dafür bereits drei Synonyma (II, 9, 99); ebenso ist das Quecksilber Varāhamihira bekannt. Wir gewinnen also 550 n. Chr. als den terminus ad quem.

Einen noch älteren Beleg enthält das Tantrākhyāyika A 266. Dieser Abschnitt findet sich, wie aus der Tabelle Bd. I, S. 123 der Übersetzung ersichtlich ist, mehr oder weniger gekürzt und verändert auch in allen anderen alten Fassungen, außer bei Kṣemendra und natürlich in der nur die Strophen enthaltenden nepalesischen Rezension ν. Von den beiden ältesten Jaina-Rezensionen hat nur Pūrṇabhadra sie [S. 227, 1 ff.], während sie im textus simplicior fehlt.

Im folgenden gebe ich die ganze Stelle in drei Kolumnen. Die mittlere enthält den Text des Tantrākhyāyika, die linke Pūrṇabhadra, die rechte den Text der alten syrischen Übersetzung nach der Verdeutschung von F. SCHULTHESS[1] und in Klammern den der arabischen Rezension in der Übersetzung von WOLFF.[2] Die eingeklammerten Ziffern der dritten Kolumne bezeichnen die Reihenfolge, welche die einzelnen Sätze beim Syrer und beim Araber haben.

Syr. A 228.

1 (2) Und das Glück ist flink [Ein Königreich ist etwas Seltenes]

3 (3) Und wem es in die Hand kommt, der muß es wohl hüten [drum wer ein solches errungen, der möge es wohl hüten und schützen]

[1] *Kalila und Dimna.* Syr. und deutsch von F. S. Berlin 1911.

[2] *Das Buch des Weisen* . . . Stuttgart 1839, I, S. 234.

Digitized by Google

	Pūrṇ. 227, 1.		Śār. A 266.
4	*svārādhitâpy ante vipralambhinī,*	4	*svārādhitâpy ante vipralambhinī,*
5	*vānaraj***ātir** *ivânekacittā,*	5	*vānara***pa***tir ivânekacitt***acapalā,**
6	*padmapattrodak***am** *iv***âghaṭita***saṃśleṣā,*	6	*padmapattrodaka***rājir** *iv***a dus***saṃśleṣ***aṇīyā,**
7	*pavanagatir iva caṭulā,*	7	*pavanagatir iv***âticapa***lā,*
8	*anāryasaṃgatir*[1] *ivâsthirā,*	8	*anāryasaṅgatir ivâsthirā,*
9	*āśīviṣa iva durupacārā,*	9	*āśīviṣa***jātir** *iva durupa***kāryā,**
10	*saṃdhyābhralekhêva muhūrtarāgā,*	10	*sandhyābhra***r***ekhêva muhūrtarāgā,*
11	*jalabudbud***ālīva** *svabhāvabhaṅgurā,*	11	*jalabudbud***apaṅktir** *iva svabhāvabhaṅgurā,*
12	*śarīraprakṛtir iva kṛtaghnā,*	12	*śarīraprakṛtir iva* **kriyamāṇa***kṛtaghnā,*
13	*svapnalabdhadrav***ya***rāśir iva* **kṣaṇa***dṛṣṭanaṣṭā.*	13	*svapnalabdhadrav***iṇa***rāśir iva dṛṣṭanaṣṭā.*

So die vollständigen Texte. In den Auszügen fehlt die Stelle oder ist sie geändert. Sie fehlt, wie bemerkt, bei Kṣemendra. Sōmadeva LXII, 164 hat variantenlos:

śrīr iyaṃ ca sadā, deva, dyūtalīlêva sacchalā,
vārivīcîva capalā, madirêva vimohinī.

Hier ähnelt der dritte Pāda dem 11. Vergleich der vollständigen Texte. Das SP, Zeile 1529 f. hat nur ganz allgemein: *tat sarvathā ripunāśān nivṛtto 'smîti matvā pramattena na sthātavyam. sarvatra sāvahitena vyavahartavyaṃ yady api daivena viphalite 'rthe puruṣakāro nirarthakaḥ.*

[1] Der Text meiner Ausgabe liest °*saṃgatam* mit A, die ältesten und besten Hss. bhΨ und das aus Ψ geflossene P lesen *saṃgatim*. Die obige Lesart haben die gleichfalls aus Ψ geflossene Pr M und der überarbeitete Text Bh.

Digitized by Google

Syr. A 228.

5 (1) Wenn er nicht verständig ist, kann er keinen Augenblick ruhig sitzen, geradeso wenig wie ein Affe ruhig sitzen kann.

6 (4) Denn es bleibt bei einem so wenig wie das Wasser auf den Lotusblättern. [Man sagt ja: sein Bestehen sei von so kurzer Dauer wie das des Schattens der Nymphäe,]

7 (5) Es ist flinker als der Wind [und dieser hört so schnell auf, kommt und vergeht so geschwind wie der Wind,]

8 [hat so wenig Bleibens, so wenig ein Edelmütiger Bleibens hat bei einem Nichtswürdigen,]

9 (6) und ungeberdiger als der Drache,

11 (7) es verschwindet schnell wie der Dunst vor dem Regen [und verschwindet so schnell wie ein Regentropfen].

13 (8) und löst sich in nichts auf wie die schönen Dinge, die man im Traume sieht.

Die beiden vollständigen Sanskrittexte enthalten eine ziemliche Anzahl von Varianten, stimmen aber in dem unter 1. aufgeführten Satz und in den unter 2—13 aufgeführten Vergleichen in der Anordnung völlig und im Wortlaut größtenteils überein. Von den beiden Vertretern der Pahlavī-Übersetzung hat der alte Syrer den 8. Vergleich, der Araber (nach WOLFF) die Vergleiche unter 5, 9 und 13 verloren. Bei beiden fehlen die Vergleiche unter 2, 4, 10, 12. Endlich stellt der Syrer (wohl im Anschluß an den Pahlavī-Übersetzer) wie auch sonst häufig[1] um: er hat den 5. Vergleich, der bei dem Araber ganz fehlt, an erster Stelle.

---

[1] Vgl. über Umstellungen in der Pahlavī-Rezension die Übersetzung des **Tantrākhyāyika**, Bd. I, Kap. III, § 2, 53.

Digitized by Google

Daß die fehlenden Vergleiche nicht dem ursprünglichen Sanskrittext abzusprechen sind, darf nach Tantrākhyāyika, Übers., Bd. I, Kap. III, § 4, 17—20 als sicher gelten.

Uns interessiert hier das unter 2 und 3 Stehende. Etwas dem Sanskrittext unter 2 Entsprechendes fehlt beim Syrer wie beim Araber. Beide dagegen sprechen unter 3 vom Hüten des Glücks, welches einem in ‚die Hand kommt' (Syrer), oder welches man ‚errungen' hat (Araber). Dies entspricht dem Sinne nach der Fassung von Śār. An sich würde es dem Sinne nach ja gleich sein, ob man mit Śār. *durvāryā*,[1] oder mit Pūrṇ. *durdharā* liest; aber bei Pūrṇ. hat die ganze Stelle einen anderen Sinn. Die Worte: *kṣaṇavinipātaratā prayatnaśatair api dhāryamāṇā durdharā* bedeuten: ‚[das Glück], welches sich am augenblicklichen Sturze freut, ist schwer zu tragen, wenn man es selbst mit Hunderten von Anstrengungen [mit größter Sorgfalt] trägt'. Daß Lakṣmī — die sich der Inder doch als Göttin vorstellt, sich am eigenen Sturze freut, ist gewiß eine seltsame Vorstellung; richtig wäre: ‚Sie freut sich am Sturze des von ihr getragenen Königs.' So heißt sie denn auch in der gleich folgenden Strophe Śār. III, 134 *bahūcchrāyavikāriṇī* und in der bekannten Strophe Śār. I, 64 wird sie dargestellt, wie sie den Minister und den König trägt, aber als Weib der Last nicht gewachsen ist und einen von beiden fallen läßt. Vortrefflich ist dagegen der entsprechende Text in Śār.: ‚wie Quecksilber ist [das Glück] selbst mit [den größten] Anstrengungen nicht zurückzuhalten'. Es läuft einem unversehens aus der Hand (vgl. Syr.).

So spricht die Angemessenheit des Bildes wie der Wortlaut des Syrers und des Arabers für die Echtheit des Tantrākhyāyika-Textes.

Auch im vorhergehenden 2. Abschnitt ist der Sinn in Śār. viel besser als bei Pūrṇ. Letzterer sagt: ‚Das Glück des Königtums ist schwer zu besteigen, wie ein Bambusrohr.' Man sollte denken, es

[1] Die Form darf keinen Anstoß erregen. Vgl. Ausgabe des Tantrākhyāyika, Einleitung IV, § 1, 8.

Digitized by Google

gäbe schwerer zu besteigende Dinge; und so heißt es denn auch Śār. A 18: ,Und die Könige sind schwer zu besteigen, da sie immer wie die Berge von Natur bösartig [zerklüftet] sind' usw. Weshalb gerade das Rohr hier genannt wird, ergibt sich aus dem Texte von Śār.: ,Die Königsherrlichkeit [das Glück des Königtums] fällt augenblicklich nieder, nachdem sie [den König] wie den Besteiger eines Bambusrohres erhoben hat'.[1] Sie ist also wie in der schon zitierten Strophe Śār. I, 64 *asahā bharasya* und bringt dadurch denjenigen, den sie trägt, zu Falle.

Offenbar hat Pūrṇabhadra hier wie öfter ein mangelhaftes Manuskript einer seiner Quellen vor sich gehabt, in dem das Auge des Schreibers von dem ersten *pā* (unter 2) statt auf das folgende *tā* auf *ta* (unter 3) abirrte, so daß Pūrṇ. die sinnlose Lesart **चलानिपा-तरसवत्** vor sich hatte, die er zu **चलाविनिपातरता** korrigierte. Aus dieser Korruptel erklären sich die weiteren Abweichungen bei ihm in 2 und 3, da der Text hier unverständlich geworden war und gebessert werden mußte.

Möglich ist auch, daß dieser Fehler in K enthalten war und daß Pūrṇ. den Text, den er gibt, ganz oder zum Teil schon in einem Abkömmling dieser Hs. vorfand. Denn dafür, daß er an unserer Stelle nicht Śār. β direkt benutzte (etwa weil ihm das Śāradā-Alphabet unbequem war),[2] spricht der Umstand, daß auch in der Pahlavī-Übersetzung die Stelle nicht intakt war und auch hier eine Erwähnung des Quecksilbers fehlt, und der weitere Umstand, daß bei Pūrṇabhadra immerhin ziemlich viel und dabei ganz unbedeutende, also kaum beabsichtigte Abweichungen von Śār. vorliegen.

Jedenfalls ist nicht zu bezweifeln, daß *pāratarasavat* ursprünglich unserer Stelle angehörte. Leider ist diese nur in Śār. β überliefert, da α hier eine beträchtliche Lücke hat. So ist es immerhin mög-

---

[1] So ist zu übersetzen. Meine Übersetzung Bd. II, S. 136 ist danach zu berichtigen.

[2] Vgl. die Beispiele von Verlesungen der Śāradā-Vorlage in Pūrṇabhadras Text, *HOS.* XII, S. 30 [zu 4, 23 (zwei Beispiele), 4, 30, 207, 5 — ein ganz ähnlicher Fall wie der eben besprochene].

Digitized by Google

lich — wenn auch bei dem gemeinsamen eben nachgewiesenen Mangel in Texte Pūrṇabhadras und des Pahlavī-Übersetzers nicht wahrscheinlich — daß diese Stelle in Śar. β einem K-Kodex entlehnt ist. In diesem Falle würde also als unterste Grenze für die Bekanntschaft der Inder mit dem Quecksilber das Datum der Pahlavī-Übersetzung, also die Mitte des 6. Jahrhunderts, in Betracht kommen. Dabei ist aber zu beachten, daß das Quecksilber hier in einer Reihe von politischen Sprichwörtern auftritt[1] und daß der Kodex K selbst weit hinter der Pahlavī-Übersetzung zurückliegt. Daraus ergibt sich mit Bestimmtheit, daß die Inder das Quecksilber schon viel früher gekannt haben, wahrscheinlich — wenn die ganze Stelle dem ,Urpañcatantra' angehört — mehrere Jahrhunderte früher.

38. *ZDMG.* LXIV, S. 320 sagt SPEYER: ,Als klassisches Beispiel zweifelloser Anakoluthie darf geltend gemacht werden die Āryāstrophe Pañc. I, 74 (ed. KIELHORN) = I, 80 (ed. JĪVĀN.), die sich schon im Tantrākhyāyika (I, 38 der HERTELschen Übersetzung) mit unwesentlicher Variante vorfindet und also zum ältesten Bestandteil des Vulgatatextes gehört:

असमैः समीयमानः समैश्च परिहीयमाणसत्कारः ।
धुरि यो न युज्यमानस्त्रिभिरर्थपतिं त्यजति भृत्यः ॥

,There is here a change of the construction', sagt KIELHORN in seiner Anmerkung zur Stelle; richtiger wäre vielleicht: ,There is here a blending of two constructions, the participial one and that of the relative clause.'

Zunächst möchte ich hier Einspruch erheben gegen den Ausdruck ,Vulgata'-Text, den SPEYER auch in seiner Rezension meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika statt textus simplicior zu verwenden vorschlägt. Es gibt keinen Vulgatatext des Pañcatantra. Unter all den vielen Pañcatantra-Hss., die ich geprüft habe, befanden sich nur 12 zum Teil unvollständige Hss. des textus simplicior, in zwei Subrezensionen (H-Klasse und σ-Klasse); und innerhalb dieser Sub-

[1] Diese sind im MBh. und namentlich im Kauṭilīyaśāstra, also in der alten Nīti-Literatur, häufig.


Digitized by Google

rezensionen gehen die Hss. in den Einzellesarten wieder ganz bedeutend auseinander.[1] Dem gegenüber stehen — mit Ausschluß der stark erweiterten Rezension ξ — 24 Hss. des SP, 10 Hss. des Pūrṇabhadra-Textes und 31 Hss. von Mischrezensionen aus dem textus simplicior, Pūrṇabhadra und gelegentlich anderen Quellen. In 6 Hss. ist das Tantrākhyāyika vertreten. Nach der Häufigkeit der Handschriften also wäre das SP als ‚Vulgata' zu bezeichnen. Soll aber der Ausdruck ‚Vulgata' die geographisch weiteste Verbreitung bezeichnen, so wäre er ebenfalls unpassend, da der textus simplicior vor seiner Drucklegung weder nach Bengalen, noch nach Kashmir, noch nach dem Dekkan gedrungen ist.[2]

Aus S. vii meiner Ausgabe des SP hätte Speyer ersehen können, wie mißlich es um den textus simplicior steht. Wir haben ja nur eine einzige Ausgabe (Kielhorn-Bühler) nach einem einzigen, nicht sehr ursprünglichen Manuskript ohne Varianten. Denn die Kosegartensche Ausgabe ist eine ganz kritiklose Kompilation und die beiden indischen Ausgaben von Jīvānanda und von K. P. Parab sind skrupellose Nachdrucke der Kosegartenschen Ausgabe, zum Teil mit willkürlichen Abweichungen und mit Benutzung des Kielhorn-Bühlerschen Textes.[3] Es ist mir schlechterdings unbegreiflich, wie Speyer einfach den variantenlos gedruckten Texten (und noch dazu mit Berufung auf den doch hinreichend berüchtigten Nachdrucker Jīvānanda) ein Beispiel zum Beleg für eine grammatische Regel entlehnen kann. Unzutreffend ist Speyers Angabe, daß die Strophe des Tantrākhyāyika nur mit einer unwesentlichen Variante der von ihm zitierten Fassung entspreche. Denn diese Abweichung (im dritten Pāda) ist nicht unwesentlich, sondern sie betrifft gerade den in seiner Schlußbemerkung behandelten Punkt. Es fällt durch sie die

[1] Specimina wird man in *HOS.*, vol. xii finden.

[2] Nur in der Palace Library zu Tanjore liegen zwei ausdrücklich als ‚Northern MSS' bezeichnete Hss., beide schlecht, von denen die eine einen textus simplicior, die andere einen Pūrṇabhadra-Text zu enthalten scheint (vgl. *HOS.* xii, S. 21).

[3] Vgl. schon *ZDMG* lvi, S. 310. Den eingehenden Nachweis über die skrupellose Art, in der die beiden Inder Kosegarten nachdrucken, wird man *HOS.* xii, S. 44 ff. finden.

Digitized by Google

Mischung der partizipialen und der relativen Konstruktion weg. Aber diese Mischung gehört auch dem textus simplicior nicht an.

Außer im Tantrākhyāyika und im textus simplicior ist die Strophe noch in den semitischen Rezensionen und bei Pūrṇabhadra I, 62 überliefert. Im SP und in v fehlt sie. Vom textus simplicior besitze ich zwei Kollationen (eine von mir und Schmidt, die andere von Benfey) von den Hamburger Hss. H I und eine Abschrift des Saṃ. 1429 geschriebenen, von Sh. R. Bhandarkar in seinem Report, Bombay 1907, S. 55, § 46 verzeichneten Manuskriptes. Diese Abschrift bezeichne ich mit h. Die beiden Hamburger Hss. sind die besten Vertreterinnen der im ganzen älteren Rezension des textus simplicior (H-Klasse); h — obwohl sehr durch Abschreiberfehler entstellt, ist in Ermangelung des Originals die ursprünglichste Vertreterin der jüngeren Rezension (σ-Klasse) des textus simplicior. Zur σ-Klasse gehört die von Kielhorn und Bühler in ihrer Pañcatantra-Ausgabe abgedruckte Hs.

Der erste, zweite und vierte Pāda ist in allen genannten Quellen variantenlos überliefert. Der dritte Pāda, auf den es hier ankommt, lautet in ihnen, wie folgt:

Śār. α β: *adhuri viniyujyamānas*
Simpl. H-Klasse: H: ***dhuri tâniyujyamānaḥ***
I: ***dhuri câniyujyamānaḥ***
Simpl. σ-Klasse: h: ***dhuri vâtiyujyamānaḥ***
Pūrṇabhadra bh N: ***dhuri vânuyujyamānaḥ***
AΨPL[1]PrM: ***dhuri cânuyujyamānaḥ***

Da nun HI die besten Vertreterinnen der einen, h die beste Vertreterin der anderen Rezension des textus simplicior sind, so ergibt sich für den Archetypos desselben als Lesart entweder **धुरि चानियुज्यमानः** oder **धुरि वा॰**. Pūrṇabhadra hat diese Lesart dem textus simplicior entlehnt. Ich habe also den Schreibfehler der Hss. in meiner Ausgabe Pūrṇabhadras entsprechend gebessert. Die beiden Inder drucken offenbar einfach Kosegarten nach und es ist die Frage, ob nicht auch Kielhorn im Vertrauen auf die Kosegarten-

Digitized by Google

sche Ausgabe eine Korruptel seiner einzigen Hs. nach dieser gebessert hat.

Eine Anakoluthie liegt auch in der Tantrākhyāyika-Fassung vor; und diese hätte als ‚klassisches Beispiel' zitiert werden sollen. Mit dem ‚blending of two constructions, the participial one and that of the relative clause' dagegen ist es nichts. Ich kann nur immer wieder betonen, daß KOSEGARTENS und der beiden Inder Ausgaben zu allen philologischen und sprachwissenschaftlichen Zwecken völlig unbrauchbar sind und daß die Ausgabe von KIELHORN-BÜHLER ein einziges, nicht sehr ursprüngliches, teilweise interpoliertes und von den Herausgebern in unkontrollierbarer Weise, sei es konjekturell, sei es im Anschluß an KOSEGARTEN, gebessertes Manuskript repräsentiert. Beispiele für die Grammatik darf man auch aus ihr auf keinen Fall entlehnen. Die Ausgabe sollte ja lediglich ein Schulbuch sein und verfolgte keinerlei wissenschaftliche Zwecke.

39. Die Neuausgabe der alten syrischen Bearbeitung des *Kalila und Dimna* von F. SCHULTHESS, deren Druckmanuskript ich bereits für meine Übersetzung des Tantrākhyāyika benutzen durfte, ist nun erschienen.[1] Meine Konkordanz S. 100ff. beruht auf der Einleitung dieser Neuübersetzung. Auf meine Bitte hat Herr Prof. SCHULTHESS am Rande der fünf dem Pañcatantra entlehnten Abschnitte alle entsprechenden Prosaabschnitte und Strophen des Tantrākhyāyika verzeichnet. Ich selbst habe eine Korrektur des deutschen Textes des alten Syrers gelesen und habe dabei noch einige wenige Nachträge zu meiner Konkordanz liefern können, die SCHULTHESS am Rande seiner Übersetzung oder in den Anmerkungen verzeichnet hat. Diejenigen von meinen Kritikern, welche noch immer nicht davon überzeugt sind, daß das Tantrākhyāyika der einzige authentische Sanskrittext des Pañcatantra ist, bitte ich nun an der Hand dieser Neuausgabe des alten Syrers eine beliebige Stelle aus einer

[1] Vgl. *Übers. des Tantrākhyāyika*, Bd. I, S. VII; S. 60ff.; S. 70ff.; S. 100 ff. — Der Titel lautet: *Kalila und Dimna*, syrisch und deutsch von FRIEDRICH SCHULTHESS. I. Syrischer Text. II. Übersetzung. Berlin. Verlag von GEORG REIMER 1911.

Digitized by Google

anderen Pañcatantra-Rezension zu vergleichen. Wie sehr bei der Übersetzung schon ins Pahlavī der Wortlaut gelitten hat, habe ich in der Einleitung zum Tantrākhyāyika dargetan. Jeder kann jetzt bequem die Probe machen durch Vergleichung der Strophen, die bei SCHULTHESS wie in meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika durch den Druck hervorgehoben sind. Denn in den Strophen wird der Wortlaut des Sanskrittextes ja durch das Metrum in hohem Grade gesichert. Und endlich vergleiche man einmal die drei Kapitel aus dem MBh., die der Pahlavist aufgenommen hat.[1] Man wird sehen, daß das Verhältnis derselben zu unseren MBh.-Texten dem entspricht, welches zwischen der Pahlavī Übersetzung und dem Tantrākhyāyika obwaltet. Es ist durchaus nicht die Entdeckerfreude, die mich, wie WINTERNITZ meint, den Wert des Tantrākhyāyika überschätzen läßt — habe ich doch eine ganze Anzahl neuer Pañcatantra-Rezensionen entdeckt —; sondern der von mir aufgestellte Stammbaum beruht auf minutiösester Vergleichung aller in Betracht kommenden Texte auch dem Wortlaut der einzelnen Stellen nach. Wenn erst die Parallel-Texte im kritischen Bande der Pūrṇabhadra-Ausgabe gedruckt vorliegen werden, will ich die ganze Frage nach den Rezensionen nochmals eingehend und übersichtlich behandeln. Inzwischen aber empfehle ich die SCHULTHESS'sche Verdeutschung des alten Syrers geneigter Beachtung.

40. S. XXVII seines Vorwortes sagt SCHULTHESS: ‚Ich bedaure aufrichtig, daß ich aus Rücksicht auf den Umfang des Buches nicht alles, was er mir zutrug, in den Anmerkungen unterbringen konnte; es ist jedoch zu hoffen, daß Herr Prof. HERTEL das Fehlende anderswo bekannt macht.' Ich komme diesem Wunsche hiermit nach. Zunächst aber berichtige ich einige sinnstörende Druckfehler bei SCHULTHESS und trage die Berichtigungen und Ergänzungen nach, die sich mir bei dem Korrekturlesen der SCHULTHESS'schen Übersetzung für meine Konkordanz, *Übers. des Tantrākhyāyika*, Band I, S. 100 ff. ergeben haben.

[1] Vgl. unten S. 38 ff.

Digitized by Google

41. SCHULTHESS S. VI lies ‚THEOD. BENFEY, Pantschatantra'; S. 2 am linken Rand lies ‚Śār. 3' statt ‚Śār. A 5'; S. 6 ebenda lies ‚Südl. Pantsch. γ 20 (vor Śār. 19)'; S. 27 lies ‚Śār. A 58' statt ‚Śār. 58'; S. 34 linker Rand lies ‚Śār. I, IX'; S. 61 lies in der Klammer unter dem Titel ‚Enthülsten Sesam für enthülsten'; S. 98 tilge ‚Vgl.' vor ‚Śār. III, 64'; S. 99 füge am Rand neben Str. 38 hinzu: ‚Pseudo-Bhartṛhari, Nītiś. 11 (ed. Kṛṣṇaśāstri Mahābala)'.

42. In meiner Konkordanz ist folgendes zu bessern. S. 101 ist die Zeile *A 17*[1] usw. vor der Zeile *21* usw. zu streichen. — S. 102 füge unter *Pa. I* in der Zeile *50* usw. ein: *36 b* (*S. 12*). — S. 103, Zeile *A 45*, lies unter SP I *Z. 307*. — S. 104, letzte Zeile lies unter SP I: *Z. 380*. — S. 106, drittletzte Zeile lies unter SP I *Z. 543* statt des Striches. — S. 108, viertletzte Zeile lies unter SP I *Z. 659* (statt 658). — S. 109, Zeile *A 111* lies unter SP I *Z. 713*. — Zu Pa. I, Strophe *109* (*32, 3*), zu der keine andere Pañcatantra-Fassung etwas Entsprechendes hat, füge als Fußnote hinzu: = *Vṛddha-Cāṇakya 11, 6* (BOEHTLINGK, *Ind. Spr.*, 2. Aufl. 3295, 1. Aufl. 4301). — S. 111 füge unter Pa. II in der Zeile *A 142* ein: *A 104* (*35, 24*). (Die Abschnitte Śār. 140 und 142 sind beim Syrer zusammengezogen.) — S. 114 füge unter Pa. II in der Zeile A 169 ein: **A 123 a**. — S. 116 füge zwischen die Zeilen 162 und 163 eine Strichreihe ein; nur unter Śār. β füge ein: *Übers., S. 98, Anm. 1,* unter Pa. II: *A 135 a*. — S. 118 füge zwischen 40 und 41 Strichreihe ein; nur unter ‚Ausg.' und ‚β': *A 210*. — S. 119 ist die Strichreihe zwischen 62 und 63 zu tilgen und das Zitat unter Pa. III aus dieser Reihe in die Reihe 64 zu setzen. (Die Übersetzung von Śār. lautet: ‚Wessen Lebensgeister geschwächt sind und wer der Gefährten entbehrt, der möge einen leicht erreichbaren Lebensunterhalt gewinnen, [wenn er] klug [ist].' Dem entspricht in Syr., bis zur Unkenntlichkeit entstellt: ‚Was einer für immer erwirbt und dauernd besitzt, das soll er zu erwerben bestrebt sein, aber was man nicht dauernd besitzen kann, soll er verachten und verwerfen.' In beiden

[1] Erste Rubrik unter ‚Śār. I'.

Digitized by Google

Strophen ist vom Erwerb die Rede. Ihre Identität wird gesichert durch die Erwähnung der Klugheit im arabischen Text: WOLFF, S. 200, 19: ‚Deshalb geziemt es dem Klugen, daß all sein Trachten nur gerichtet sey auf solches, was ein Bleiben hat und was ihm für die Zukunft Nutzen verspricht' usw.) — Auf derselben Seite füge zu der in allen anderen Pañcatantra-Fassungen fehlenden Strophe Pa. *38* (*66*, *43*) die Fußnote: ‚= *Pseudo-Bhartṛhari*, Nītiś. 11 *(ed. Kṛṣṇa-śāstri Mahābala): ‚Durch Wasser kann das Feuer abgehalten werden, durch einen Schirm die Sonnenglut, ein brünstiger Elefantenfürst [= gewaltiger Elefant] durch einen scharfen Elefantenhaken, durch den Stock Ochs und Esel, die Krankheit durch Massen von Heilmitteln, durch allerlei Anwendungen von Zaubersprüchen das Gift: für alles gibt's ein Heilmittel, welches in einem Lehrsystem festgesetzt ist: für den Toren gibt's keine Heilmittel.'* — S. 122, Zeile *A 254* füge unter ‚Pa. III' hinzu *A 219a.* — S. 124 füge unter ‚Pa. IV' in Zeile *A 282* ein: *A 148a*, in Zeile *A 285*: *A 150a*, in Zeile *11* vor *Joh. 208, 6*: *9*, und in der Zeile *Lücke* vor *Joh. 208, 11*: *9b.* — S. 125, Zeile [*23*] füge unter Pa. IV ein: *14* (*52, 34*). (Sanskritstrophe, Anh. IV, 23: ‚Die Weisen verkündigen ihre eigene Torheit,[1] nennen aber einen anderen verständig; in ihren eigenen Unternehmungen aber stehen sie aufrecht, ohne zu straucheln.' Der alte Syrer hat: ‚[ein Weiser] bestrebt sich, mit Taten wieder gutzumachen, wie einer, der strauchelt und fällt, *mit Hilfe der Erde selbst wieder aufstehen kann.*' *Buch der Beispiele*, Holland, S. 129, 11 ff.: ‚vnnd ich weiss, das ein wyser sine wort mindret und sine werck meret; vnd wann er sich übersicht in torheit, so weist er, das in siner vernunfft wider zů büssen, *als ein künstlicher ringer, wenn der zů der erden geworffen würdet, der weist sich darnach vor des glych zů bewaren.*' Die hier kursiv gesetzten Worte sind mißverständliche Übersetzung des Anfangs von Śār. β IV, 18 (= *Übers.* Anhang IV, 18, S. 156): der Pahlavist hat ‚Ausgleiten des Verstandes' nicht verstanden und dafür ‚Ausgleiten des Verständigen' eingesetzt, was dann

[1] So ist zu übersetzen; s. die kritische Ausgabe, S. 184.

Digitized by Google

im *Buch der Beispiele* (und vielleicht in der arabischen Fassung von Anfang an?) als ‚Ausgleiten eines verständigen Ringers' gedeutet wird. Die Strophe Śār. β 23 (= Anhang IV, 23) hat der Pahlavist — wie er es öfters ähnlich gemacht hat — in die Strophe Śār. β 18 (= Anhang IV, 18) eingeschoben. Wir dürfen daraus schließen, daß diese beiden Strophen in seiner Vorlage nebeneinander standen. Der echte Text, vertreten durch Śār. α (Archetypos Ś), hörte mit Śār. IV, 17 = Syr. IV, 12 auf. In Syr. A 160 bis zum Schluß haben wir einen Zusatz des Archetypos K. Die β-Zusätze von Śār. gehen auf einen K-Kodex zurück, und zwar hat Śār. β hier wiederum eine erweiterte Fassung dieses K-Kodex vor sich gehabt.) — S. 126, letzte Zeile der Konkordanz lies unter Pa. V: **II, 63 (47, 4).**

43. Bekanntlich war Benfey der Ansicht, die Kapitel 5, 7 und 8 der alten syrischen Übersetzung hätten zum ‚Grundwerk' gehört und hätten sich, als die Brahmanen später aus diesem fünf Abschnitte zum Pañcatantra zusammenfaßten, ins Mahābhārata ‚geflüchtet'.[1] Daß das Umgedrehte der Fall ist, daß nämlich der Pahlavist drei Kapitel des MBh übersetzte,[2] beweisen allein schon die am Anfang des 5. Kapitels der syrischen Übersetzung erhaltenen Namen Yudhiṣṭhira und Bhīṣma (‚*Zd'štr*' und ‚*Bịšm*'). Ferner entsprechen die zwei ersten Kapitel so genau dem Sanskrittext des MBh wie die Pañcatantra-Abschnitte des Kalīla waDimna dem des Tantrākhyāyika und es ergibt sich, daß mindestens die zwei ersten Kapitel (MBh XII, 138. 139) in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts im MBh so lauteten wie in unseren heutigen Ausgaben. Nur ganz geringfügige Änderungen können inzwischen eingetreten sein. Beträchtlich mehr weicht das dritte Kapitel (Syr. VIII, MBh XII, 111) ab. Aber auch hier bildet der Text des MBh die Grundlage. Durch sorgfältige Vergleichung des Syrers und mehrerer Nachkommen der arabischen Version wird man also an diesen drei

---

[1] Benfey bei Bickell, S. VIII. ‚4' statt ‚5' bei Benfey ist Druckfehler.

[2] Die offenbar schon damals in Sonderhandschriften oder Anthologien verbreitet wurden, wie es deren ja viele gibt. Vgl. Holtzmann, *Mahābhārata*, Bd. III, § 12.

Digitized by Google

Kapiteln ein kritisches Hilfsmittel besitzen, das so wertvoll ist wie die fünf Pañcatantra-Kapitel für den Text des Tantrākhyāyika. — Die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln sind freilich — wie in allen anderen Kapiteln des Kalīla waDimna — meist geändert. Im übrigen geben die folgenden drei Tabellen die Entsprechungen der Mahābhārata-Strophen (nach der Ausgabe von PROTAP CHUNDRA ROY) mit Seiten und Zeilen der SCHULTHESS'schen Übersetzung.

I. Syr., Kap. v = MBh xii, 138.

			MBh XII, 138
S. 85, Z.	9	Man muß den Freund	13.
	15	Ein Weiser gibt	14 ff.
	20	Ein Beispiel dafür	18.
	24	Es war einmal	19.
	27	Am Fuße des	21.
		und eine Katze	22.
	28	und dort pflegten	23 f.
	30	In einer Nacht	30.
S. 86, Z.	1	Zur Essenszeit	26 ff.
	4	Als sie aber	29 ff.
	6	und sie blickte	32.
	7	Solcherart unter	33.
	8	Kehre dich um	**37.**
	11	Von allen Seiten	34.
		So will ich	**36. 38.**
	13	Denn der Sinn	39.
	17	Ich habe es	40.
	20	Vielleicht nimmt sie	42 ff.
	23	Darauf redete sie	47 ff.
	30	Höre, was	52 f.
	36	Wenn ich nun	55.
	39	Denn Leute	57.
S. 87, Z.	2	Darum	58.
	5	Wie mir	59.

Digitized by Google

I. Syr., Kap. v = MBh xii, 138.

			MBh XII, 138
S. 87, Z.	7	Du weißt	60.
	9	Und so	61.
	11	Als die	62 f.
	12	und sprach	65 ff.
	13	Spricht zu	70.
		So will	72 ff.
	19	Darauf	75—82.
	20	Als nun	83 ff.
	22	Wie nun	87.
	23	und als	88 f.
	24	«Liebe	90.
	26	Das ist	**100 f.**
	31	Spricht zu	91 ff.
	33	Daraufhin	**87.**
	36	Während	112—114.
	37	Als die	115.
	38	Jetzt schien	119.
	39	und die	120.
S. 88, Z.	4	Nachdem	121 f.
	5	aber die	123 f.
	9	denn wer	125.
	11	Ich nun	126 f.
	13	So komm	129.
	15	Aber jene	132.
	16	«Wer	134.
	17	schafft sich	—
	26	Mir ist	161.
	27	Und wenn	169—172.

II. Syr., Kap. vii = MBh xii, 139.

			MBh XII, 139
S. 118, Z.	1	Einem König	1. 2.
	10	wie aus der	4.
	14	In der Stadt	5.

Digitized by Google

II. Syr., Kap. VII = MBh XII, 139.

		MBh XII, 139
S. 118, Z. 15	Der war listig	6.
18	In dieser Zeit	7.
22	Und Pnzu̱h̭	8.
23	und gab	9.
24	und dank	10.
26	Eines Tages	11.
28	und als jener	12.
S. 119, Z. 1	Als Pnzu̱h̭	13.
2	wurde er	14.
3	«Wehe den	15 ff.
11	Jetzt will ich	17.
12	Der den	18.
14	Und er	19.
18	Als der	22.
24	«Wer gegen	20.
26	und wenn	21.
32	Der König	23.
36	«Ich komme	24 f.
S. 120, Z. 1	denn es	27.
8	Vater und	29.
14	So bin	30.
15	Laß dir's	33.
17	«Wenn du	34.
24	«Wenn du	35.
29	Viele fügen	36.
33	«Wenn jemand	37.
36	Denn es	38.
S. 121, Z. 3	Wer jemanden	39.
11	Groll ist	42.
14	Und der	43.
16	wenn ihnen	44.
22	Es gibt	46.

Digitized by Google

II. Syr., Kap. vii = MBh xii, 139.

			MBh XII, 139
S. 121, Z.	26	Und selbst	47.
	32	Niemand kann	48.
	34	So tritt ja	49 f.
	38	Also haben	51.
S. 122, Z.	2	Wie magst	52.
	5	Wenn alles	53.
	7	und warum	54.
	8	suchen Ärzte	55.
	9	und betrüben	56.
	12	Dein Sohn	57 f.
	16	Ferner aber	59.
	21	Jedermann liebt	**61.**
	22	und ein Weiser	60.
	25	Denn mühsam	62 ff.
	29	Wie mühsam	**68?**
	31	Und so oft	67.
	35	Das verdient	74.
	38	«Wenn einer	75.
S. 123, Z.	2	Wenn ein	76.
	3	Wer im	77.
	5	Ein Gärtner	78.
	7	Wer die	79.
	9	Und wer	80.
	11	Wer seinen	81 f.
	14	Ein Weiser	83.
	16	Ein Weiser	86.
	19	Wer fünferlei	84.
	21	Um dieser	85.
	26	Denn ihresgleichen	87.
	27	Eine schlechte	92—94.
	37	So sprach	111.

Digitized by Google

III. Syr., Kap. VIII von S. 125, 7 an = MBh XII, 111, 3 ff.

			MBh XII, 111
S. 125, Z.	7	In der Türkei	3 f.
	11	Wegen des	5 f.
	17	Aber seine	8.
	19	«Warum tötest	9 f.
	20	Der Schakal	10.
	22	«Da du	9.
	24	«Dafür, daß	12.
	26	Denn die	13.
	28	Wenn nämlich	14.
	35	Aber so ist's	16?
S. 126, Z.	1	An diesem	17.
	4	«Die Ämter	vgl. 18 ff.
	15	Ich nun	25.
	17	weil ich	26.
	34	«Wenn mir	32.
S. 127, Z.	9	«Wenn mein	34.
	11	Daß er	36 ff.
	23	Da sicherte	39 f.
	28	vermochten	41.
	31	so berieten	44.
	34	ohne daß	45.
	35	Am folgenden	47.
	38	Jene aber	48.
S. 128, Z.	5	Ein anderer	50 ff.
	11	Ein anderer	52 f.
	28	Durch diese	55?
	35	Da schickte	54.
S. 129, Z.	13	Da hörte	56.
	18	«Mein Sohn	57.
S. 130, Z.	8	und wie	64.
	19	denn immerzu	58. 60.
	23	Vielleicht wirst	62.

Digitized by Google

III. Syr., Kap. VIII von S. 125, 7 an = MBh XII, 111, 3ff.

		MBh, XII, 111
S. 130, Z. 38	Als die Mutter	69.
S. 131, Z. 36	Als der Löwe	vgl. 70.
S. 132, Z. 8	Auf dich kann	74—78.
26	denkt er	81.
29	Auch fürchte ich	82.

Man sieht, daß die ersten beiden Kapitel sich eng an unseren MBh-Text anschließen. Auch das 3. Kapitel (VIII) geht sicherlich auf das MBh zurück, ist aber stark erweitert und Anfang und Schluß sind geändert.

44. TH. NÖLDEKE hat in seiner bekannten Schrift ‚Die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern'[1] zu erweisen versucht, daß das 10. Kapitel der alten syrischen Übersetzung nicht indischen, sondern persischen Ursprungs sei. SCHULTHESS stimmt ihm in seiner Anmerkung 616 zu, nimmt aber unter den ‚Nachträgen' diese Zustimmung wieder zurück, wohl im Anschluß an die folgenden Ausführungen, die ich ihm in etwas kürzerer Form bei der Korrektur seiner Anmerkungen, welche mir im Manuskript nicht vorgelegen hatten, zugehen ließ.[2]

Das 10. Kapitel des alten Syrers ist eine *nīti*-Erzählung, welche in ihrer Tendenz mit dem zweiten und dritten *Tantra* des Tantrākhyāyika übereinstimmt. Sie will lehren, daß Schwache, welche listig handeln, selbst sehr starken Feinden gewachsen sind. Dieses Ziel erreichen im zweiten Tantra Maus, Rabe, Schildkröte und Gazelle dem Jäger, im dritten die Raben den Eulen gegenüber. Im dritten Tantra ist es wie im 10. Kapitel des Syrers die Klugheit des ältesten Ministers, welche durch Abgehen von den herkömmlichen politischen Mitteln den Sieg erringt; und mit dem dritten

[1] *AKGWG*, XXV.

[2] SCHULTHESS sagt: ‚Dieses Kapitel scheint doch auf eine indische Vorlage zurückzugehen, vgl. das soeben zu Anm. 577 Nachgetragene.' Die letzten Worte beruhen aber auf einem Versehen, da sich der erwähnte Nachtrag nicht auf das 10. Kapitel bezieht.

Digitized by Google

Tantra hat das 10. Kapitel die Ministerberatung gemeinsam, in deren Verlauf der älteste Minister zunächst schweigt und erst auf ausdrückliche Aufforderung hin redet (Syr. S. 160, 9 und 169, 1; vgl. Tantrākhyāyika A 206 ff. = Syr. Kap. VI, Abschnitt 176 ff.). Wenn auch die Zahl der Minister verschieden ist, so gibt doch wie im 3. Kapitel des Tantrākhyāyika (= 6. Kapitel des Syrers) die Meinung des ältesten Ministers den Ausschlag.[1] Ferner entspricht der Rat des zweiten Mäuseministers, die Burg auf einige Zeit zu verlassen (Syr. S. 168, 29 ff.), genau dem des Uddīpin und Sandīpin (Tantrākhyāyika A 203 f., Syr. VI, A 171 f.), und Zūdāmad widersetzt sich dem S. 169, 1 ff. mit ähnlichen Gründen wie im Tantrākhyāyika A 203 a Pradīpin (Syr. VI, 173).[2] Der Rat, die Festung eine Zeitlang zu verlassen und hin und her zu marschieren, beruht aber auf einem Mittel der offiziellen indischen Politik, welches mit dem t. t. *yāna* bezeichnet wird. Die Rolle des Königs im 10. Kapitel des Syrers entspricht in ihrer Passivität genau der des Rabenkönigs im Tantrākhyāyika. Es liegt also im 10. Kapitel eine Nachahmung des 2. und namentlich des 3. Tantra des Tantrākhyāyika vor, welche — s. Fußnote 1 und 2 — auf indischem Boden entstanden ist.

Das Strophenmaterial, welches das 10. Kapitel des Syrers enthält, bestätigt dieses Ergebnis. Die Schlußstrophe Syr.[3] S. 170, 23 ff. ist die Schlußstrophe des 2. Tantra des Tantrākhyāyika (II, 171 = Syr. II, 63). Die zweite Strophe ist Tantrākhyāyika II, 72 = Syr. II, 35; die 10. Tantrākhyāyika I, 178 = Syr. I, 110.[4] Wären diese Strophen

[1] Man beachte, daß in der arabischen wie in der syrischen Rezension in Kap. IV, resp. VI der Zug fehlt, daß der letzte der älteste Minister ist. Es kann also das zehnte Kapitel des Syrers nicht der Pahlavī-Fassung dieser Erzählung nachgeahmt sein, sondern die Nachahmung, die zweifellos vorliegt, muß unmittelbar auf den indischen Text zurückgehen.

[2] Auch hier kann die erste Stelle der Pahlavī-Übersetzung nicht als Vorbild gedient haben, sondern wieder nur der indische Text. Denn der Pahlavī-Übersetzer hat an der ersten Stelle den Einwurf, gänzlich mißverstanden, in den A *172* eingearbeitet.

[3] Nur im Araber enthalten und daraus bei SCHULTHESS im Anschluß an NÖLDEKE ergänzt.

[4] Auch SCHULTHESS hat diese Strophen identifiziert. Siehe seine Anmerkungen.

Digitized by Google

des 10. Kapitels der Pahlavī-Fassung entlehnt, so müßten sie sich doch wohl mit dieser dem Wortlaut nach decken. In den Übersetzungen, die ich davon verglichen habe, ist dies nicht der Fall. Auch das deutet darauf, daß sie zweimal unabhängig direkt nach den betreffenden Sanskritstrophen übersetzt sind, daß also das 10. Kapitel nicht auf persischem Boden entstanden ist.

Zu den übrigen Strophen vermag ich die genauen indischen Entsprechungen nicht nachzuweisen. Infolge der großen Fehlerhaftigkeit der Pahlavī-Übersetzung, die in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika hinreichend gekennzeichnet worden ist, erscheinen die indischen Strophen in allen ‚semitischen' Rezensionen oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Immerhin ist das Strophenmaterial S. 166 unter 5 sicher indischen Ursprungs. Es heißt da: ‚Die Hilfe der Zeit ist es, wenn jemand in dieser Welt durch gute Werke berühmt und in jener Welt gerechtfertigt wird.' ‚Zeit' ist hier Übersetzung von Sanskrit *kāla* und dieses Wort steht oft genau im Sinne von *daiva* ‚Schicksal'. Diesem wird sehr oft in der Sanskritliteratur die Tat des Menschen (*puruṣakāra, pauruṣa, karman*) gegenübergestellt und es ist eine oft vorgetragene indische Lehre, daß beide zusammenwirken müssen, daß die Menschentat das Schicksal bestimme. Ebenso wie hier in der Strophe werden ‚Zeit', d. h. Schicksal, und ‚Bemühung', d. h. Menschentat, in der Prosa S. 160, Z. 3 v. u. bis 161, Z. 2 zusammengestellt. Zum Schluß von 166, 5 (‚Kann doch niemand etwas aus dieser Welt mit sich fortnehmen, als was er getan hat') vergleicht SCHULTHESS selbst Syr. VI, 34 = Tantrākhyāyika III, 61. Eine ähnliche Strophe ist jedenfalls hier das Original. Näher kommt dem Syrer noch die Strophe Tantrākhyāyika II, 103: ‚Kein Freund begleitet den Menschen, keine Verwandtenschar, nicht das mit großer Mühe erworbene Vermögen, nicht Lust und Genüsse in dem Augenblick, da seine Lebensgeister, hunderterlei Liebes verlassend, davongehen, während die Frucht ihrer Taten ihre [einzige] Wegzehrung ist.'[1] In den Pahlavī-Rezensionen des Tantrākhyāyika steht diese Strophe nicht.

[1] So ist nach der wohl sicheren Besserung *pathyadanāḥ* der kritischen Ausgabe zu übersetzen. Die gedruckte Übersetzung folgt den Handschriften.

Digitized by Google

Der Anfang des in 166, 5 enthaltenen Strophenkomplexes — denn um einen solchen handelt es sich sicher — erinnert an eine wiederholt im Mahābhārata vorkommende Strophe, die in BÖHTLINGKS Übersetzung[1] lautet: ,Ein Mann, der sich nicht in Gefahr begibt, bekommt kein Glück zu schauen; begibt er sich dagegen in Gefahr, so bekommt er dasselbe zu schauen, wenn er am Leben bleibt.' Es kann aber auch folgende in der indischen Literatur oft zitierte Strophe zugrunde liegen:[2] ,Leute vom niedrigsten Schlage lassen sich aus Furcht vor Hindernissen auf gar keine Unternehmung ein; Leute gewöhnlichen Schlages stehen von ihrem Unternehmen ab, wenn sich ein Hindernis ihnen in den Weg legt; ausgezeichnete Leute lassen nicht ab vom Unternommenen, wenn auch Hindernisse auf Hindernisse ihnen entgegentreten.'

Die Strophenkomplexe 8 und 9 (S. 167) enthalten den merkwürdigen Rat, sich auch mit einem Toren zu beraten, wenn kein Weiser in der Nähe ist. Die indische Politik betont wieder und wieder die Wichtigkeit der politischen Beratung und speziell die hier gegebene Weisung wird im *nītiśāstra* — dem System der Staatskunst — ausdrücklich gegeben. So lautet eine Strophe des Kauṭilīyaśāstra I, XI, 15 (S. 27): ,Keinen[3] verachte man; man höre die Meinung eines jeden; selbst eines Kindes sachgemäße Rede befolge der Weise.' Die Strophen II, 143 bis 145 des Tantrākhyāyika lauten: ,Nicht jeder kann jedes wissen; niemand ist allwissend. Nicht bei einem und demselben Mann ist irgendwo das Gut des Wissens aufbewahrt. — Sogar von einem schwatzenden Trunkenen [oder: Wahnsinnigen] und von einem umherkriechenden Kinde, von jedem soll man das Gute nehmen, wie Gold aus den Steinen. — Niemand ist hier in der Welt allwissend, niemand ist auf Erden vollständig dumm. Wenn jemand etwas weiß mit einem geringen, vorzüglichen oder mittelmäßigen Wissen, so ist er durch dasselbe weise.' Die Strophe Syr. 9 (,Wenn ein Mann etwas tun will, so berate er

[1] *Ind. Sprüche*², Nr. 3475, ¹ 1483.

[2] BÖHTLINGK, *Ind. Sprüche*,² 4342, ¹ 1913.

[3] Man lese *kañcid* statt *kiñcid*.

Digitized by Google

sich, wenn ein Weiser in der Nähe ist, mit dem Weisen; ist kein Weiser in der Nähe, so ziehe er die Sache auch mit Toren in Erwägung') entspricht ziemlich genau dem ersten Teil der folgenden, im Hitopadeśa interpolierten Strophe:[1] ‚Wo kein weiser Mann ist, dort ist auch ein Mann von geringem Verstand preiswürdig. An einem Orte, an dem es keine Bäume gibt, wird selbst der Rizinus zum Baum.'

Nimmt man dazu, daß alle übrigen Kapitel des alten Syrers als indisch erwiesen sind und daß sich nach dem syrischen wie nach dem arabischen Texte unseres Kapitels die erzählte Begebenheit im ‚Lande der Brahmanen' abspielt, so spricht meiner Meinung nach alles dafür, daß auch dieses letzte Kapitel indischen Ursprungs ist.

NÖLDEKE wendet freilich auf S. 9 ein: ‚noch weniger würde eine in Indien — und doch wohl von und für Brahmanen — geschriebene Geschichte ihren Schauplatz bezeichnen als gelegen „im Lande der Brahmanen". Dazu wäre es auch wohl schwierig, im eigentlichen Indien eine so gewaltige Wüste zu finden, wie die hier erwähnte; die Induswüste gehörte doch nicht mehr zum „Lande der Brahmanen".' Wüsten werden ja in der indischen Erzählungsliteratur häufig erwähnt und die ‚tausend Parasangen' einer Fabel darf man doch nicht mit dem Maßstabe messen, mit dem man diejenigen eines modernen Lehrbuchs der Geographie messen würde. Abgesehen davon aber glaube ich gerade, daß der Erzähler an die Induswüste gedacht hat. Denn im Nordwesten Indiens hat der Pahlavist sicher seine Übersetzung gefertigt, da sich der alte Pañcantatra-Text weder nach Bengalen, noch nach Südindien verbreitet hat. ‚Das Land der Brahmanen' dürfte übrigens nur ein Ausdruck für ‚Indien' sein. Bei den Haupterzählern des indischen Mittelalters, bei den Jaina, beginnen die Erzählungen ungemein häufig mit den Worten: ‚Hier auf der Jambū-Insel und zwar in Indien liegt die und die Stadt.' Aber die Angabe ‚im Lande der Brahmanen' kann

[1] ed. SCHLEGEL I, 63.

Digitized by Google

ja ebenso Zusatz des Übersetzers oder eines alten Bearbeiters sein, wie es sicherlich der ‚Nilstrom‘ auf S. 161 und ‚die Türkei‘ S. 125, 4 in einer Übersetzung aus dem Mahābhārata ist.

Schließlich scheint mir auch die Anschauung von dem ‚Windloch‘ (S. 161) ganz indischen Verhältnissen zu entsprechen. In dem höhlenreichen Indien mußte doch bei der starken Erhitzung der Erdoberfläche während der heißen Jahreszeit die Beobachtung gemacht werden, daß den Höhlen am Tage kalte Luft entströmt. Diese zu einem starken Wind zu steigern, war für die schrankenlose indische Phantasie gewiß kein Kunststück. Andererseits hängt in Indien Fruchtbarkeit und Dürre vom Eintreten des Monsuns ab. Das Ausbleiben dieses Windes hat, wie jeder Inder weiß, die Folgen, welche S. 165 der syrischen Übersetzung geschildert sind. Schon das Taittirīya-Brāhmaṇa sagt daher (I, 7, 3, 5): ‚Nahrung sind die Windgötter [*Marutaḥ*].‘

Der Satz, der den Selbstmord für durchaus verwerflich erklärt (Nöldeke S. 10), kann Zutat oder Mißverständnis des Pahlavī-Übersetzers sein, wie sie sich ja bei ihm nicht selten finden.

Die eingeschobene Erzählung von dem Esel ist ohne weiteres als wenig ursprünglich zu erkennen. Allerlei Elemente sind in ihr verarbeitet. Eines dieser Elemente scheint auch in der von Meghavijaya in seinem Pañcatantra[1] I, 29 erzählten Geschichte enthalten zu sein, in welcher der Esel, der sich unter Verlust seiner Ohren befreit, durch seine Verhetzung der Lastochsen und der Pferde schließlich in eine noch schlimmere Lage gerät, als die war, in der er sich erst befand.

Die im 10. Kapitel vorkommenden Eigennamen sehen freilich, wie Nöldeke hervorhebt, alle nicht indisch aus. Aber es ‚finden sich‘ ja, wie Nöldeke S. 6 f. sagt, ‚auch in den andern Abschnitten des Buches einige aus dem Sanskrit ins Persische übertragene oder an die Stelle von indischen gesetzte persische Namen‘. Vgl. auch Schulthess, *Kalila und Dimna* II, S. XV, Anmerkung 1.

---

[1] Text *ZDMG* LVII, 664 f.; Übersetzung *ZVfV* in Berlin, 1906, S. 263.

Digitized by Google

Bemerkungen zum Tantrākhyāyika.[1]

Von

M. Winternitz.

1. Was bedeutet der Titel Tantrākhyāyika?

Dieser Frage hat HERTEL in dieser *Zeitschrift* (XX, 1906, S. 81 ff. 306 ff.) eine Abhandlung gewidmet, in der er zu beweisen suchte, daß *tantra* ein Synonym für *nīti* sei und der Titel *Tantrākhyāyika* soviel bedeute wie ‚Lehrbuch, welches Erzählungen enthält, in denen die Klugheit behandelt wird'. In seiner Übersetzung des Tantrākhyāyika (Leipzig und Berlin 1909) hat er dann für *tantra* die, wie mir scheint, recht unglückliche Übersetzung ‚Klugheitsfall' eingeführt und es nimmt sich sonderbar aus, wenn ‚Verlust des Erlangten' und ‚Unbedachtes Handeln' als ‚Klugheitsfälle' bezeichnet werden.

Das Hauptargument HERTELS ist, daß *tantra* von den Lexikographen durch die Synonyma *rāṣṭracintā, svamaṇḍalādicintā, kuṭumbakṛtya* u. dgl. erklärt wird. Alle diese Ausdrücke bedeuten ‚Sorge um das Reich, um die inneren Angelegenheiten'. Und alle von ZACHARIAE und HILLEBRANDT HERTEL zur Verfügung gestellten

[1] Ich habe in meinem Aufsatz ‚Die indische Erzählungsliteratur, HERTELS Forschungen über das Pañcatantra' (*Deutsche Literaturzeitung*, XXXI, 1910, Nr. 43 und 44) eingehend über JOH. HERTELS Ausgabe und Übersetzung des Tantrākhyāyika gesprochen und die außerordentlichen Verdienste der Arbeiten des genannten Forschers zu würdigen versucht. Hier gebe ich einige Epilegomena zu jenem Aufsatz, indem ich ein paar Einzelheiten bespreche, die sich in den Rahmen der für ein weiteres Publikum bestimmten Abhandlung nicht gut einfügen ließen.

Digitized by Google

Belege (a. a. O. 306 ff.) beweisen nur, daß *tantra* die Bedeutung ‚Sorge für das Reich, Verwaltung, innere Politik' hat. Nach A. Hillebrandt [1] bedeutet *tantra* geradezu ‚Verwaltung, innere Politik' im Gegensatz zu *āvāpa* ‚auswärtige Politik'. Ja, aber das ist doch gar nicht dasselbe wie *nīti*! *Nīti* ist ‚Lebensführung', ‚Lebensklugheit' und ‚Staatsklugheit', ferner und ganz besonders die ‚Anleitung zu kluger Lebensführung'; *nīti* ist demnach wohl eines der Erfordernisse für die ‚Sorge um das Reich', aber sie ist nicht die *rāṣṭracintā* und sie ist ebenso, wenn nicht mehr, für die äußere Politik nötig wie für die innere. Die Bedeutung ‚Sorge für das Reich, Verwaltung' u. dgl. ergibt sich aber für *tantra* [2] aus der Bedeutung ‚Ordnung, Regelung, Zusammenhang', die das Wort in Kompositis wie *lokatantra, rājyatantra* hat und die es auch in dem Denominativum *tantrayati* (z. B. Sakuntalā, Akt v, Str. 96 ed. Cappeller) zeigt. Diese Bedeutung von *tantra* hat aber meines Erachtens mit unserem Titel nichts zu tun. Es wäre auch höchst auffallend, daß ein den Indern so geläufiges Wort wie *nīti* von den Lexikographen nicht ausdrücklich als Synonym für *tantra* gegeben würde, wenn es wirklich ein solches wäre. Noch mehr müßte es auffallen, daß an den vielen Nītiśāstra-Stellen im Tantrākhyāyika selbst das Wort *tantra* niemals in dem Sinne von *nīti* vorkommt. Da finden wir wohl *nīti, naya, upāya,* einmal auch *āgama,* als Synonyma gebraucht,[3] aber nicht ein einziges Mal *tantra.* Das Wort *tantradhāra* [4] aber bedeutet nicht ‚Träger der *nīti*', sondern ‚Träger der *rāṣṭracintā*', ‚Träger der Sorge und Verantwortung für das Reich'.

Was bedeutet also *tantra* in dem Titel *tantrākhyāyika*? Meiner Ansicht nach einfach das, was es in so vielen Kompositis (*ātmatantra, nyāyatantra, dharmatantra, brahmatantra* u. dgl.) bedeutet, näm-

[1] Über das Kauṭilīyaśāstra (Sonderabdruck aus dem 86. *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*), Breslau 1908, S. 18.

[2] So auch schon nach dem *Petersburger Wörterbuch*, s. v. 1, *d.*

[3] Vgl. A 91 (S. 50 f.) und A 103 in Hertels Ausgabe des Tantrākhyāyika (Berlin 1910).

[4] S. 6, Z. 14 der Ausgabe.

Digitized by Google

lich ‚Lehre'.[1] Die Lexika geben *siddhānta, śāstra, śāstrabheda, śrutiśākhāntara* als Synonyma für *tantra* in diesem Sinne. Das *Petersburger Wörterbuch* (s. v. *tantra* 1, *g*) gibt die Bedeutungen: ‚Grundlehre, Theorie, Disziplin, ein wissenschaftliches Werk, ein solcher Abschnitt in einem Werk'. Demnach erkläre ich *tantrākhyāyikā* als ‚eine Erzählung, die eine Lehre enthält oder zu einer Lehre gehört', also ‚lehrhafte Erzählung', und das Neutrum *tantrākhyāyikam*, zu dem gewiß mit HERTEL das Wort *nītiśāstram* zu ergänzen ist, als ‚ein aus lehrhaften Erzählungen bestehendes (Lehrbuch der Lebensklugheit und Regierungskunst)'.[2] So erklären sich auch die von HERTEL[3] angeführten Stellen, in denen *tantra* soviel wie *nītiśāstra* bedeutet. Da es *śāstra* überhaupt bedeuten kann, so kann es natürlich auch für *nītiśāstra* stehen.[4]

Zu Anfang der Bücher aber und in den Unterschriften ist *tantra* soviel wie *śāstrabheda*, ‚Abschnitt eines wissenschaftlichen Werkes', ‚Lehrabschnitt' oder ‚Buch'. ‚Entzweiung der Freunde', ‚Erlangung von Freunden' usw. sind ja auch nicht ‚Klugheitsfälle', sondern Hauptlehren oder Teile eines Lehrsystems. Ich übersetze demnach am Ende des Kathāmukha die Worte *tenāpi ca . . . śāstrāṇi likhitāni pañca tantrāṇi* nicht mit HERTEL: ‚Viṣṇuśarman aber . . . schrieb als Lehrbücher fünf Klugheitsfälle', sondern ‚. . . schrieb als Unterweisungen fünf Lehrabschnitte' oder ‚. . . schrieb zur Belehrung fünf Bücher'. Zu Anfang der Bücher übersetze ich: ‚Von hier an beginnt der erste Lehrabschnitt (das erste Buch) mit dem Titel „Entzweiung der Freunde"' usw. Und in den Unterschriften wäre zu übersetzen: ‚So (lautet) in dem aus lehrhaften Erzählungen be-

---

[1] Vgl. besonders auch Kathās. I, 7, 13: *adhunā svalpatantratvāt kātantrākhyam bhaviṣyati* (viz. *idaṃ śāstram*) ‚jetzt wird dieses Lehrbuch wegen seines so geringen Lehrstoffes (*tantra*) „*kātantra*", d. h. „ein Lehrbuch minderer Art" heißen'.

[2] So hatte es HERTEL auch früher übersetzt, *WZKM* XX, 84.

[3] *WZKM* XX, 86 f.

[4] So auch F. W. THOMAS im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1910, p. 1347 f. (vgl. ibid. 1907, p. 732), mit dem ich mich freue, im wesentlichen übereinzustimmen. Ich darf jedoch bemerken, daß das Obige längst geschrieben war, als mir die Besprechung von THOMAS zu Gesicht kam.

Digitized by Google

stehenden (Lehrbuch) das erste Buch mit dem Titel „Entzweiung der Freunde"' usw. Den Namen *Pañcatantra* kann man entweder als Dvigu erklären (,das Fünfbuch') oder als Bahuvrīhi (,das aus fünf Lehrabschnitten oder Büchern bestehende Lehrbuch').

Noch ein Wort über *ākhyāyikā.* Im Vorwort zu seiner Ausgabe (S. ix) sagt Hertel: ,Schon der Titel Tantrākhyāyika zeigt, daß zur Zeit der Entstehung dieses Werkes die *ākhyāyikā,* die Erzählung in Sanskrit-Kunstprosa, in großer Blüte stand.'[1] Das heißt: Hertel nimmt an, daß unter dem Titel *ākhyāyikā* eine ganz bestimmte Kunstform zu verstehen sei, mit der sich das Alaṃkāraśāstra bereits beschäftigt hatte, die daher schon seit langem ausgebildet war. Aber ist das wirklich so sicher? Wenn die Verfasser der Alaṃkāraśāstras die *ākhyāyikā* als eine Kunstform definieren und nicht einmal darüber einig sind, ob *kathā* und *ākhyāyikā* zwei verschiedene Dinge sind oder dasselbe bedeuten,[2] so dürfen wir wohl auch annehmen, daß für den Verfasser des Tantrākhyāyika das Wort einfach ,kleine Erzählung' bedeutete. Daß er dabei an irgendwelche Theorien und Terminologien des Alaṃkāraśāstra gedacht hat, halte ich mindestens für ganz unerwiesen, daher auch jeden chronologischen Schluß aus dem Titel für unbegründet.

2. Der Verfasser des Tantrākhyāyika.

Benfey[3] nimmt an, daß in dem Grundwerk des Pañcatantra — ebenso wie im Hitopadeśa und bei Dubois — Viṣṇuśarman nicht als Schriftsteller, sondern als Erzähler aufgetreten sei, und schließt daraus weiter, daß Viṣṇuśarman nicht der Verfasser des Pañcatantra sein könne. Er spricht dann die geistreiche Vermutung aus, daß Viṣṇuśarman ein in Analogie zu Viṣṇugupta, dem Beinamen des berühmten Cāṇakya, erfundener Name sei, der an den großen Meister der Politik erinnern sollte. Hertel[4] folgt Benfey in der Annahme,

---

[1] So auch *WZKM* xxiii, 1909, S. 296.

[2] Vgl. Daṇḍin, Kāvyādarśa i, 23—28.

[3] *Pantschatantra* i, 29—31.

[4] *Tantrākhyāyika, Übersetzung* i, S. 4f.

Digitized by Google

daß Viṣṇuśarman nicht der Verfasser des Pañcatantra sein könne. Nun ist es aber doch sehr merkwürdig, daß in dem Kathāmukha erzählt wird, Viṣṇuśarman habe es unternommen, die Prinzen zu unterrichten, und zu diesem Zwecke die fünf Bücher verfaßt (*racagitvā* im textus simplicior und textus ornatior, *kalpayitvā* in der Südlichen Rezension). Im Tantrākhyāyika heißt es ausdrücklich, daß er sie geschrieben habe (*tenāpi ca . . . likhitāni pañca tantrāṇi*).

In Indien ist es aber bekanntlich die Regel, daß jede Art von Unterricht mündlich erteilt wird, und gerade in diesem Falle muß es befremden, daß Viṣṇuśarman, um den ihm anvertrauten Prinzen innerhalb sechs Monaten alle Weisheit des Nītiśāstra beizubringen, erst ein Buch schreibt und es sie dann lernen läßt. Nur aus diesem Grunde scheint mir die Möglichkeit wenigstens nicht ausgeschlossen, daß Viṣṇuśarman doch der Verfasser des Werkes ist, der nur in der Einleitung die Maske eines Lehrers von Prinzen annimmt, um dadurch den eigentlichen Zweck des Werkes anzudeuten. Die im Kathāmukha erzählte Geschichte ist ja gewiß nur Erfindung und enthält nichts Historisches, wenn auch der Name Viṣṇuśarman selbst historisch sein sollte. HERTELS[1] Einwand gegen die Verfasserschaft des Viṣṇuśarman, daß sich ‚ein Hofgelehrter doch wohl gehütet haben würde, die Prinzen, die später seine Herren werden konnten, als ursprünglich *paramadurmedhasaḥ* an den Pranger zu stellen', ist daher nicht stichhältig. Will man aber Viṣṇuśarman nicht als Verfasser des Werkes gelten lassen, so bleibt meines Erachtens doch nur die Alternative, mit BENFEY anzunehmen, daß das Urpañcatantra von Viṣṇuśarman nur als Erzähler und nicht als Schriftsteller gesprochen habe. Es würde dann aber folgen, daß auch im Kathāmukha — wie in manchen anderen Punkten[2] — das Tantrākhyāyika nicht ‚die älteste Fassung des Pañcatantra' bietet.

---

[1] ‚Über das Tantrākhyāyika' (*Abh. der phil.-hist. Kl. der K. Sächs. Ges. der Wiss.*, XXII. Band, 1904), S. XIV.

[2] Vgl. *Deutsche Literaturzeitung* 1910, Nr. 44, Sp. 2758f.

Digitized by Google

3. Die Maus als Mädchen.

Daß die Prosaerzählung mit der Einleitungsstrophe nicht im Einklang steht, kommt im Tanträkhyāyika öfter vor, und ich habe auf diesen Umstand und dessen Bedeutung für das Alter und die Beurteilung des Werkes bereits an anderer Stelle[1] hingewiesen. Hertel legt, wie mir scheint, diesen Widersprüchen zu wenig Gewicht bei. So bemerkt er zur 3. Geschichte des ii. Buches, wo auch die Strophe zur Erzählung nicht stimmt,[2] nur, daß dies in der indischen Erzählungsliteratur häufig vorkomme und darin seinen Grund habe, ‚daß diese Märchenstrophen in einer Zeit entstanden, in der man sich die betreffende Geschichte noch anders erzählte'. Diese Erklärung würde genügen, wenn es sich um Volksmärchen handelte, die im Volke von Mund zu Mund gehen, in vielfach entstellter Form überliefert und schließlich von einem Sammler aus dem Munde des Volkes zusammengestellt werden. In einem Werke aber, das nicht einfach eine Sammlung von Volksmärchen ist, sondern ein künstlerisches Erzeugnis eines nicht unbedeutenden Dichters, beweisen solche Widersprüche meines Erachtens doch, daß wir es mit einer schlechten Überlieferung zu tun haben. Auch in der 15. Erzählung des i. Buches (Duṣṭabuddhi und Abuddhi) stimmt die Erzählung nicht zur Strophe, was Hertel[3] auch nur bemerkt, ohne irgendwelche Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Besonders beachtenswert ist dieser Widerspruch in dem auch sonst — sowohl kulturgeschichtlich als auch vom Standpunkt der Märchenwanderung — höchst interessanten Märchen von der in ein Mädchen verwandelten Maus (9. Erzählung des iii. Buches des Tanträkhyāyika).

Die Einleitungsstrophe lautet: ‚Die Maus, die sich Sonne, Wolke, Wind und Berg zum Gemahl wünschte, bekam (schließlich) einen von ihrer eigenen Art; denn es ist schwer, über die Art hinwegzukommen.' In der Prosaerzählung ist nun mit keinem Worte von

[1] *Deutsche Literaturzeitung* 1910, Nr. 44, Sp. 2760.

[2] *Übersetzung*, Bd. ii, S. 72. Vgl. auch ‚Über das Tanträkhyāyika', S. 126.

[3] *Übersetzung*, Bd. ii, S. 51, Anm. 2. Vgl i, S. 92 ff.

Digitized by Google

irgendwelchen Wünschen des Maus-Mädchens die Rede, sondern der *Ṛṣi* beschließt, sie ‚einem Ebenbürtigen' (*sadṛśāya*) zu vermählen. Und es hat gar keinen Sinn, wenn er dann Sonne, Wolke, Wind und Berg herbeiruft, um ihnen seine Tochter anzubieten, und diese erklären, daß es noch einen Stärkeren gebe als sie. Somadeva gibt eine etwas bessere Fassung, indem er sagt, daß der *Ṛṣi* seine Tochter einem starken Gemahl geben wollte. Das südliche Pañcatantra stimmt mit dem Tantrākhyāyika sonst überein, hat aber eine kleine Verbesserung, indem es zu dem Worte ‚ebenbürtig' (*sadṛśe*) noch ‚stark' (*balavati*) hinzufügt und in den Ansprachen an Sonne, Wolke usw. den Worten ‚Heirate das Mädchen' die Worte ‚Du bist stark' vorausschickt In den jinistischen Fassungen, die sich im übrigen (sowohl durch die Sprache als auch durch Erweiterungen) als entschieden jünger erweisen, stimmt doch die Prosa mit dem Einleitungsvers insoferne überein, als es auch in der Prosa das Mädchen ist, das Sonne, Wolke, Wind und Berg als Gatten ausschlägt! Einen wirklich guten Sinn, der auch mit der Einleitungsstrophe des Tantrākhyāyika ganz gut übereinstimmt, gibt die Geschichte nur in der Pahlawi-Rezension, wie sie aus den syrischen und arabischen Übersetzungen zu erschließen ist. Hier sagt der Weise zu seiner Maus-Tochter, sie möge sich, wen immer sie wolle, zum Gemahl wünschen, worauf diese erklärt: ‚Ich wünsche einen solchen Gatten, welcher der Stärkste unter allen ist.' Darauf bietet der Asket sie nacheinander der Sonne, der Wolke, dem Wind und dem Berg an, die alle erklären, daß es noch einen Stärkeren gebe.[1]

Ich meine also, daß in diesem Falle das Tantrākhyāyika nicht die ursprüngliche Fassung des Märchens enthält, sondern daß diese in der Quelle, aus welcher die Pahlawi-Übersetzung geflossen ist, enthalten war.

Noch ein Widerspruch scheint in der Erzählung des Tantrākhyāyika vorzuliegen. Tantrākhyāyika, die syrische Übersetzung nud

[1] *Kalilag und Damnag.* Text und Übersetzung von G. Bickell (Leipzig 1876), S. 72f. Bidpais *Buch der Weisen*, aus dem Arabischen von Philipp Wolff (Stuttgart 1839), I, 219ff.



Pūrṇabhadra stimmen darin überein, daß der *Ṛṣi* an die Verheiratung des Mädchens denkt, nachdem sie zwölf Jahre alt geworden ist. Dazu wird die Dharmaśāstra-Strophe zitiert:

pitur gṛhe tu yā kanyā rajaḥ paśyati cakṣuṣā |
vṛṣalī sā tu vijñeyā na śūdrī vṛṣalī smṛtā ||

Ähnlich heißt es in der Viṣṇusmṛti xxiv, 41:

pitṛveśmani yā kanyā rajaḥ paśyaty asaṃskṛta |
sā kanyā vṛṣalī jñeyā . . .

Vergleichen wir dazu Parāśarasmṛti vii, 6ff., wo ein Mädchen über zehn Jahren als *rajasvalā* bezeichnet wird und es heißt, daß die Eltern und der Bruder in die Hölle fahren, wenn sie eine Tochter nicht verheiraten, sobald sie *rajasvalā* ist, und daß der Mann, der ein solches Mädchen heiratet, ein *vṛṣalīpati* ist, so folgt, daß die im Tantrākhyāyika zitierte Strophe ein noch nicht mannbares Mädchen zur Ehe empfiehlt, während in der Erzählung selbst das Mädchen gerade die Reife erlangt hat. Noch eklatanter freilich ist der Widerspruch bei Pūrṇabhadra, der auch erzählt, daß das Mädchen zwölf Jahre alt ist, aber dann eine ganze Reihe Dharmaśāstra-Strophen zitiert, in denen eine *nagnikā* und geradezu eine achtjährige als zur Verheiratung geeignet erklärt wird. Die ursprüngliche Erzählung steht also auf dem Standpunkte des Jaiminigṛhyasūtra (i, 20, 1) und des Gobhilaputra, welche eine *anagnikā*, d. h. wohl eine eben reif gewordene Jungfrau, als Braut empfehlen, während die zitierten Dharmaśāstra-Sprüche den Standpunkt der Smṛtis repräsentieren, nach denen die Braut *nagnikā*, d. h. noch nicht reif, sein soll. Je jünger eine Smṛti ist, desto tiefer wird, wie Jolly[1] gezeigt hat, das Heiratsalter für die Mädchen herabgedrückt. Pūrṇabhadra steht (in seinen Zitaten) auf dem Standpunkt von jüngeren Smṛtis, wie Dakṣa und Saṃvarta, die auch das Alter von acht Jahren für die Verheiratung von Mädchen empfehlen.

[1] *ZDMG*, Bd. 46, 1892, S. 413 ff. und ‚Recht und Sitte' (*Grundriß* ii, 8, 1896), S. 54 ff.



Der Abstand zwischen Pūrṇabhadra und der ältesten Form des Tantrākhyāyika ist demnach ungefähr derselbe wie der zwischen den ältesten und den jüngsten Smṛtis, und der zwischen den ersten Anfängen bis zur vollsten Entwicklung der Sitte der Kinderheirat. Leider ist damit chronologisch vorläufig nicht viel gewonnen, da weder die Geschichte der Smṛti-Literatur noch die Geschichte der Kinderheirat in ihrer Chronologie bisher völlig aufgeklärt ist.

4. Zur Textkritik des Tantrākhyāyika.

Nur auf einige wenige Stellen möchte ich hier hinweisen, wo ich glaube, daß HERTEL in seiner vortrefflichen Ausgabe mit Unrecht von den Handschriften abgewichen ist.

Text S. 14, Z. 2 (Str. I, 49): Warum HERTEL das überlieferte *avaśyam* zu *avaśam* geändert hat, verstehe ich nicht.

Text S. 22, Z. 6: Die überlieferte Lesart *°durbhikṣāṇy āsurī vṛṣṭir iti | ativṛṣṭir anāvṛṣṭir yā, asāv āsurīti vijñeyā* | halte ich für durchaus richtig und entschieden besser als die von HERTEL eingesetzte: *°durbhikṣaṇāsurīvṛṣṭiriti | ativṛṣṭir anāvṛṣṭir ye | asāv āsurītir vijñeyā* | Meines Wissens gibt es ein *durbhikṣaṇa* gar nicht. Mit *°durbhikṣāṇi* endet das Dvandva-Kompositum ganz richtig; *āsurī vṛṣṭir* (so ist getrennt zu lesen) wird als achte Plage hinzugefügt und im folgenden Satz definiert: ‚Unter einem von den Asuras gesandten (Regen) hat man einen übermäßigen oder ungenügenden Regen zu verstehen.'

Text S. 61, Z. 6: Statt des überlieferten *visarpitam*, das einen sehr guten Sinn gibt, hat HERTEL *vimarśitam* in den Text gesetzt. Seine Übersetzung (S. 56, A 118): ‚An einem Gelehrten prüft man seinen [eigenen] Verstand, im Wasser das Öl, am Blute das Gift, an den Guten die Vereinigung [den Verkehr], an geliebten Frauen die Liebe, ein Geheimnis an Leuten von schlechter Erziehung, und die gute Abkunft der Ruhmreichen an der Welt [den Leuten]' ist nichts weniger als klar und paßt auch gar nicht zu dem vorhergehenden Satz: ‚Weshalb soll ich dich belehren, da du unverständig bist wie

Digitized by Google

ein Vieh?' Wenn man aber das überlieferte *visarpitam* beibehält, so erhalten wir einen vortrefflichen Sinn: ,Einsicht verbreitet sich in einem Gelehrten, Öl im Wasser, Gift im Blut, freundschaftlicher Verkehr breitet sich bei den Guten aus, Liebe bei geliebten Frauen, ein Geheimnis bei Ungebildeten, die gute Abkunft der Ruhmreichen verbreitet sich in der ganzen Welt.' Man vergleiche Vṛddha-Cāṇakya XIV, 5,[1] wo auch gesagt wird, daß Wissen, das einem Klugen beigebracht wird, Öl, das ins Wasser gegossen, ein Geheimnis, das einem Bösen anvertraut wird, sich von selbst verbreiten.

Text S. 88, Z. 25 (A 170): Die überlieferte Lesart *tad arthā nāmaite sucaritam api manuṣyaṃ kṣaṇād dhvaṃsayanti* gibt einen sehr guten Sinn, zu dem auch der unmittelbar folgende Vers ganz gut paßt. Es ist zu übersetzen: ,So lassen ja diese Reichtümer selbst einen tugendhaften Menschen rasch zugrunde gehen.' Wie wenig befriedigend der von HERTEL konjizierte Text (*tad arthān āpacate sucaritam api* | *manuṣyaṃ kṣaṇād dhvaṃsayanti*) ist, zeigt seine Übersetzung, die nur durch eine höchst gezwungene Konstruktion und durch die eingeklammerten Zusätze überhaupt möglich wird. Er übersetzt (S. 83): ,Bringt aber ein gutes Leben [in einer früheren Existenz] Schätze [in dieser Existenz] zur Reife [= hat es den Erwerb von Schätzen zur Folge], so richten diese den Menschen augenblicklich zugrunde.' Man würde statt *tad* mindestens *yad* erwarten. Aber nicht nur die Konstruktion, auch der Sinn ist unbefriedigend. Warum sollen gerade die Reichtümer, die der Lohn guter Taten in früheren Existenzen sind, einen Menschen zugrunde richten? Der Sinn ist nur, daß die Menschen trotz Reichtümern zugrunde gehen, wie die folgenden Strophen ausführen.

Text S. 156, Z. 8: Wenn wir nicht annehmen wollen, daß der Verfasser mit den brahmanischen Gebräuchen wenig vertraut war, oder daß er gedankenlos die Saṃskāras aufzählte, ohne an den Zusammenhang zu denken, kann die Lesart *garbhādhānajātakarma-*

---

[1] BÖHTLINGK, *Ind. Sprüche*², 2365. O. KRESSLER, *Stimmen indischer Lebensklugheit* (Leipzig 1907), S. 183.

Digitized by Google

nāmakaraṇādisaṃskārān kariṣye unmöglich richtig sein. Denn die Frau des Brahmanen Devaśarman ist bereits schwanger, die Empfängniszeremonie (*garbhādhāna*) wird aber doch — trotz der verschiedenen Vorschriften darüber in Gṛhyasūtras und Dharmasūtras[1] — immer nur vor oder bei dem *ṛtusaṃgamana*, also vor Eintritt der Schwangerschaft vollzogen. Es hat daher gar keinen Sinn, wenn Devaśarman sagt: ‚Ich werde für meinen Sohn das *garbhādhāna* usw. vollziehen.' Anstatt *garbhādhāna* würde man eher *puṃsavana* erwarten. Möglich wäre auch *garbharakṣaṇa* oder *garbharakṣā*. Die beste Handschrift (α) liest, wie HERTEL angibt, *garbhādāra*. Könnte dies für *garbhādara* im Sinne von *garbharakṣaṇa* stehen? Wahrscheinlich ist mir das nicht, es scheint mir eher der müßige Zusatz eines übereifrigen Abschreibers, der in der Aufzählung der Saṃskāras das *garbhādhāna* vermißte.

5. Zu den Sprüchen des Tantrākhyāyika.

Spruch I, 63 übersetzt HERTEL: ‚Was Kluge reden, selbst wenn sie nicht mit dem Ministeramt betraut sind, [dafür] sind sie für das Naß der Liebe, für die Zuneigung [ihrer Herren] der sehr geeignete Boden.' Die allzu große Wörtlichkeit der HERTELschen Übersetzung führt hier, wie auch sonst zuweilen, fast zur Unverständlichkeit. Man kann immer noch wörtlich genug, aber, wie mir scheint, besser übersetzen: ‚Wenn Kluge, die nicht mit dem Ministeramt betraut sind, sprechen, dann sind sie im höchsten Maße Gegenstand der innigen Zuneigung und Liebe', d. h. ‚wenn sie, trotzdem sie nicht angestellt sind, dem König guten Rat geben, so verdienen sie dessen höchste Zuneigung'. Vgl. *Spr.* I, 78. Der Vers ist übrigens auch schon von BÖHTLINGK, *Ind. Spr.*[2], 299 ganz gut übersetzt.

Wichtiger ist der Spruch I, 118, wo HERTEL zwar ganz richtig übersetzt: ‚Einen gebe man preis der Familie wegen, die Familie gebe man preis des Dorfes wegen, das Dorf gebe man preis des

[1] Vgl. A. HILLEBRANDT, ‚Ritualliteratur' (*Grundriß* III, 2), S. 41 und J. JOLLY, ‚Recht und Sitte' (*Grundriß* II, 8), S. 58 und 152 f.

Digitized by Google

Landes wegen, seiner selbst wegen aber gebe man die Erde preis', aber die meines Erachtens ganz unrichtige Anmerkung hinzufügt: ‚d. h. man verzichte auf die Freuden des Lebens, um sich durch Askese den Himmel zu verdienen'. Es ist dies aber ein echter Nīti-Vers, der auch im Vṛddha-Cāṇakya III, 10, im Mahābhārata und sonst oft vorkommt,[1] der mit Askese und Asketenmoral nichts zu tun hat. Der Satz ‚seiner selbst wegen gebe man die Erde preis' ist nur die höchste Steigerung gegenüber den vorhergehenden Sätzen und der krasseste Ausdruck der egoistischen Weisheit ‚Jeder ist sich selbst der Nächste'. Der Sinn ist: Um sich selbst, sein eigenes Leben zu retten, gebe man alles — Familie, Dorf, Land — ja selbst die ganze Erde hin (wenn man z. B. ein ‚die ganze Erde' beherrschender Kaiser ist).

Es ist das ziemlich wichtig. Denn bei der Auffassung Hertels würde unser Spruch die Askese empfehlen. Nun ist es gerade sehr bezeichnend und stimmt völlig zu dem von Hertel nachgewiesenen Charakter des Tantrākhyāyika als eines Nītiwerkes, das allen buddhistischen und jinistischen Tendenzen völlig fern steht, daß in dem ganzen Werke nur äußerst wenige Sprüche vorkommen, die sich ihrem Inhalte nach der buddhistisch-jinistischen Ethik nähern, daß aber in keinem der Sprüche geradezu die Askese empfohlen wird.

Von den 521 Strophen der fünf Bücher des Tantrākhyāyika in Hertels Ausgabe sind nach meiner Zusammenstellung 71 Erzählungsstrophen (*kathāśloka*), 204 beziehen sich auf die Regierungskunst (*rājanīti*), 106 lehren allgemeine Lebensklugheit oder geben Erfahrungen des praktischen Lebens (*artha*) in knapper Form Ausdruck und nur 140 sind eigentliche Sittensprüche. Diese letzteren aber lehren nicht die Moral (*dharma*) irgendeiner Sekte, sondern die allgemein indische Moral des gewöhnlichen Lebens. Nur 47[2] von diesen 140 Sittensprüchen handeln von der Macht des Schicksals

[1] Vgl. O. Kressler, *Stimmen indischer Lebensklugheit*, Leipzig 1907, S. 156. O. Böhtlingk, *Indische Sprüche* [2], 2627.

[2] Die meisten im II. Buch. Es sind dies die Sprüche: II, 5—15. 102—108. 113—122. 131—139. 142. 146—148. 164—169. III, 136—139.

Digitized by Google

(*karman* und *kāla*) oder von Tod und Vergänglichkeit als dem unabwendbaren Los alles Irdischen und klingen ihrem Inhalte nach an die beliebten Themata der Asketenpoesie an. In diesen Sprüchen, von denen tatsächlich einige im Dhammapada und ähnlichen Werken wiederkehren, könnte man allenfalls buddhistische oder jinistische Tendenz vermuten; aber sie können ebensogut als der Ausdruck jener pessimistischen und resignierten Stimmung angesehen werden, die ja in Indien durchaus nicht auf die Asketensekten beschränkt ist.

Den Spruch II, 36 übersetzt Hertel (S. 67): ‚Enden nicht bei Hochherzigen die Zuneigungen erst mit dem Leben, vergehen die Zornesausbrüche [bei ihnen] nicht im Augenblick, und sind [bei ihnen] die Entsagungen nicht uneigennützig [wörtlich: „nicht nichthaftend"; „und pflegen sie nicht uneigennützig zu entsagen"]?‘ Hier könnte man bei dem Worte ‚Entsagungen‘ an Asketenmoral denken. Aber unter *parityāgāḥ* sind nicht asketische Entsagungen gemeint, sondern Opfer, die man anderen bringt.

Auch in den Versen II, 78—87 könnte man Anklänge an die Asketenmoral vermuten. Aber in Wirklichkeit mahnen sie nur zur Zufriedenheit, da diese allein höchster Reichtum und Glück sei. Es sind daher eigentlich nicht einmal ethische, sondern nur Klugheitslehren. Und wenn es II, 81 heißt, daß die Munis von Wurzeln und Früchten leben, so soll damit nicht die Askese empfohlen werden, sondern es ist damit nur gesagt, daß diese alten Heiligen, trotzdem sie nur von Früchten und Wurzeln lebten, doch stark und mächtig waren. Selbst bei den Worten des Spruches II, 83: *ko dharmo bhūtadayā* ‚Was ist sittliche Pflicht? Mitleid mit den Wesen‘ hat man, glaube ich, nicht an das religiös-asketische Gebot der Ahiṃsā, der Schonung aller Lebewesen, zu denken, sondern an das von diesem wesentlich verschiedene ritterliche Gebot des Erbarmens mit dem Schwachen und Schutzflehenden. Man vergleiche die zahlreichen, besonders im Epos häufigen Sprüche, in denen gesagt wird, daß der wahre Held sich von keinem Bedürftigen, sei es Freund oder Feind, abwendet, ja daß er selbst mit Gefahr seines Lebens den Feind, der sich in seinen Schutz begibt, schützen wird, und

Digitized by Google

dergl.[1] Das ist etwas ganz anderes als die Ahiṃsā und die Asketenmoral, wie sie z. B. in den Sprüchen III, 62 f. gelehrt wird, die aber — sehr charakteristisch für das Tantrākhyāyika — nur Zitate im Munde eines falschen Asketen, des heuchlerischen Katers, sind.

Auffällig ist in dieser Beziehung nur ein Vers, nämlich die Erzählungsstrophe III, 78 von dem Täuberich, der den feindlichen Jäger mit seinem eigenen Fleisch sättigte. Die Geschichte von dem Jäger und dem Täuberich, wie sie in unserem Mahābhārata (XII, 143—149) erzählt und von Pūrṇabhadra (*Pañc.* III, 8 ed. Hertel p. 200 ff.) nacherzählt wird, trägt allerdings ganz den Charakter der Asketendichtung. Sie gehört in der Form, in der sie da erzählt wird, zu jenen Selbstaufopferungsgeschichten, die in der buddhistischen Literatur so beliebt sind. Die Aufopferung aber, auf die es bei der Asketenmoral ankommt, ist nicht der eigentliche Kernpunkt der Erzählung; sondern der ethische Grundgedanke ist der, daß die Pflicht der Gastfreundschaft gegenüber dem Schutzflehenden um jeden Preis erfüllt werden muß. Es kann daher der Vers des Tantrākhyāyika:

śrūyate hi kapotena śatruś śaraṇam āgataḥ |
pūjitaś ca yathānyāyaṃ svaiś ca māṃsaiś ca tarpitaḥ ||

möglicherweise auf eine ältere Form der Erzählung Bezug nehmen, in der das asketische Moment der Aufopferung noch nicht so sehr betont war, sondern in der es nur darauf ankam, die Pflicht gegenüber dem Schutzflehenden einzuschärfen. Die Strophe wird ja im Tantrākhyāyika nur angeführt, um zu beweisen, daß man einen schutzflehenden Feind nicht töten dürfe. Bei dieser Auffassung widerspricht also auch der scheinbar der Asketendichtung entlehnte Vers III, 78 nicht dem allgemeinen Charakter der Sprüche des Tantrākhyāyika, die nebst der Lebensklugkeit (*nīti*) nur eine Moral (*dharma*) für den handelnden und tätigen Bürger (*gṛhastha*) und nicht für den entsagenden Mönch lehren.

---

[1] Siehe Böhtlingk, *Indische Sprüche*[2], 613, 1022, 3147, 4661, 4757, 5338 u. a.

Digitized by Google

Zur semitischen Sprachwissenschaft.

Von

N. Rhodokanakis.[1]

Nöldekes im Jahre 1904 erschienene ‚Beiträge' wurden 1910 in einer neuen Folge gesammelter Abhandlungen fortgesetzt. Anders als jene[2] enthalten die neuen Beiträge bisher unveröffentliche Arbeiten; wie jene beginnen sie mit Betrachtungen über das klassische Arabisch, die an den Ḳor'ântext anknüpfen.

‚Zur Sprache des Korāns' I. behandelt das Verhältnis des heil. Buches zur *'Arabîya*: aus den K.-Lesarten sei kein Gegensatz von Literatur- und Volkssprache zu konstruieren, der Prophet habe das *I'râb* gebraucht.[3] II. beleuchtet die ḳorānische Stilistik und Syntax: das völlig neuartige der Literaturgattung, die Sprödigkeit des Sprachstoffes bedingen allerlei Härten und Willkürlichkeiten des Ausdruckes; so viel der Prophet über den Inhalt seiner Offenbarungen meditiert haben mag, so wenig Sorge machte ihm die Form; sein mangelnder Formensinn verrate sich oft in lästigen Wiederholungen. Die eigentlichen Seltsamkeiten der ḳorānischen Stilistik und Syntax sind von den späteren Schriftstellern, trotz ihrer hohen Achtung vor Moḥammeds Redeweise, nicht nachgeahmt worden. III. bringt reiches

---

[1] *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, von Theodor Nöldeke. Straßburg, Trübner 1910 (240 S.).

[2] *Beiträge*, Vorrede V.

[3] Gegen K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Vgl. *Beiträge*, 1 ff., besonders 4—7.

Digitized by Google

Material zu willkürlich und mißverständlich gebrauchten Fremdwörtern im Korān.

Als zweites Hauptstück schließt sich an: ,Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen'; die Ausdrücke sind nach sachlichen Gesichtspunkten zu Gruppen vereinigt; für den Kunsthistoriker böte jeder Absatz der ,Bauausdrücke'[1] ein dankenswertes Problem paralleler Sachforschung. Lexikographisch ist auch die dritte Abhandlung: ,Wörter mit Gegensinn' im Äthiopischen, Arabischen, Hebräischen und Aramäischen.

Die folgenden Aufsätze sind rein vergleichend-grammatischen Inhalts. Das Problem der ,zweiradikaligen Substantiva' wird ventiliert an der Hand unglaublich reicher Belege zu alten und dialektisch neuen Formen der ,kürzesten Nomina'. Beziehungen zur vielumstrittenen Wurzel, bezw. Urwurzeltheorie weist auch der Abschnitt auf: ,Wechsel von anlautendem *n* und *w* oder Hamza.' Eine Art Ergänzung dieses Kapitels ist das folgende: ,Wechsel von anlautendem *w* oder Hamza und *j*.' In das Gebiet der Formenlehre gehört ,Partizipien und Adjektive von hohlen Wurzeln'. Hier ist unter anderem eine reiche Sammlung der arabischen Adjektiva der Form رَاحٌ mitgeteilt. Die Belege aus der Literatur lassen diese Liste besonders wertvoll erscheinen. Der letzte Abschnitt ,بِئْسَ نِعْمَ und Verwandtes' greift wieder auf das Gebiet der Syntax und Lexikographie zurück. Den Abschluß bilden vier Seiten Nachträge und Berichtigungen, darunter einige Zusätze zu den ,Beiträgen'. Indices, die sich den einzelnen Kapiteln, wo es nötig schien, anschließen, werden die Benützung des im Buche verschwenderisch mitgeteilten Stoffes sehr erleichtern.

Verschwenderisch ist das richtige Wort — in seinem guten Sinne — für die Fülle des Gebotenen. Die Belesenheit des Verfassers besonders auf dem Gebiete des Alt- und Neuarabischen, Syrischen und Äthiopischen ist geradezu märchenhaft. Für die neuabessinischen Dialekte kam ihm auch Littmanns Vertrautheit mit diesen, beson-

---

[1] p. 51 f.


Digitized by Google

ders mit dem Tigrē zugute. LITTMANNS seitdem verunglückter Gewährsmann Naffaʿ konnte noch oft befragt werden. Dem Referenten, nicht Rezensenten, bleibt nichts übrig, als NÖLDEKES stupende Gelehrsamkeit und sein kühl abwägendes, vorsichtiges Urteil zu bewundern. Von den Randglossen, die ich im folgenden zu Papier bringe, entspringen wohl vielleicht einige dem Übermut des Wagens und der Tat, alle jedoch dem lebhaften Interesse, mit dem ich das Buch studiert habe.

I. Korân. Meinen abweichenden Standpunkt zur prophetischen Form einer ganzen Reihe älterer Korānsûren (S. 6, Note 3) habe ich erst vor kurzem hier dargelegt;[1] ich will also nicht darauf zurückkommen, sondern möchte bloß (zu S. 8 unten) auf die psychologisch tiefschürfenden Bemerkungen D. H. MÜLLERS zu dem Kor. XIX. 8, 66 wiederholten سَمِيًّا hinweisen,[2] die das literarische Schaffen des Propheten so hell beleuchten und menschlich wie künstlerisch uns näher bringen.

Zur Fortsetzung des Partizips durch das Verbum finitum (S. 14) bietet ein vulgär-arabischer Vers eine interessante Parallele:

يَا وَيْلَتَهْ مِن رَكِبْ عَلَى ظَهَرْ خَادَرْ * وِفِى ٱلْمَقَاطِعْ زَحَفْ وَرَمَى شِلُولَهْ

‚Weh' dem, der auf einem matten Kamele reitet und (einem, das) müde sich in der Wüste fortschleppt und seine Lasten abwirft.'[3]

Einer brieflichen Mitteilung des Verfassers verdanke ich zu dem S. 15 angeführten Verse den Hinweis auf Ḥam. 416, 13, ‚wo die Härte des Ausdrucks durch بعد مقتله „verbessert" ist'. Zu Korān IV, 30 (ebda) schreibt mir der Verfasser: ‚SNOUCK hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß احصنّ nur heißt ‚ordnungsmäßig verheiratet sind'; dann ist hier keine Gegenüberstellung von keusch und unkeusch und die Periode ist regelrecht gebaut'.

Recht interessant sind die Ausführungen über den im Qorân oft von der Regel abweichenden Negativausdruck eben mit Hin-

---

[1] Diese *Zeitschrift*, Bd. XXIV. S. 482 ff.

[2] *Die Propheten* 31 f.

[3] *Südarabische Expedition*, Bd. VIII. 71 oben, Bd. X. § 96, b.



blick auf das Vulgärarabische (S. 19 und Note 2). In dem vulgärarabischen قَبْل لَا ‚bevor' (außer den angeführten Stellen auch *Südarab. Exped.* viii, 136, 3) würde لا als Negation durch لم und parallele Erscheinungen moderner europäischer Sprachen gestützt. Aber *ba'dla* ‚nachdem', Stumme, *Gramm.* 142 und *waqt la* ‚als', *ZDMG* xxxvi, 37, 5 neben *waqt le* ebda, Z. 19 und *waqt ălledi* ebda, 35, 18 legen die Vermutung nahe, es könnte auch der Verbindung قَبْل لَا, die man von jenen doch schwer trennen möchte, ursprünglich das relative *lī* zugrunde gelegen sein, dessen Vokal durch Berührung mit dem temporalen *lā*,[1] das bei وَقْت und بَعْد allein in Betracht kommen könnte, oder mit dem negativen *lā*, das bei قَبْل möglich ist, eben zu *a*, *e* geworden wäre.[2]

Auf einige qorânische Perioden, in welchen وَلَوْ für وَإِنْ zu stehen scheint, wird S. 21 hingewiesen. Es kommt eben, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, oft auf ganz leise Nuancen der Auffassung an, ob sich لَوْ oder إِنْ einstellt. Im Neuarabischen substituieren sich (*u-*)*lû* وَلَوْ und (*u-*)*lâ* وَإِذَا gegenseitig. Hier hat der Gleichklang mitgewirkt, die scharfen Grenzen zu verwischen; Beispiele in *Südarab. Exped.* x. § 30 *i*.

Auf eine ähnliche Unklarheit im Gebrauche von أَنْ weist Nöldeke S. 22 hin; لِيَعْلَمَ أَنْ ‚um zu wissen, ob . . .'. Schließlich könnte das أَنْ auch Sûra 6, V. 109 وما يشعركم أنها . . . لا يؤمنون (S. 19) so aufgefaßt werden: ‚du weißt nicht' (der negative Sinn ruft auch das لا des Objektsatzes hervor) ‚ob sie (dann) glauben werden'. So denke ich, wird auch das *en* ‚ob' des Vulgärarabischen in einigen Fällen zu erklären sein; vgl. a. a. O. § 29 f.: *băšûfhom enhóm* ‚ich will sehen, ob sie . . .';[3] *en* = إِنْ wird nämlich vom Subjekte des Nebensatzes dort durch *kān* (كَانْ) getrennt.

Die sieben *Maṯâni* (S. 26) sind die sieben Straflegenden; Müller, *Die Propheten* S. 46 Note 2. Diese Gleichung hat Müller

---

[1] So Landberg, *Daṯ.* 466 f., der aber die Relativpartikel ganz ausschließt.

[2] *Südarab. Exped.* x. § 31. — Umgekehrt scheint *li* oft für *lā* einzutreten, ebenda § 30, h (Substitution bei Gleichklang). Ähnliche Übergänge im Šḫaurī.

[3] Der Zweifel ist im Hauptsatze ausgedrückt.

Digitized by Google

ganz unabhängig von A. SPRENGER aufgestellt, der sie in seiner nachgelassenen Korânübersetzung[1] ebenfalls vorschlägt und begründet.

مَاعُون (S. 28 f.) ist zwar selbst fremder Abkunft und unsicheren Charakters, aber der Stammhalter einer ganzen Reihe wirklicher und angeblicher[2] Bedeutungen und einer Gruppe weitverbreiteter, zum Teil heute noch lebender Ausdrücke geworden. מְעוֹן = مَاعُون hat zwei Bedeutungen: 1. Wohltat, Spende u. ä., 2. Gerät, u. z. Hausgerät. Von מְעוֹן aus führt zu 1. nur ein Weg, nämlich Kontamination mit مَعُونَة[3] (s. w. u.). Der Weg zur 2. Bedeutung geht über ein Mißverständnis, das hier um nichts wunderlicher ist, denn ähnliche Miß- und Übergriffe der Sprache in der Annahme und im Gebrauche von Lehn- und Fremdwörtern;[4] denn مَاعُون bedeutet (statt ‚Wohnung') nicht ‚Geräte' überhaupt, sondern vornehmlich das ‚Hausgerät', wie es zur Wohnung eben gehört, als Eimer, Axt, Topf, Trog (قصعة), Leder- oder sonstige Unterlage beim Essen (سُفْرَة, FRÄNKEL 83) und Messer.[5] Wenn aber Ṯaʿlab sagt (Lisân, s. v.) الماعون ما يُستعار من قدوم الخ ‚Axt etc., insofern sie ausgeliehen werden', so ist hier eine theoretische Harmonisierung beider ‚Bedeutungen', bezw. von مَاعُون und مَعُونَة angestrebt.[6] So verhält es sich auch mit der

[1] Derzeit im Orientalischen Institute der Universität Wien.

[2] Dazu gehört مَاعُون als ‚Regen, Wasser'. Die arabischen Lexikographen etc. kombinieren damit مَعْن, مَعِين, مَعْن, مَمْعُون etc.; das hat alles mit مَاعُونٌ nichts zu tun. Dem Qorânverse CVII. 7 entspringt مَاعُون = طاعة, زكاة (*Ibn Sîdah* bei Lisân, s. v.).

[3] Wenn es in den Wörterbüchern heißt: المَاعُون أَصْلُه مَعُونة, so ist das natürlich falsch, beweist aber die Möglichkeit der Berührung im Sprachbewußtsein.

[4] Beispiele bei FRÄNKEL, *Die aram. Fremdwörter* passim. — Dazu gehört auch, daß قِرْمِد durch κεραμίδα als ‚Ziegel' gesichert und in dieser Bedeutung häufig, durch ein altes Mißverständnis zu ‚Mörtel' wird: يُلَائِم بَيْنَهُنّ ٱلْقَرْمَدُ Ibn Qoteiba, ed. DE-GOEJE 154, 8 und denominiert ‚bestreichen, verschmieren' بالعَبِير مُقَرْمَد Nābiġa VII. 31 (AHLWARDT). Daß ماعون nicht auch ‚Wohnung' o. ä. bedeutet, ist klar, da das genuine Wort مَعَان dafür vorhanden ist.

[5] Vgl. ‚Herd' für ‚Haus'. — Zu den von Lisân, s. v. معن 297 dazu angeführten Namen von Geräten vgl. FRÄNKEL, a. a. O. ‚Hausgerät' S. 63 ff.

[6] Vgl. noch die Erklärung bei Ḥarîrî, Maqâmen, 2. Aufl. der franz. Ausg. ٤١٥: ما يُستعار من منافع البيت كالقدر الخ كلّ ما ينتفع به المسلم من أخيه كالعارية والاعانة ونحو ذلك. — Die Deutung الماعون أسقاط البيت الخ (Lisân, s. v.) sucht eine Anlehnung an المَعْن = القليل.

Digitized by Google

Erklärung: هو اسم جامع لمنافع البيت كالقدر والفأس وغيرهما مما جرت العادة بعاريته, wobei wieder die Einschränkung auf das Hausgerät hervorzuheben wäre. Daß bei dieser Bedeutungsentwicklung von ماعون das aramäische מָאנָא, syr. ܡܳܐܢܳܐ kontaminierend eingewirkt haben könnte, möchte ich bezweifeln, aber doch zu bedenken geben.

Die Bedeutung مَاعُونٌ ‚Wohltat' u. ä. ist alt. Aber den Weg aus der literarischen in die Sprache des Alltags wird sie kaum je gefunden haben.[1] Dies deutet auch Nöldeke an. So viel ich sehe, ist مَاعُون in diesem Sinne keinem Vulgärdialekte eigen. Hingegen muß مَاعُون ‚Gerät' sehr weit verbreitet und sehr häufig gewesen sein; man sehe den betreffenden Artikel bei Dozy, s. v. nach. Aber nicht etwa im Westen allein, auch im ostarabischen Sprachgebiete war wohl مَاعُون in dieser Bedeutung heimisch. Dialektisch läßt es sich im ʿIrâq belegen (Meissner, *Neuarab. Gesch. aus d.ʿI.*, s. v. 143 *b*), dann im Südosten der Halbinsel. *Südarab. Exped.* viii, 67, 23 klagt ein von Gläubigern hart bedrängter Dichter: *el-fâr élli fîh* * *w-el-maʿéwn ḫalî* ‚die Maus in (meinem Hause ist ausgehungert) und das Geschirr leer'. Ebda 45, 26 ist von einer Katze die Rede, *télḥas mwāʿéyn* مُوَاعِين ‚die das Geschirr leckt'.

Von der Bedeutung مَاعُون *vase, gros plat* (Dozy, s. v.) könnte eine häufige Metapher (vgl. *vas, vasculum, vascellum* > *vascello, vaisseau*[2]) zur Bedeutung ‚Barke, Boot' Wahrmund, s. v. führen. Ich habe das Wort in dieser Schreibung und Bedeutung sonst nirgends gefunden. Aber das lautlich ähnliche arab. مَؤُونَةٌ Dozy, s. v. مأن ‚provision, munitions, approvisionnement, ravitaillement, nourriture des matelots pendant un voyage' etc. mag, vielleicht über türkisch ماونة,[3] in das mittelalterliche Latein *mahona*, das span. franz. *ma-*

[1] Im Qorân kommt der Reim الْمَاعُونَا in einem Wortspiele vor. Bei ʾAʿšā, der Fremdwörter liebte, fällt es nicht auf. So Nöldeke, a. a. O., der in einem der Lisân s. v. zitierten Verse qorânischen Einfluß vermutet. In قومٌ على التنزيل لمّا يَمْنَعُوا * مَاعُونَهُم الخ liegt direktes اقتباس vor. Auch die Stellen Ḥarîrî 465, 1, 496, 4 unten dürften auf Sūra cvii. 7 zurückgehen.

[2] Diez, *Etymol. Wtb.* 338.

[3] Barbier de Meynard, s. v. 723 b: gros bateau plat et large qui servait autrefois au transport des fardeaux, espèce de gabare.



honne, *maone*, das ital. *maona*[1] und vulgärgriech.[2] *μαοῦνα* ‚Art Schiff‘ (s. w. u.) eingedrungen sein.[3] Aus den bei Jal angeführten alten Beschreibungen hebe ich zur Bestimmung der Schiffskategorie hervor: ‚naves ampliores convehendis commeatibus et militaribus apparatibus instructae‘. Das spricht doch einigermaßen für مَؤُونَة,[4] während مَعُونَة im Arabischen und als Fremdwort hauptsächlich die Geldhilfe ist. Zur Gestalt dieser Schiffe wird zwar gesagt: ‚sono grandissimi vasi‘;[5] doch das möchte ich nicht für مَاعُون ins Treffen führen. — Die *maone* waren anfangs große Galeren, seit dem xvi. Jahrh. unter Veränderung ihrer Form große Segeltransportbarken.[6]

Mit diesem romanischen *maona* ‚Schiff‘ fällt lautlich ein zweites *maona* vollkommen zusammen; es geht aber auf arab. مَعُونَةً zurück.

Über معونة orientiert ausgezeichnet Dozy, s. v. عون. Von den dort angeführten Bedeutungen will ich nur Anfangs- und Endpunkt hier hervorheben. Schon in den Reǵezversen eines Dichters vom Stamme

---

[1] *Sorta di nave di levante*, Petrocchi, s. v.

[2] Ebenso ist مَيْمُون ‚Affe‘ (Nöldeke, 89) über das Türkische in das Griechische als *μαϊμοῦ* gekommen.

[3] A. Jal, *Glossaire nautique*, 954 b. 971 a. 993 b.

[4] Sicher ist die Ableitung nicht. Herr Fr. Kraelitz v. Greifenhorst schreibt mir: ‚Türk. ماونه (*mauna*, *mavuna*), var. مغونه (*maghuna*) scheint . . . auf arab. معونه zurückzugehen. Daß es im Türk. gegenwärtig ohne ع geschrieben wird, hat nicht viel zu bedeuten, da die Orthographie im Türk. schwankt und oft willkürlich ist. Aber gerade die Form مغونه (was gewiß nur eine Verlesung oder Verschreibung von معونه ist) scheint darauf hinzuweisen, daß es im Türk. einmal mitunter auch mit ع geschrieben wurde. Ähnlich wird عربه ‚Wagen‘ im Türk. gegenwärtig fast ausschließlich ارابه oder آرابه geschrieben. Türk. (osmanisch) عورت *ʿavrat* „Frau, Gattin" heißt im Osttürk. mit Metathese اروات *arvat* und im Aserbajdschanisch-Türk. آرواد *arvad* ohne ع.‘ Georg Jacob: ‚In Konstantinopel habe ich oft eine Schiffsgattung als مَعُونَه bezeichnen hören; ich glaube, daß sie unsern Leichterschiffen entspricht; demnach ist wahrscheinlich auch die Etymologie eine verwandte (Stamm: عون erleichtern).‘ Vielleicht hat im Türk. eine Konfundierung von arabisch مؤونة und معونة stattgefunden. Das lat. und ältere franz. *mahona*, *mahonne* (mit *h*) könnte auch als Stütze für معونه mit ع gelten.

[5] Pantero-Pantera, *Armat. nav.* 1614, p. 42.

[6] Im österr. Küstenlande versteht man unter *maone* große breite Barken mit geringem Tiefgang zum Waren- und Materialtransport. Die *maone* werden in langen Reihen oft bis zu 12 und 15 von Schleppdampfern gezogen.

Digitized by Google

Tamîm, Kâmil 76 unt. kommt مَعُونَات (neben أَرْزاق) für ‚Geldhilfe zu einem Kriegszuge'[1] vor. Die unmittelbaren Vorbilder unserer Aktiengesellschaften sind aber am anderen Ende die italienischen *montes* oder *maonae* (*montes profani*, im Gegensatze zu den Pfandleihhäusern: *montes pietatis*).[2] Die erste derartige Unternehmung von längerer Dauer war die Maona Giustiniani, so nach dem Palaste genannt, in dem die Gesellschaft zu Genua ihren Sitz hatte (1346—1566); sie hieß auch Maona Chii, da das Kapital zur Erwerbung der Gebiete von Chios und Phokäa diente.[3] Nach Amari, bei Dozy, s. v. gaben schon die Beziehungen von Genua mit Ceuta zu Beginn des xiii. Jahrh. den Anlaß zur Gründung einer Art Privatbank la Maona, die dem Staate Geld lieh. Wenn aber Amari weiter vermutet, daß eine ähnliche Gesellschaft zuerst die italienischen Eisenminen ausgebeutet und den Großhandel mit Eisen betrieben haben dürfte, da in Toscana die großen Eisenhandlungen *maona* heißen, so gehört wieder dieses Wort *maona* zu ماعون ‚Gerät', aber in dem etwas verschobenen Sinne ‚ferronnerie, lieu où l'on vend les gros ouvrages de fer' (Dozy, s. v. معن).[4]

Aus dieser Betrachtung dürfte so viel klar geworden sein, daß es im Arabischen zwei lautlich ähnliche Wörter gegeben hat, von denen das eine مَعُونَةٌ ‚Geldhilfe' genuin arabisch, das andere مَاعُون mit der mißverständlichen Bedeutung ‚Hausgerät' dem hebr. מָעוֹן ‚Wohnung' entlehnt ist. Beide Ausdrücke müssen innerhalb des arabi-

---

[1] Geldhilfe überhaupt in ليلة المعونة ‚Benefizabend' o. ä. Dozy, s. v.

[2] Randa, *Handelsrecht* ii. § 23. Anm. 95. Goldschmidt, *Handelsr.*, 3. Aufl. i, 292, N. 186. K. Lehmann i. 36 f. Behrend § 97.

[3] Goldschmidt, *Ztschr. für Handelsrecht* xxiii. 312, auch *Handelsrecht* i. 295. — Wenn in mittelalterlichen katalanischen Dokumenten *almoyna* eine Steuer auf Handelsschiffe bedeutet, deren Ertrag zur Ausrüstung einer Flotte gegen die Mauren dienen sollte, oder eine freiwillige Gabe zu diesem Zwecke, so hat das Wort selbstverständlich weder mit مُؤُونَةٌ ‚impôt' (Dozy, s. v. مأن) noch mit *maona* ‚Schiff', noch mit dem mißverständlichen مَاعُون = زكاةٌ etwas zu tun, sondern es ist مَعُونَةٌ ‚außerordentliche', dann ‚feste Steuer' Dozy, s. v.

[4] Bei diesem Übergang wirkte im Sprachbewußtsein vielleicht die Analogie der nom. loci mit *ma-* ein. — ماعون heißt auch ‚Pflug' Dozy, s. v.

Digitized by Google

schen Sprachgebietes, je in einer speziellen Bedeutung, weit verbreitet und sehr geläufig gewesen sein, wie das Vorkommen von مَعُونَة in den anderssprachigen Kulturländern des Mittelmeerbeckens und das Fortleben von مَاعُون auch in den Dialekten zeigt. Von diesen zwei Wörtern hat das genuine مَعُونَة auch die Bedeutung des entlehnten مَاعُون schon in alter Zeit,[1] allerdings nur in der Literatursprache, sich angeglichen. In den romanischen Sprachen sind in *maona* etc. مَؤُونَة,[2] مَعُونَة[3] und مَاعُون[4] zusammengeflossen.

II. Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen. Die Vermischung mit der Wurzel מלך (S. 34) im äthiopischen መልአክ, ἄρχων, ἡγεμών, ἀρχηγός etc. etc. ist mit Hinblick auf eine ähnliche Vermischung in arabischen Dialekten und in den südarabischen Sprachen recht merkwürdig:[5] Mehri *mlêk* = مَلِك, Šḫaurī *milík* mit Vokalassimilation für ‚Engel'; Ḍfârī *milk*, mit Übergang in die ‚einsilbige' Form wie tunisisch *melk*;[6] im Ḍfârī und Tunisischen in der Verbindung مَلْك الموت (מלאך המות). Umgekehrt hat der äthiopische Text Hebr. 2, 14 መልአከ፡ ሞት፡ für ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου.[7]

Zu ܩܘܡܕܢܐ und seinen Nebenformen = ὑάκινθος (S. 40) möchte ich ganz besonders auf H. SCHUCHARDTS ausführliche Untersuchung in *Zeitschr. für roman. Philologie* XXVIII, 146—156 hinweisen.

lûz لَوْز im Ḍfârdialekte (S. 43, Note 6) dürfte (in einem Verse) an das nachfolgende *ḫûṣ* خُوص angeglichen sein.

Zu مِحْرَاب (S. 52, Note 3) möchte ich an der *WZKM* XIX, 296 ff. ausgesprochenen Ansicht festhalten, daß das Wort zunächst nicht

---

[1] 'A'šā, Qorân.

[2] Transportschiff; eventuell zum nächsten.

[3] Private Geldbank.

[4] Eisenhandlung.

[5] S. mein ‚Zur Formenlehre des Mehri' (*Sitzungsber. der Wiener Akad.* 1910; 165. Bd., 1. Abh.), p. 4 f. und *Südarab. Exped.* X. p. 218 a. Vgl. noch Šḫauri *ûnlek* مِلْك ‚Macht', MÜLLER, *Texte* 97, 1 mit *enlké*, pl. ‚Engel' ebda 109, 23.

[6] Dieses aus *málik* oder *mál'ak* > *málak*.

[7] Hier handelt es sich, wie der Zusammenhang lehrt, gewiß nicht um den Todesengel. (Kontamination ähnlich klingender Wörter, zum Teil fremden Ursprungs, unter Mitwirkung des direkten Lautüberganges von *l* zum Vokal.)

Digitized by Google

'Königs- oder Herrenbau' schlechtweg bedeutet, sondern den 'Thronsaal', 'Audienzsaal', bezw. die 'Thronnische' darin.[1] Daß den altarabischen Lexikographen etwas ähnliches als Bedeutung von محراب mit vorschwebte, glaube ich a. a. O. erwiesen zu haben. Wenn der Ausdruck später dazu kam, statt 'Thronnische' den ganzen Herrenbau zu bezeichnen, so hat dieser Vorgang in allen Sprachen Analogien;[2] jedenfalls ist dieser Weg gangbarer, als der umgekehrte von 'Herrenbau' etc. zu 'Thronsaal' o. ä. Wenn aber محراب nicht diesen, bezw. die 'Thronnische' bezeichnet hätte, wie wäre *Miḥrâb* als terminus technicus für die angeblich unter ʿOmar II. eingeführte, jedenfalls aber als Neuerung geltende[3] 'Gebetsnische' aufgekommen? Doch nicht vom qorânischen محراب XIX. 12, vgl. III. 33 her, besonders dann nicht, wenn dort das ganze Heiligtum und nicht vielmehr und zunächst das Sanktuarium gemeint sein sollte.[4] Auch sachlich geht die Entwicklung von Palast und Heiligtum parallel[5] und so werden wir uns die Verschiebung in der Bedeutung von مِحْرَاب wie im profanen so auch im sakralen Sinne als vom Teile im ganzen ausgehend vorstellen müssen. Freilich haben die Dichter محراب fast immer im Sinne von 'Palast' etc. eventuell 'Heiligtum' als ganzes verwendet.[6] Aber bei ihnen ist die Verwirrung in bautechnischen

---

[1] Dazu äußerte sich Nöldeke in einem Briefe vom 22. x. 1905 folgendermaßen: 'مِحْرَاب ist m. E. nie wirklich = قَصْر, sondern immer ein besonderer Raum in einem Gebäude.'

[2] Man denke nur an *la Santa Sede*, den 'heil. Stuhl'.

[3] C. H. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islâm* (Nöldeke-*Festschrift*) 331.

[4] Das Wort kommt noch III. 32 vor, hier bedeutet es aber kaum 'Heiligtum', sondern wohl sicher das Frauengemach: كلّما دخل عليها زكرياء المحراب وجد عندها رزقا; vgl. Dozy, s. v. 'appartement d'une dame, sa chambre à coucher'. Ob der Prophet Qorân XXXVIII. 20 f. نَبَأُ الخَصْمِ إذْ تسوّروا المحرابَ ' إذ دخلوا على داود den ganzen 'Palast' oder bloß eine 'Kammer' desselben vorgestellt habe, ist natürlich nicht auszumachen. — Auch das sabäische 𐩣𐩢𐩧𐩨 *CIS.* Nr. 106 kann das ganze Heiligtum oder einen Teil desselben bezeichnet haben. — Zu Qorân XXXIV. 12 s. weiter unten.

[5] Strzygowski, *Mšatta* 232 f. 248.

[6] Belege bei Nöldeke, a. a. O. Der Vers des ʿAdî b. Zayd steht Ḥam. Buḥt. 132, 8 = I. Hišâm I. 45, 5.


Digitized by Google

Ausdrücken gerade keine Seltenheit.[1] Mindestens in dem Verse al-ʾAʿšaʾs jedoch (Lisân s. v. 296, 12).

وَتَرَى مَجْلِسًا يَغُصُّ بِهِ ٱلْمِحْرَابُ * رَابُ مِلْقَوْمِ وَٱلثِّيَابُ رِقَاقُ

ist die Beziehnung auf den öffentlichen Sitzungs-, bezw. Audienzsaal unverkennbar.[2]

Auf denselben Zusammenhang weist ein Ḥadîṯ hin, das ich schon *WZKM* xix. 297 herangezogen habe: كَانَ يَكْرَهُ المَحَارِيبَ nebst seiner Erklärung: أَنْ يَجْلِسَ فى صدرِ المجلسِ ويترفّعَ على الناسِ.

Seit Mšatta und Quṣayr ʿAmra so ausführlich behandelt worden sind,[3] können wir uns einen solchen, auf alte orientalische Traditionen zurückgehenden Thronsaal auch richtig vorstellen. Wichtig für uns ist hauptsächlich Quṣayr ʿAmra seiner bildlichen Darstellung im Hauptsaale wegen. An seinem Abschlusse, dem Eintretenden gerade gegenüber, im Halbdunkel der tiefen Mittelnische ist eine thronende Gestalt unter einem Baldachin und von den Abzeichen der Herrscherwürde umgeben, abgebildet. Wir haben es mit einem ,Thronsaal zu tun und das ist denn auch die Meinung, die sich dem unbefangenen Leser in Musils historischer Einbegleitung aufdrängt'. Im Thronsaal selbst ,kann dieser der Tür gegenüberliegende Raum . . . nur der Sitz des Herrn von ʿAmra gewesen sein'.[4]

Einem ähnlichen Zwecke diente im Mšatta die in der Axe des großen Hofes liegende dreischiffige Halle mit dem Kleeblattabschluß (Trikonchos). ,Der ganze Raum mit seinen drei Nischen oder Absiden, wahrscheinlich durch Fenster im Tambour erleuchtet und mit Malereien auf den . . . Wänden verziert, gewährte ohne

[1] Vgl. *WZKM.* xix. 292 f.

[2] In Quṣayr ʿAmra ist uns ja ein solcher erhalten; s. weiter unten.

[3] Für Orientalisten möchte ich außer den Erstbearbeitungen ganz besonders zwei Aufsätze Strzygowskis anführen: *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* Jahrgang i. 57—64 und *Zeitschrift für bildende Kunst* 1907, S. 213 ff. Eine ausgezeichnete Darstellung der Fragen gibt auch van Berchem ,Aux pays de Moab et d'Édom', *Extrait du Journal des Savants*, Juillet-Août-Septembre 1909, S. 11—33.

[4] Strzygowski, a. a. O. 214. 217; van Berchem, a. a. O. 20 unten; Becker, *ZA.* xx. 361.


Digitized by Google

Zweifel einen imposanten Anblick. Auf jeden Fall war dieser Saal der Hauptraum des Schlosses.‘[1] ‚Die vorgeschobene Halle diente . . . der zuströmenden Volksmenge.‘[2] Nach allen Analogien zu schließen, war der Nischensaal ein Thronsaal.[3] Man vergleiche nur das sehr instruktive 66. Kapitel . . . δεξίμου γενομένου ἐν τῇ μυστικῇ φιάλῃ τοῦ τρικόγχου bei Constantinus Porphyrogen., *de cerimoniis aulae byzantinae*, ed. Reiske, 296 ff.

Wie aus dem profanen Thron, bezw. Richterstuhl[4] das sakrale *Mimbar* ‚der Predigerstuhl‘ wurde,[5] so ist das *Miḥrāb* in der Moschee weiter nichts als die sakrale Umbildung der profanen Thronnische, die ebenso hieß und deren Name dann auf den Thron-, Audienzsaal, endlich auf den ganzen Königsbau, Palast überging, wie *Miḥrâb* zuletzt auch das ganze Heiligtum bezeichnet.[6] Wie sich aber im islāmischen Gottesdienste *ṣalāt* (Ritual, Gebet) und *ḫúṭba* ‚Predigt‘ ausbildeten und absonderten,[7] so wurden auch aus dem Thron zwei Kultgegenstände: *Mimbar*, der Predigerstuhl, und *Miḥrāb*, die Gebetsnische. Der Thron steht nicht in der Nische, aber sie neben ihm. Im Sanktuarium des *Liwān qibli* steht neben dem Mimbar das Miḥrāb, von wo der Imâm und der Ḫaṭîb den Gottesdienst leiten.[8]

Auf eine ähnliche Spaltung eines Kultgegenstandes hat Becker hingewiesen. ‚Die *ḫúṭba* geschah vor der Einführung des Mimbars

[1] Brünnow, *Prov. Arab.* II. 126. — Uralte orientalische Palastvorstellungen liegen auch Qorân XXXIV. 12 zugrunde, wo es von den Geistern Salomos heißt: يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل; dazu die recht merkwürdige Glosse, Lisân I. 297 oben: ذكر أنها صور الأنبياء والملائكة كانت تصوّر فى المساجد الخ. Die صُوَر sind richtig vorgestellt und nur die Umdeutung ins Sakrale den Theologen zuzuschreiben.

[2] Strzygowski, *Mšatta* 232 unten.

[3] S. *Mšatta.*, 232 f. Der Thron stand wohl in der mittleren Nische.

[4] Vgl. die Deutungen alter Quellen bei Strzygowski, a. a. O. 232 unten. Zur Identität von Thron und Richterstuhl s. I. Kön. VII. 7: ואולם הכסא אשר ישפט־שם אלם המשפט.

[5] Becker, a. a. O.

[6] Lisân, s. v., für jüdische Bethäuser, p. 296, Z. 10.

[7] Becker, a. a. O. 334 oben, 344 ff.

[8] Enzyklopädie des Islâm s. v. Architektur. Daß das *Miḥrāb* eine Art verkleinerter (christlicher) Apsis darstellt, erklärt sich wohl aus dem gemeinsamen Ursprung beider. Strzygowski, *Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur* I. 59. *Mšatta* 232 ff. 248.


Digitized by Google

in den Freitagsgottesdienst der Provinzstädte *ʿalā-l-ʿaṣā.* Dieser selbe Stock[1] ist nun wieder identisch, resp. wechselt mit der Lanze ***ḥárba*** oder *ʿánaza,* die als *sutra* beim *ṣalāt* diente‘ (a. a. O. 348); d. h. wohl: wie Mimbar und Stab, so gehört auch — und nicht bloß etymologisch — *Miḥrâb* und *ḥárba* zusammen;[2] und wie Mimbar und Miḥrāb, so dürften auch Stock und Lanze ursprünglich nur je eines gewesen sein, nämlich profan gesprochen: Richterstuhl, bezw. Thron, und Stab, bezw. Szepter.[3]

Die in den Boden gerammte Lanze (*ḥarba, ʿanaza*) gibt die Richtung des Gebetes an.[4] Sie ist das Symbol des Herrschers, dem bei einem δέξιμον (S. 74) die Untertanen zugewendet waren. Dieser Rest einer nicht kultischen Institution wurde später mißverständlich umgedeutet: die Lanze diente als *Sútra*: sie sollte den Betenden gleichsam von der Umgebung abschließen, daß nicht etwa ein vor ihm Vorübergehendes[5] das Gebet unwirksam mache. Daher begreift man es, wenn die Empfehlung einer Säule als Sutra Qaṣtallâni[6] veranlaßt zu bemerken: لانها أولى أن تكون سترةً من العنزة.

[1] Aus ihm wurde später das hölzerne Schwert.

[2] ‚Die حَرْبَة, die als سُتْرَة beim صلوة dient, ist doch wohl kaum vom محراب zu trennen.‘ (Brief BECKERS vom 8. XI. 1905.)

[3] ‚Ich glaube, daß christliche und jüdische Kultbräuche veranlassen, daß in der Zeit des Werdens des Kultus altarabische oder persische Institutionen, rein weltlichen oder doch unkultischen Charakters, sich in islamische Kultgegenstände verwandeln, wobei der Name und die äußere Form erhalten bleibt und nur der Sinn der Sache sich ändert.‘ (Brief BECKERS vom 8. XI. 1905.) Heidnische Kultgebräuche haben wohl mit eingewirkt (s. w. u.)

[4] Buḫârī I, 135, 10: أمر (النبى) بالحربة فتوضع بين يديه فيصلّى إليها Ebda 3 unten: باب الصلوة الى الحربة; ult.: كان يُركز له الحربة و الناس وراءه . فيصلّى إليها usf. usf..

[5] Frau, Hund, Esel; dies zwei dämonische Tiere; vgl. Buḫ. ebda Z. 7 unten; Qasṭall. I, 465, 22: من كون مرور الحمار والكلب يقطع الصلاة; ebda 467, 8: باب استحباب السترة; ebda III. 145 Mitte a. R.: والحكمة فى السترة كف البصر عما وراءها ومنع من يجتاز بقربه ‘ لدفع المارّ. Vgl. auch LANE, s. v. سُتْرَةٌ.

[6] I, 467, 9 unten. — Spräche nicht alles dafür, daß der Ausdruck سُتْرة erst von den Theologen, welche die Einrichtung der حربة schon nicht mehr verstanden, eingeführt worden ist, so könnte man auch in diesem Worte ein Residuum altorientalischer Thronvorstellungen vermuten: den Vorhang, der bei Empfängen den Herrscher dem Blicke seiner Untertanen entzog; vgl. حجابًا مستورًا Qorân XVII. 47.

Digitized by Google

Natürlich: eine Säule ‚verhüllt‘ dem Blicke mehr denn ein dünner Lanzenschaft. Hier aber, in der Anempfehlung einer Säule (‘سارية أسطوانة) als Sutra, richtiger: als Richtungsziel des Gebetes,[1] spielen altorientalisch kultische, heidnische Einrichtungen herein.[2]

Ohne auf מַצֵּבָה und seine Sippe,[3] dazu auch 𐩬𐩮𐩨, die Gottesstandsäule (Mordtmann-Müller, *Sab. Denkm.*, pag. 75 oben etc.), einzugehen, möchte ich bei der babylonischen Institution des *šurinnum* und dem entsprechenden Worte etwas länger verweilen. Vor oder an dem *šurinnu* des Gottes *Šamaš* wird im altbabylonischen Prozeßverfahren der Eid abgelegt,[4] oder eine Aussage gemacht. Schorr[5] bemerkt zu dem Worte: ‚*šurinnu* bedeutet „Pfeiler, Säule“ . . . Aus all den Stellen ist aber nicht genug ersichtlich, was man eigentlich unter der „Säule des Šamaš“ zu verstehen hat. In einem Syllabar . . . steht *šurinnu* in einer Gruppe mit *ešrêtum* und *bîtâti ilâni*. Daraus darf man schließen, daß *šurinnu* ein Teil des Tempels ist, etwa eine Säulennische oder dergleichen bedeutet.‘[6] Im Glossar ii. S. 87 übersetzt Schorr *šurinnu* ‚Panier (Ort des Schwures am Tempel)‘.

Ich weiß nicht, ob die Vermutung schon ausgesprochen worden ist, aber ich vergleiche *šurinnu* mit aram. שָׁרִיתָא, zu dem es sich verhält, wie *qutrinnu* zu קְטֹרֶת. שָׁרִיתָא bedeutet ‚Balken‘ und ist, wie

[1] Vgl. Buḫârî, pag. 136, 10 ff. Qasṭallânî i. 467 ff.

[2] Im Zusammenhang mit dem Kapitel 95. über das صلوة إلى الاسطوانة spielt das Gebet des Propheten in der Kaʿba (Buḫâri, ebda *bâb* 96) eine gewisse Rolle. Wenn es im Ḥadîṯ (Buḫ. ebda, 137, 5 f.) vom Gebete des Propheten in der Kaʿba heißt: جعل عمودا عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيتُ يومئذ على ستّة أعمدة, so wird er eben in der Richtung der (nicht besonders erwähnten) sechsten Säule gebetet haben; und im ‚*bayt*‘ hätte wohl die Säule als ‚Verhüllung‘ kaum einen Zweck! — Die Lesart bei Boḫârî, Z. 6: عمودين عن يمينه ist mißverständlich und will die sechste Säule auf andere Weise einbringen. Ebenso wie diese Änderung des Wortlautes verdächtig ist, sind die übrigen Harmonisierungsversuche bei Qasṭallânî i. 468 gequält und hinfällig.

[3] Nöldeke, 183.

[4] Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden* (*SBWA*. 155. Bd., 2. Abh., 160. Bd., 5. Abh.) i. Nr. 16, Z. 11, 14. und pag. 81 oben; ii. Nr. 6, Z. 10, Nr. 39, Z. 32.

[5] a. a. O. i. pag. 53 f.

[6] Vgl. ebda 172 f. — Thureau-Dangin übersetzt *emblème* (Muss-Arnold).

Digitized by Google

die Lautverschiebung zeigt, schon in alter Zeit als سَارِيَة ‚Säule, Mast'[1] ins Arabische gewandert.[2] Die *šurinni* werden ‚aufgerichtet, eingerammt' *zaqâpu*; als bautechnischem Terminus geht dem Worte in der Schrift das Determinativ der ‚Holzgeräte' etc. 𒄑 (*iṣ*) voran.[3] Der kultische Charakter des *šurinnu* wird andererseits und von allem anderen abgesehen (Schorr ii. Nr. 39, Z. 32) durch das Determinativ *il* erwiesen. Pfahl und Säule (מַצֵּבָה etc.), als göttlich verehrte Symbole sind aber wesensgleich und nur ihr Material verschieden.[4] Die hebräische Parallele עֲצֵי הָאֲשֵׁרָה, die ja auch auf Holzpflöcke oder Stämme als Kultgegenstände geht, dürfte neben שָׁרִיתָא ‚Balken' und dem bautechnischen *išurinni* auch für *ilšurinnu* ursprünglich die Bedeutung und den Sinn eines göttlich verehrten ‚Pfahles' oder ‚Balkens' nahe legen. Daraus kann später in der kultischen, bezw. in der technischen Entwickelung sowohl ein ‚Panier' als auch eine ‚Säule' aus Stein und Edelmetall (Schorr i. S. 172) geworden sein. Da aber bei den Semiten Pflock und Säule zweifellos im kultischen Leben eine Rolle spielten, dürfen wir im صلوة الى الأسطوانة und in der Verwendung der Säule als *sutra* ein heidnisch-kultisches Überbleibsel vermuten, das sich zu den heidnisch-profanen gesellt, die im Ṣalāt noch fortleben.[5]

Aus diesen Betrachtungen dürfte doch mit Sicherheit folgen, daß مِحْرَاب im profanen wie im sakralen Sinne[6] ursprünglich nicht den ganzen Bau (Palast, Tempel) bedeutete, sondern nur einen Teil davon, und zwar den heiligsten Raum, das Sanktuarium, bezw. die Thronnische. Wenn auch im klassischen Arabisch schon in alter

---

[1] Beachte auch hier den Übergang: Balken, Holzpflock > Säule, aus Stein, bezw. aus gebrannten Ziegeln.

[2] Fränkel, S. 11.

[3] Belege bei Muss-Arnold s. v. 1116 *b*; vgl. 1109 *b šerû* 3, ideogrammatisch wie *emêdu* √عمد geschrieben.

[4] Vgl. R. Meringer in *Indogerm. Forschungen* xviii. 277 ff. xix. 444 f. besonders xxi. 297 ff. (302, Note 1); derselbe in *Wörter und Sachen* i, 199 ff.

[5] Die Verzierung der Nische mit Säulen (Strzygowski, *Mšatta*, S. 258) ist natürlich rein künstlerischen Ursprungs.

[6] Sakral scheint es immer im Sabäischen zu sein; vgl. auch Praetorius *ZDMG* lxi. 951.


Digitized by Google

Zeit das Wort vom Teil aufs Ganze übertragen wurde, so schimmert sein Urwert doch hie und da auch aus den Sprachdenkmälern durch.[1] Diese Entwickelung der Wortgeschichte findet aber in der Sachgeschichte[2] noch eine nicht zu übersehende Bekräftigung.

In dieser *Zeitschrift* xix, 298 habe ich darauf hingewiesen, daß wir neben محراب ,Thronraum' ('A'ša-Vers) ein *Miḥrāb* ,Söller, Altan' haben.[3] Auch sein Ursprung liegt im Palast und hat eine sakrale Parallele. Baugeschichtlich zog ich v. Kremer, *Kulturgeschichte* ii, 81 f. heran, die Beschreibung allgemeiner Empfänge im Palaste von Dehly. Durch Strzygowkis Bearbeitung der großen Moschee von Amid ist jene Stelle so wichtig geworden, daß ich jetzt v. Kremers Darlegung folgend ausführlicher erzählen muß, wie dort der Kaiser auf einem halbkreisförmigen Altan, an der Mauer der fürstlichen Wohnung, sich dem Volke zeigt. Vom Haupteingang in den Palastkomplex führt ein Weg durch drei geräumige Höfe, die durch Arkadenreihen voneinander getrennt sind, zur Mauer der Privatgemächer des Fürsten. Durch ein in dieser Mauer angebrachtes Pförtchen tritt der Kaiser unmittelbar aus seiner Wohnung auf den Altan hinaus. Dieser liegt in der Axe des Haupteinganges, dem großen Tore gegenüber; auf ihm ist der Thron aufgestellt. Diese Anordnung ist, wie v. Kremer, a. a. O. zeigt, persisch. Er vermutet übrigens ähnliche Einrichtungen bei den 'Abbāsiden und weist auf Tāk-i-Kesra hin,[4] nahe bei Baġdād, wo noch, zehn Fuß über der Erde, das Pförtchen erhalten ist, durch das der König in die Halle eintrat und sich dem Volke zeigte. Wie die Ruinen vor der Halle, so ist noch der Weg gegen den Eingang in den Palast sichtbar. Die Axe der Halle und des Weges führt von Osten nach Westen.

---

[1] S. o. p. 73.

[2] Herrschersymbol, Gottheitssymbol als Sutra; Miḥrâb.

[3] In einem Verse des Waḍḍāḥ al-Yemen und in einem Ḥadîṯ.

[4] Es liegen also altorientalische autochthone Einrichtungen vor.

Digitized by Google

Hier haben wir die sachliche Berührung mit *Miḥrāb* in der erschlossenen Bedeutung ‚Thronsaal (im Inneren des Palastes)' oder ‚innerer Thronsaal': es liegt eben ein äußerer Thronraum vor. Die wörtliche Berührung läßt sich erschließen, nicht nur aus dem Verse Waḍḍāḥ's

رَبَّةُ مِحْرَابٍ إذا جِئْتُها * لَمْ أَلْقَها أَوْ أَرْتَقِى سُلَّما

mit *Miḥrāb* ‚Altan', sondern auch aus einem Ḥadît, das ich schon diese *Zeitschrift*, a. a. O. heranzog. Hier ist allerdings *Miḥrāb* als bautechnischer Terminus schon in übertragenem (ich möchte sagen: im bürgerlichen) Sinne angewendet: ‚Söller, Altan, Balkon, Galerie'. Das Ḥadît lautet übersetzt: ‚Der Prophet schickte den ʿUrwa b. Masʿûd zu seinem Volke in aṭ-Ṭâ'if; da kam er zu ihnen und betrat ein *Miḥrâb*, so daß er über den Leuten stand,[1] bei der Morgenröte; dann rief er zum Gebete.' Lisân I, 296 folgt die Glosse: ‚das weist darauf hin, daß *Miḥrâb* ein Söller ist, auf den man emporsteigt.'[2]

Wenn von diesem ‚*Miḥrāb*' oder Söller aus hier ein sakraler Akt stattfindet, so hat die Moschee die vollkommene sakrale Parallele auch zu dem äußeren ‚Thronraum' bewahrt: das äußere *Miḥrāb* und darüber einen mimbar(kanzel-)artigen Altan. Bei VAN BERCHEM-STRZYGOWSKI, *Amida* kann man die Belege finden S. 319f.: ‚Die Mitte der Fassade', gemeint ist die Hauptfassade der eigentlichen Moschee, also ihre Außenseite, ‚wird gekennzeichnet durch eine Nische.' Ebda S. 311 ist von derselben Fassade in Āmid die Rede (Hofseite, Südtrakt): zwischen den beiden offenen Türen des Hauptschiffes (also an der Außenseite) ist ‚unten ein *Miḥrāb*, oben eine Kanzel zu sehen; . . . am Ende des Hauptschiffes' (also im Inneren) ‚findet sich im Süden das eigentliche Miḥrāb;[3] daneben steht der Mimbar.' Andere Beispiele S. 319: ‚Der

---

[1] ودخل محرابًا له فأشرف عليهم. Vgl. Ibn Hišâm 914, Z. 8ff.: فلمّا أشرف لهم على عِلِيَّةٍ له. In der Parallelerzählung steht also عِلِيَّة für محراب.

[2] وهذا يدلّ أنّه غُرْفَة يُرتقى اليها.

[3] Wie das äußere Miḥrāb in der Hauptaxe Nord-Süd; vgl. den Plan, *Amida*, S. 44 und Tafel VIII, 1.

Digitized by Google

Fall ist nicht vereinzelt; auch die Ruine von Baalbek zeigt an derselben Stelle eine Nische. Es handelt sich wohl um ein für die im Hofe Betenden bestimmtes Miḥrāb. Man sieht, daß sie in Amida mit Stalaktiten abschließt und darüber ein Holzbalkon gelegt ist. Auch dafür gibt es Parallelen . . . das Mittelstück der Eingangsfassade des Hofes in der Universität in Kairo, der berühmten Azharmoschee . . ., deren Kern 970/2 erbaut ist. Auch hier erscheint in der Mittelachse, die zugleich durch den Haupteingang gekennzeichnet ist, der Balkon. Er entspricht dem Mimbar im Innern der Moschee.‘[1]

Das heißt mit anderen Worten: wie es einen äußeren[2] und einen inneren[3] Thronraum im Palaste gab, so gibt es auch in der Moschee einen äußeren und einen inneren Miḥrâb und Mimbar.[4] *Miḥrāb* ‚Söller‘ ist ursprünglich der äußere Thronraum; er teilt sich, wie der innere, sakral in Nische und Söller (Kanzel, Balkon); beide sind in Āmid erhalten; nur der Söller in der Azharmoschee, nur die Nische in Baalbek, dessen Moschee jedoch in Trümmern liegt. Endlich steht auch in der Moschee der auswärtige Balkon, bezw. die äußere Nische in der Axe der Gesamtanlage,[5] die durch den Haupteingang gekennzeichnet ist; ganz wie der halbkreisförmige Altan in Dehly und wie das Pförtchen der Halle von Tak-i-Kisra.

Gegen die Ableitung des Wortes مِحْرَاب aus ምኵራብ spricht sich wie Praetorius auch Nöldeke aus. Damit hätte ich nach einem langen Umweg wieder zu den ‚Lehnwörtern in und aus dem Äthiopischen‘ zurückgefunden. Dazu noch einige Bemerkungen: *zerâf* für Giraffe (S. 57) scheint im Dfârī, *Südarab. Exped.* VIII. 102, 2. 127, 2 vorzukommen. Die Form wie Tigre *zürāf*.

Selbst innerhalb so nah benachbarter Dialekte wie ʿOmânī, Ḏfârī und Ḥaḍramī wechseln die Lautverhältnisse beim Worte für

[1] Von mir gesperrt.

[2] Dehly, Tāk-i-Kisra.

[3] Mšatta, ʿAmra.

[4] Auch die Christen der ältesten Zeit kannten Hofapsiden: Amida, S. 244f., Abb. 175 und 319, Note 2.

[5] Zu Baalbeck vgl. *Amida*, 312, 2. Absatz, Anfang.

Digitized by Google

Ruder (S. 61f.). ʿOmânī (Reinhardt. § 136) bietet *mügdâf* ($g =$ ج); fürs Ḥaḍramī schreibt Landberg, S. 172 مقداف (vgl. Glossar 687); wie Ḏfârī hat auch Mehri *j* (= ج), denn *jidefêt* ‚Stützstange' Jahn 179a gehört dazu.

Auch in anderen Sprachen sind Windnamen sprunghaft und passen sich wie eine Wetterfahne allen Windrichtungen an (S. 62f.). Wenn die in unserem Küstenlande heimische Bora wirklich zu βορέας, βορρᾶς gehört, so wäre aus dem Nord- ein Ost-Nord-Ostwind geworden. *Scirocco* Südostwind (zu √شرق) wird nach Kosowitz im Triestiner Dialekt eigentlich erst durch die Tautologie *siroco levante* zu OSO und bezeichnet als *siroco marzo* (fauler S.) SOS. Da in der Sprache des Alltags diese feine Nuancierung durch Appositionen entfällt, schwankt die Bedeutung hier schon innerhalb eines Lokaldialektes. Was besonders den von Nöldeke herangezogenen süd- und südostarabischen Windnamen كوس *kôs*, *kows* betrifft, so scheint er mir im Ḏfârī den Südsturm zu bezeichnen, und wenn eine Glosse im Lisân zu diesem Worte nicht mißverständlich ist,[1] zunächst überhaupt ‚(See-)sturm' zu bedeuten. Daß es ein von den Schiffern gefürchteter Sturmwind ist, geht aus *Südarab. Exped.* VIII. Nr. LXXXI hervor. In Prosa, ebda 41, 9. 59, 11, *jenûb kôs*, steht es als Genetiv eben zu جنوب ‚Südwind'. Ähnlich 85, 2, *el-kôs ... jenûbhā*; كوس und جنوب vikarieren in 102, cf. 14 neben 102, 10. In 108, 20 steht es allein; die Glosse من فوق und *el-kôs el-ʿâliya* 85, 2 weisen für die Gegend auf einen vom Gebirg her wehenden Wind hin.[2] — Reinhardt, pag. 57, 8 gibt für *kōs* ‚Südwind', Jahn 203a, s. v. ‚Nordwind' an; nach meinem Gewährsmanne ist dies die Bedeutung, die das Wort in Aden hat. In den Heinschen Texten S. 181, Nr. 38, Vers 1 finde ich *midyît* mit *kôs* mit ‚Westwind' übersetzt.

---

[1] Ich vergleiche Lisân, s. v. والكَوْسُ أيضا كأنّها أعجميّة والعرب تكلّمت بها وذلك إذا أصاب الناس خَبٌّ فى البحر فخافوا الغَرَق قيل خافوا الكوس ابن سيده والكوس هَيْج البحر وخَبّه ومُقارَبة الغَرَق فيه وقيل هو الغرق وهو دَخِيل'.

[2] Ebenso 102, 15: لِمِنْ رُوُوسْ عَكَتْ ‚der von den Bergspitzen fegt'.

Digitized by Google

III. Wörter mit Gegensinn. مِرْزَح und مِرْزِيح (S. 86, Note 1) anzuzweifeln, ist kein Grund. Wenn die Bedeutung ‚laute Stimme' u. ä. im altarabischen Wortschatze bei der Radix رزح auch ziemlich isoliert dasteht, so ist dialektisch *márzaḥ* ‚Festlichkeit mit Gesang und Tanz'[1] o. ä. unanfechtbar und neben מַרְזֵחַ eine Stütze auch für مِرْزَح.

Auch im Neuarabischen (zu S. 90 unten) wird von قافلة ‚Karawane' ein Verbum قَوْفَل denominiert in der Bedeutung ‚aufbrechen': ‚*partir avec deux ou trois chameaux seulement*', Landberg, *Ḥaḍr.* 374, Note 2.

Syr. ܐܪܬܝ *monere* (S. 98, Note 1) kann kaum mit hebr. רָתוּי zu ረቲዐ gehören. רָתוּי ‚nachsichtig, gütig, mild',[2] רִתְיוֹן ‚Milde', רִתָּה ‚milde verfahren' gehört zu dem ebda behandelten رَثَا ‚lockern;[3] schwächen, gefügig machen' (vom Schicksal). Milde kann Schwäche sein.[4] Ob dann nicht auch syr. ܐܪܬܝ *monere*, νουθετεῖν (وعظ) etwa als ضِدّ zu diesem رَثَا, רִתָּה gehört, möchte ich zu bedenken geben. Man könnte zum Bedeutungsübergange etwa auf Redensarten hinweisen wie يَرْثُو فُؤَادَ الحزين, was mit يشدّه ويقوّيه erklärt wird (Lisân, s. v.), und semasiologisch ܚܝܠ νουθετεῖν etc. vergleichen neben הֵכִין ‚befestigen, aufrichten, stärken' (das Herz Ps. x. 17).

IV. Zweiradikalige Substantiva. Für das vielen Mehrwörtern vorgeschlagene ‚rätselhafte' *ḥa-* (S. 116, Note 2) finde ich bei Nöldeke selbst in diesem Abschnitte S. 117 f. 124. 140 und weiter S. 170. 173 manche Analogien. Zunächst altaramäisch אשם, christl.-paläst. ܐܫܡ,

[1] *Südarab. Exped.* x, S. 21 *b*, s. v.

[2] Chag. 2, 1 (11 *b*) כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאלו וגו' ‚es wäre besser (ein milderes Schicksal) für ihn'.

[3] Vgl. Lisân, s. v. رثا بالدلو مدّ بها مدًّا رفيقا und الرثوة العقدة المسترخية. Hier entspringt der Gegensinn vielleicht der Bedeutung ‚anziehen, zusammemschnüren, knüpfen': fest oder lose. Der Übergang zu ‚Milde' dann wie in der Redensart: ‚den Bogen nicht zu straff spannen'.

[4] Vgl. חִלָּה ‚besänftigen'. — Fleischer zu Levy s. v. iv. 489 stellt רתה zu رَثَى لَهُ ‚mitleidig, barmherzig sein'. Wie رَثَا ‚schwächen', so bedeutet auch الرَّثْيَةُ und الرَّثِيَّة nach Ṯa'lab u. a. (Lisân, s. v.) الضعف; auch فتور etc. رَجُلٌ أَرْثَى ist ein ‚Schwächling'.



samarit. אדם etc., syr. ܐܢܫܐ etc., wozu der Verf. (S. 118) bemerkt: ‚Vielleicht sind übrigens alle diese Formen mit א so entstanden, daß dem durch Wegfall des Vokales doppelkonsonantig gewordenen Anlaute rein lautlich ein Vokal vorgeschoben und dieser Vorschlag dann auch auf die Formen übertragen wurde, in denen der ursprüngliche Vokal bleiben mußte.‘ Durch einen solchen ‚Vorschlag‘ können wir uns mehrī *ḥabrê* إِبْن, šḫaurī *eb(e)ré* ‚Sohn‘ = soqoṭri *íbre, íbrehe* neben *ber* erklären. Der mit Hemz gesprochene ‚prothetische‘ Vokal hätte den sonst oft zu *h* gesteigerten Einsatz[1] hier, wie in *ḥeynê* = إِنَاء weiter zu *ḥ* verschärft.

Neben אשה, אדם führt aber Nöldeke auch neuere arabische Formen an, wie أفا ‚Mund‘ 173 unten, *umaije, umoi* = مَاء ‚Wasser‘ 170 oben, an welchen der ‚Vorschlag‘ nicht aus anlautender Doppelkonsonanz hervorgegangen sein kann.[2] Auch dazu böte das Mehrī Parallelen: رَأْس > šḫaurī *erêš*, mehrī *ḥerê*[3] mit *ḥ*, während ܐܝܕܐ, šḫaurī *edîd*, mehrī *hadîd* eben noch den (ungeschärften) gehauchten Einsatz *h* bewahrt. Dazu käme noch gerade *ḥamû* ‚Wasser‘ (*û* aus *â*), *ḥeyûm* ‚Tag, Sonne‘ (*û* aus *aw*) = šḫaurī *eyúm* ‚Tag‘, mit *ḥ* für *h* für ʾ.

Wenn Praetorius und Nöldeke (S. 135, Note 1) soqoṭrī ʿ*am*[4] zu يَوْم, ḏfârī *yam, em*[5] stellen, so müssen sie einen Übergang des Anlautes (mit festem Einsatz) in den Laryngal ع annehmen, wie ich bei ʾ*erêš, ḥerê* einen ähnlichen Übergang in *ḥ* vermutet habe. Wir

---

[1] So in den Pluralen *haqtôl, haqtêl* = أَقْتَال; s. Bittner, *Studien zur Laut- und Formenlehre* I (= *SBWA*. 1909, Bd. 162, 5. Abh.) §§ 69 ff. — Zum Übergang des festen in den gehauchten Einsatz s. Brockelmann I. § 36, b. — Wenn die Plurale أَقْتَال eine Weiterbildung der Form قِتَال sind (ebenda § 231 f.), hätten wir schon im Altarabischen eine Parallele für den Übergang des leisen in den festen Einsatz.

[2] Vgl. dazu Brockelmann, p. 211 θ. — Die Wörter, von denen hier gehandelt wird, findet man bei Bittner, a. a. O. § 28, zusammengestellt.

[3] Dazu vgl. נאד = šḫaurī *ni'd*, mehrī *ḥenîd* Müller, *Šḫauritexte* 129, 3.

[4] Einige Beispiele aus Müllers Texten bei Landberg, *Daṯ*. 471, Note 2, wo jedoch ʿ*am* gleich مَعَ עם gesetzt wird.

[5] *Südarab. Exped.* X. § 30, o. Praetorius und Bittner vergl. auch äth. ዐመ፡

Digitized by Google

bekämen demnach die nah verwandten Kehllaute ع, bzw. ح als gesteigerte Einsätze.[1]

ba-, *be-* u. ä., als erste Komponente zusammengesetzter Nom. gent., können auf verkürztes بَنُو oder بن oder أبا zurückgehen.[2] Fälle jedoch, wo *bâ* mit Langvokal gesprochen wird, werden besser zu أبا[3] denn zu بن (oder بنو) zu stellen sein (Nöldeke, S. 135 nach Landberg).

Der von Snouck (S. 136) mitgeteilte seltsame Pl. *binwit* ist eine Rückbildung aus **benâwit* (tripolitanisch: *benāwīt*, Pl. zu *benāt*), ganz nach Art der schon von mir behandelten.[4]

Überhaupt machen die Wörter für ‚Sohn, Tochter' in den semitischen Sprachen die sonderbarsten Wandlungen durch. Nöldeke handelt davon S. 109 f. (zur ‚Wurzel'frage) und 135 ff.

---

[1] Dieselbe Erklärung des vorgeschlagenen *ḥa-* im Mehrī, wonach prothetisches *a-* über *'a* zu *h*, bezw. *ḥ* geworden ist, hatte D. H. Müller, wie er mir bei Durchsicht dieser Stelle des Manuskriptes schreibt, schon längst gefunden. — Wenn Bittner, a. a. O., § 28, 3 mit seiner Vermutung *ḥabrê* = أبْناء, die auch das lange betonte *ê* begründen würde, das Richtige getroffen hat (zur Erklärung solcher als Sing. gebrauchter Plurale s. mein ‚Zur Formenlehre des Mehrī', *SBWA*. 1910, Bd. 165, 1. Abh., p. 9, 12.), so wäre das *ḥa-* hier nicht vorgeschlagen, sondern organisch, und über *ha* aus *'a* entstanden. Von *ḥabrê* aus wäre es in das Fem. *ḥabrît*, Bittner, a. a. O., § 28, 4 und in den nach Analogie der Plurale *haqtôl*, *haqtálten* geformten Plur. *ḥabûn*, fem. *ḥabánten* (ebenda § 89) verschleppt. Umgekehrt könnte man mehrī *ḥaniôb* direkt aus أنْياب (ohne Vorschlag) erklären und das *ḥa-* des entsprechenden Singulars *ḥanôb* = نَاب als aus dem Plural verschleppt ansehen; vgl. mein ‚Zur Formenlehre etc.', p. 22 und Note 1. Trotz *umaije*, *umoi* (s. oben) könnte dann *ḥa-mû* = ماء ‚Wasser' gebildet sein nach Analogie seines Plurals *ḥamiyê* = أمْوَاة, Bittner, § 89 Ende, und mit demselben Übergang *â* > *û* *ḥeyûm* (Bittner, a. a. O., § 28, 14) ein alter Plural = أيّام sein. Trotzdem bliebe eine Reihe von Formen übrig, in denen *ḥa-* nur aus einem rein lautlichen ‚Vorschlag' erklärt werden kann.

[2] *Südarab. Exped.* x. S. 213 z. Das verkürzte *b(a)rukeyn* kann eventuell mit Vernachlässigung der Gemination, aus *banu-(r)-rukeyn* (Nöldeke, S. 136, Note 1) erklärt werden, wie *bessekrân*, *berraḥḥâl* aus *ben-essekrân* etc. (Brockelmann, S. 263 unten). Übrigens bildet auch *ben-* Nomina gentium; vgl. *ben-keṯîr* u. ä. Es kann aber auch verkürztes أبا رُكين vorliegen.

[3] Z. B. *Bâ Kâzim* Gentilname, Landberg, *Arab.* v. 154 med. So auch Vollers, *Volksspr.* 167. Die Zusammensetzung eines Nomen gentis mit أب hat nach dem, was Müller, *WZKM* xxiii. 350 vorgetragen hat, nichts Auffallendes.

[4] *Zur Formenlehre des Mehrī*, S. 10 ff., *Südarab. Exped.* x. § 60, *j*.


Digitized by Google

Der Wechsel von *r* und *n* im Stamme ist, wie wir jetzt wissen, weit über das aramäische Sprachgebiet hinaus verbreitet.[1] Auch das Soqoṭri, das daneben *múġšem*,[2] f. *fírehim* kennt, ist reichlich mit der Sippe *br* bedacht. Der Güte D. H. Müllers verdanke ich folgende Belege aus den Soqoṭritexten: *bar* 74, 21. 78, 16 etc. *ber* 18, 7. 64, 17 f. 250, 1. 340, 15. 344, 18 etc. Dann: *bérhe* ‚Erzeuger' 348, 26. 349, 2. *bóreh* ‚Mutter' 349, 5. 7. *mébrhe* ‚Kind' 11, 14. *míbrehe* id. 15, 8 ‚Knabe', *míbrhe* id. 20, 7 f.; Dual: *tró mébroi, múġšem wuférehim* ‚zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen' 80, 19 f.; Plur.: *míbrho* 177, 5; dazu *móbrihi* ‚Gebärmutter'. Demnach wird auch das Verbum ברי oder ברו (Nöldeke, S. 139), z. B. *tebóri* ‚du wirst gebären' schwerlich denominiert sein.[3]

Den Wechsel von *r* und *n*, im Sing., bezw. Plur., zeigt auch das Šḫauri *in-es*, fem. *un-t-es*[4] (Nöldeke, S. 139, Note 1), welche natürlich zum selben Thema, nämlich בן gehören. Zum Anlaute vgl. *beyt* > *ut*, بعلتها > *ʿalits* usf. usf.; im Inlaut ضبط > *ḍâṭ* u. ä.; und umgekehrt وقع > *bqaʿ*.[5]

Trotz einiger Bedenken nimmt Nöldeke bei בר בן doch eine Lautveränderung an, hält also beide Formen für wurzelhaft identisch und bloß phonetisch differenziert. (S. 139.) Dies kann man um so eher, als eine Reihe von semitischen Verben, die von בר בן ‚Sohn' etc. schwer zu trennen sind, dasselbe variierende Lautverhältnis zeigen.

Allerdings sträubt sich Nöldeke dagegen, בן von בני abzuleiten.[6] בני in der schon spezifizierten Bedeutung ‚bauen' wird man gewiß

---

[1] Vgl. Landberg, *Daṯ.* 290.

[2] Z. B. an den von Nöldeke 139, 3 zitierten Stellen aus Müller, *Die Mehri- und Soqoṭrisprache* III. S. 50, Z. 18, 21, wo Mehri und Šḫaurī *ḥbr*, bezw. *'br* haben.

[3] Zu Mehrī *bîru*, vgl. Bittner, *Studien zur Laut- und Formenlehre* I. S. 36.

[4] Müller, *Šḫauritexte* 11, 25: mehrī *ḥbántsen* = šḫauri *untés*; sing. *brit-š*, ebda 12, 14; ebda 19, 5 mehri *ḥibínhe* = šḫauri *inéš* usf.

[5] Müller, *Šḫauritexte* 24, Note 2; 52, 8. 68, 6, 77, ult.

[6] Man braucht nicht das Nomen vom Verbum abzuleiten (oder umgekehrt), um zugeben zu dürfen, daß Nomen und Verbum zusammengehören. Es kann auch beides aus einem dritten, älteren (noch nicht differenzierten) hervorgegangen sein; vgl. Brockelmann, *Grundriß* I. § 101 *d* Ende. Anhänger der triliteralen Wurzeltheorie mögen gerade bei בר בן den Schwund des 3. Radikals aus seiner häufigen Stellung in der Proklise erklären.

Digitized by Google

nicht heranziehen; selbst die bekannte Redensart بنى عليها nicht.[1] Freilich leugnet auch Barth, daß assyrisches *banû* = *alâdu* irgendetwas mit dem gemeinsemitischen *bin* ‚Sohn‘ zu schaffen habe (*ZDMG* xli. 640): im assyrischen *banû* sei nämlich *a*) ברא, ܒܪܐ, برأ ‚schaffen‘ = خلق lautlich zusammengeflossen mit *b*) בני, بنى ‚bauen‘, so daß ass. *banû* = *alâdu* ein phonetisch modifiziertes ברא sei, neben dem ja das Assyrische auch בני ‚bauen‘ als (lautlich unverändertes) *banû* = *epêšu* etc. besitze. So scharf und fein diese Scheidung ist, ich halte sie für zu scharf und kaum durchführbar; denn konsequenterweise müßten wir sab. 𐩨𐩧𐩱 (neben 𐩨𐩬𐩺) ‚bauen‘[2] für ein lautlich modifiziertes בני halten und wir bewegten uns dann im Zirkel. Vergegenwärtigen wir uns, nach *r*- und und *n*-Formen getrennt, diese Verba und ihre Bedeutungen im Semitischen, so erhalten wir:

a) בנ״		*b*) בר״[3]
assyr. *banû* = *alâdu* . . .		ܒܪܐ, ברא, برأ, *bîrū* (mehrī etc.) = ‚schaffen, gebären‘.
„ „ = *epêšu* . . .	}	𐩨𐩧𐩱 (= 𐩨𐩬𐩺 ‚bauen‘).
ܒܢܐ, בנה, بنى ‚bauen‘		
𐩨𐩬𐩺 ‚bauen‘		

Man sieht: sowohl in בנ״ als in בר״ treffen die Bedeutungen ‚bauen‘ und ‚schaffen > erzeugen‘ zusammen; etymologisch werden die zwei Reihen kaum zu trennen sein und man wird wohl in der gemeinsamen Radix einen Bedeutungsübergang annehmen dürfen, der nicht sehr ferne liegt.[4] Das ist meines Erachtens vorsichtiger, als zu vermuten, daß assyrisches *banû* ‚bauen‘ ein ברא ‚schaffen‘ angezogen und lautlich angeglichen hat, dann aber zugleich, daß 𐩨𐩧𐩱 (vgl. im Süden *bîrū* ‚gebären‘) semasiologisch in 𐩨𐩬𐩺 ‚bauen‘ aufgegangen ist. Man müßte denn für ברא ,בני die Möglichkeit setzen,

[1] Vgl. Landberg, *Daṯ.* 772f. und talm. יומא דעיילא לבי גננא. Das setzt alles einen ziemlich vorgeschrittenen Kulturzustand voraus.

[2] Vgl. Müller-Mordtmann, *Sab. Denkm.*, Nr. 3, 1: 𐩥𐩨𐩧𐩱 | 𐩥𐩪𐩥𐩻𐩧𐩬 = Nr. 20, 2. Ebenso *CIS*, Nr. 106. Fr. iii 3 (zweimal) usw.

[3] Zum Wechsel י und א vgl. Nöldeke, S. 164 zu ذرأ ذرى ዘርአ etc.

[4] Der Erbauer ist immer der Schöpfer, wenn auch der Schöpfer nicht immer Erbauer ist. Die Einschränkung von ברא auf göttliches Schaffen ist natürlich sekundär.

Digitized by Google

die für בר ·בן Nöldeke abweist: ‚daß hier zwei ganz verschiedene Wörter zusammengekommen seien und sich etwa in den Lauten[1] noch ein wenig ausgeglichen hätten‘. (S. 139.)

Dafür, daß *bîrū* ‚gebären (zu ברא ‚schaffen‘) nicht denominiert ist, kann man noch einen Beweis anführen, den das interessante Kapitel der Substantiva verbalia im Semitischen liefert.[2] Einem vulgärarab. *en-kân* = إنْ كَانَ entspricht šḫaurī (Müller, 4, 10) *en ber qûlken* ‚wenn ihr es geröstet‘; mehrī ebda *am ber*; Šḫaurī (ebda 96, 20) *bu-lú ber éda'k* ولو كان علمت* ‚wenn ich das geahnt hätte‘, mit dem Nachsatze *ber endófk* ‚hätte ich ausgebreitet‘ كان نضفت*. Neben einer كان أخت und zwar أَصْبَحَ ebda 5, 3 (8): *has kṣôbeḥ he-ṣôbeḥ ber môyit* (mehrī) = *ad keḥáṣaf ṣoḥ*[3] *ber ḥaróg* (šḫauri) = *'am le-'óše íṣbaḥ ber ṣáme* (soqoṭri) = *yôm aṣṣubḥ ṣabáḥ máyyit* (vulgärarab). Mit Hinweis auf die Zukunft = יִהְיֶה im Soqoṭri (Müller, *Texte* II. 15, 7f.): *wa-hoi ber tedónī wa-tebórī múgšem* = כִּי הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן; *ber íken míbrehe di-nider biš diól állāh min mer* = כִּי־נְזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנַּעַר מִן הַבָּטֶן. Man kann also *ber* gleich einem ursprünglich substantiellen, dann kopulativen ‚geschehen, sein‘, setzen und es fragt sich, welche Radix vom semasiologischen Standpunkt in Betracht kommen kann. Eine im Bedeutungswandel genaue Parallele liefert arab. خَلَقَ = בָּרָא, vgl. فِى ٱلْبَدْءِ خَلَقَ Gen. I, 1. Passivisch wird es im Südarabischen verwendet für ‚geboren werden‘ *udî' 'âdhom bâyiḫla-qów* ‚et ceux qui vont naître‘ (Landberg, *Daṯ.* 14, 2), womit auf der anderen Seite *bîru, tebórī* ‚gebären‘ verglichen werden möge; endlich ‚geschehen‘: šḫaurī (Müller, 52, 15) *kel ḫíliq be-díni* = soqoṭri *be-díken* (بما يكون) *be-dínye* = ḏfârī *b-kúll yeḫalíg fi-ddínya* (1, 7) ‚alles, was in der Welt geschah‘, womit ich semasiologisch eben das Substant. verb. *ber* vergleiche, dessen Zusammenhang mit ברא

[1] Assyrisch *banû* auch für **barû*.

[2] D. H. Müller in *Oriental. Studien* (für Nöldeke), S. 781—786 und *Südarab. Exped.* x. § 41 Nachträge, S. 218*b*, wo ich die hier ausgeführten Zusammenhänge nur mehr andeuten konnte.

[3] صبح. Das folgende gewiß nicht einem ابن ميّت* gleichzusetzen! Vielmehr أصبح كان. — Weitere Beispiele für *ber* bei Müller, *Šḫauritexte* 70, 17. 108, 20. 140, 15. 151, 26. Mit Suffix *berk* 30, 23ff. 143, 11.



bîru wegen der Reihe ähnlicher Bedeutungsübergänge bei خلق wohl mindestens für möglich gelten darf. Der Abfall des 3. schwachen Radikals hätte dann ganz wie bei *ber* ‚Sohn‘ stattgefunden.

Diesem *ber-* entspricht im Vulgärarabischen des Südens ein eventuell mit Suffixen verbundenes *ben-*, *ibn-*. Darüber hat Landberg, *Arab.* v. 149ff., *Daṯ.* 474ff. (mit vielen Belegen) ausführlich gehandelt; vgl. auch *Südarab. Exped.* x. a. a. O. Es ist wohl jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dieses echte Substantivum verbale vom šhaurī-mehrī-soqoṭrī *ber* nicht getrennt werden kann. Was den Gebrauch dieses ابن anlangt, sagt Landberg, *Arab.* v. 154: ‚Le verbe suivant doit toujours être au parfait,[1] à la troisième personne masculin du singulier, et l'on peut, ou non, le faire précéder de مِن‘ (= *qui* pour مَن, et ne pas = *de*‘; ebda 150). *ibni*, *ebni*, *béni* (*min*) *sâfar* ‚il faut absolument que je parte‘; *ibnak* (*min*) *širib* ‚il faut absolument que tu boives‘; *béniš ḫaraǵ* ‚il faut absolument que tu sortes‘ . . . *binkom* (*min*) *tewaḫḫâlah* ‚il faut absolument que vous le cherchiez‘ usf. (*Arab.* v, 149f.)

Aus dem eventuell ausfallenden مَن erkläre ich die 3. Person sing. = ‚mein, dein, sein Geschehen oder Sein derjenige welcher . . .‘ Die Konstruktion des folgenden Verbums ist übrigens im Mehrī, Soqoṭrī und Šḫaurī, wie die Beispiele oben zeigen, noch nicht so weit erstarrt; dafür kennt auch das Vulgärarabische die suffixlose Form des Subst. verbale: *iben* ʿ*âdak ḫissir mâlak* ‚tu dépenseras assurément encore ta fortune‘ (*Daṯ.* 475; 477, Z. 5 unten); hier finden wir *iben*, *ben* mit einem anderen Subst. verbale verbunden. Parallel stehen sie (*Arab.* v. 153 oben):

وِابْنَه كِمِلْ حَبَّكْ وَنَا عَدْنِى آذَلِّه

‚forcément, ton blé doit finir, tandis que moi, je le vannerai encore‘ . . .

Ob dieses *iben-* etc. nun mit *ber-* urverwandt und eine parallele Bildung ist, oder *iben* etc. im Vulgärarabischen des Südens — wie *bir* = ‚Sohn‘ im Daṯînī — nicht vielmehr ‚als Residuum eines früher

[1] Um eine im Sinne des Sprechenden in der Zukunft vollendete Handlung auszudrücken.


Digitized by Google

dort gesprochenen, dem Mehrī nahestehenden Dialektes'[1] anzutreffen ist, darüber könnte man streiten; ich möchte das zweite meinen.[2] Jedenfalls ist aber *ber* ursprünglich ein Verbum gewesen, und zwar ein dem בְּרָא ‚schaffen' *bîrū* ‚gebären' wurzelverwandtes, das wie غلا u. ä. zum Substantivum verbale (im Sinne D. H. MÜLLERS) geworden ist.

V. Wechsel von anlautendem *n* und *w* oder Hamza. Für die Dissimilation des $n > \underset{.}{u}$ in مُفْعَل-Formen primae Nûn läßt sich aus dem Neuarabischen doch etwas mehr als ein einziger Beleg anführen. BROCKELMANN, S. 225ϰ (vgl. auch 226ζ) zählt aus dem ʿOmânī deren drei auf: مُنْخُرَة > *mōḫra* (REINHARDT, § 85) مُنْخُل > *mōḫal* (ebda § 61) und مُنْقَع > *mōqaʿ* (S. 384, 13).[3] Ich möchte also diese von PRAETORIUS vorgeschlagene Erklärung für den Übergang von Wurzeln primae Nûn zu solchen primae Wâw (und primae infirmae überhaupt) nicht für ganz unwahrscheinlich ansehen; ebensowenig als NÖLDEKE[4] jenen anderen, entgegengesetzten Weg, auf dem eine Radix primae Wāw zu einer solchen primae Nûn sich verschoben haben könnte, für ganz unmöglich hält: für das Daṯînī, also auch nur für einen neuarabischen Dialekt, hat LANDBERG darauf hingewiesen, daß اتّفق (√وفق) VIII. zu انتفق geworden ist; und daraus hat man weiter نافق III. gebildet.

Der nasalierte Mundverschlußlaut *n* ist überhaupt mannigfachen Veränderungen und Reduktionen unterworfen.[5] Konnte so aus

---

[1] NÖLDEKE zu Daṯînī *bir* S. 139 oben.

[2] Der Übergang $r > n$ dann nach Analogie von ابن ‚Sohn', von dem es angezogen worden wäre. Die Möglichkeit der Berührung zeigt LANDBERG a. a. O.

[3] نشر kommt, wie im Altarabischen und Äthiopischen, auch im Neuarabischen als وشر vor; einige Belege bei BROCKELMANN, S. 595, Anm. 1.

[4] S. 180 oben, 196.

[5] Vgl. SOCIN, *Zentralarab. Diwan*, § 167*c*. LANDBERG, *Haḍr.* 384. *Daṯ.* 689. *Südarab. Exped.* X, §§ 10*i*—*n* (besonders § *m*, zur Reduktion des Nasals über Nasalvokal), § 13*g*—*i*. — Zum Übergang: Vokal + *n* in Nasalvokal, vgl. für das Altarabische Sibawaihi II. 464 unten folg. Dieser vor dem labiodentalen *f*, den Dentalen, Zischlauten, Palatalen und dem Velaren *ḳ* gewöhnliche Lautvorgang wird von ‚einigen Arabern' auch auf die Stellung vor den übrigen Velaren, *ḫ* und *ġ*,

Digitized by Google

einer Wurzel primae Nûn möglicherweise eine ‚Wurzel' primae infirmae werden, so ist es auch nicht ausgeschlossen, daß auf dem Wege falscher Analogie einmal ein ‚parasitäres' *n* sich eindrängte und eine Wurzel primae infirmae in eine solche primae *n* verwandelte. Ein eklatantes Beispiel dafür liefert das Ḏfârī *insār*, welches (vielleicht über nasaliertes **īsār*) aus *īsâr* ‚links' zu erklären ist, während umgekehrt مِنْشِم durch Reduktion des wurzelhaften Nasals (vielleicht über Nasalvokal) مِيشِم ergibt.[1]

Gerade an diesem und an den folgenden Kapiteln kann man vielleicht am besten erkennen, aus welcher Fülle von Gelehrsamkeit der Verfasser die mitgeteilten Tatsachen schöpft. Das Buch ist aber nicht bloß mit glänzender Gelehrsamkeit geschrieben, sondern auch von einem scharfen kritischen Geist durchweht, der positive Schlußfolgerungen meidet. Hie und da will mir die Kritik allzu skeptisch und die Skepsis allzu pessimistisch scheinen.[2] Aber der Straßburger Meister, der über dem Alter des Psalmisten stehend, uns noch eine Schrift voll erdrückenden Reichtums der Probleme schenkt, soll auch den Jüngeren und Jungen ein Ansporn sein, nie zu erlahmen. Dann wird es, bei aller Kritik und Hochachtung vor der strengsten Methode, doch gelingen, die Grenzen des Erkennbaren sachte, aber immer weiter hinauszurücken.

---

ausgedehnt; ebda 463, 14. 465, 13. Mufaṣṣal 194, 15; Beispiele: مُنْخُل und مُنْغُل. — 'Omânī *kōsol* für ‚Konsul', Reinhardt § 37 ist sicher aus *kõsol* (mit Nasalvokal) reduziert. Analoge Lautvorgänge auch in anderen Sprachen; vgl. F. Sommer, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*, S. 254f.

[1] Nöldeke, S. 198f., Landberg, a. a. O.

[2] S. 46, Z. 10—8 unten; 164, Note 2. — Auch ohne dem ‚Panbabylonismus' zu huldigen, darf man von der besonnenen Assyriologie, die uns schon so vieles gegeben hat, eine Vertiefung und Erweiterung unserer Kenntnisse erwarten.

Digitized by Google

Arabisch-persische Miszellen zur Bedeutung der Himmelsgegenden.

Von

K. Inostrancev.

Im dritten Teil des ʿUiūn-al-aḫbār Ibn-Qutaibas (ed. C. Brockelmann, III, 361) finden wir ein Zitat aus dem Kitāb-al-Āīn, das ebenso wie die übrigen Zitate in diesem Werke auf die von Ibn-al-Muqaffaʿ verfaßte arabische Übersetzung des sasanidischen Buches Āīn-nāme zurückzuführen ist.[1] Dieses Zitat enthält Hinweise auf die Vorstellungen, die das Volk im sasanidischen Persien mit der Vorstellung von Osten und Westen verband. Nach diesem Volksglauben galt der Osten als besonders heilbringende Himmelsgegend, der Osten ist die Gegend des Ruhmes und der Größe, der Osten zerstört den Einfluß böser Menschen und böser Geister, während der Westen einen günstigen, wie auch einen ungünstigen Einfluß ausüben kann. Diese Vorstellungen werden nicht nur mit den Himmelsgegenden selbst verbunden, sondern auch mit den aus diesen Richtungen wehenden Winden — dem Ostwind und dem Westwind.[2]

Die Existenz solcher Anschauungen ist völlig verständlich und leicht zu erklären aus der Art und Weise, wie das Volk sich orientiert. Daß aber dieses Zitat in dem Buche Ibn-Qutaibas auftaucht,

---

[1] Cf. meinen Artikel: ‚Zur Kritik des Kitāb-al-Āīn', *ZDMG*, LXIV, 126—129, wo auch die Literatur angegeben ist.

[2] أنّ ناحية المشرق وناحية (مهب) الصبا يوصفان بالعلوّ والارتفاع وناحية (مهبّ) الدبور وناحية المغرب يوصفان بالفضيلة والانخفاض.

scheint uns bei weitem nicht zufällig zu sein. Ibn-Qutaiba (ix. Jahrh.), ein Zeuge des erbitterten Kampfes des arabischen und persischen Elementes im Chalifat und wahrscheinlich seiner Abstammung nach selbst ein Perser, kannte jene mystische Bedeutung wohl, die dem Osten von den abbasidischen Chalifen zugeschrieben wurde und unter ihren Anhängern weit verbreitet war. Nur dank der eifrigen Propaganda im nordöstlichen Teile Persiens, in der Provinz Ḫurāsān, gelangten bekanntlich die Chalifen dieser Dynastie zur Herrschaft. Nicht umsonst rühmt sich das ḫurasanische Heer der abbasidischen Chalifen, das im ix. Jahrhundert ein besonderes Korps bildete (Manāqib-al-atrāk, ed. G. van Vloten, 8): ,Wir sind die Anhänger dieser Regierung, die Parteigänger dieser Mission, der Ursprungsort dieses Stammes; von uns wehte dieser Wind.'[1] Im Pehlevi aber bedeutete das Wort *ḫ*^{v}*arāsān* nicht nur die Provinz dieses Namens, sondern überhaupt den ganzen Osten. Auf diese Weise gewann die offizielle sasanidische Ansicht, wie sie im ,Buch der Institutionen' (Aīn-nāme) formuliert ist, in der abbasidischen Epoche eine mystische Bedeutung, die sie mit der Gegenwart verknüpfte. Ganz allmählich veränderte sich dann, einerseits unter dem Einfluß des Arabischen, andererseits infolge der außergewöhnlichen Wichtigkeit, die diese Provinz in historischer Beziehung hatte, die Bezeichnung des Ostens und im ix. Jahrh. (Vīs und Rāmīn) bezeichnet man den Osten schon mit dem Worte, das anfangs Westen bedeutete.[2] In dem sasanidischen Glauben an die unsichere und trügerische Bedeutung des Westens fand die muhammedanische Welt des ix. Jahrh. eine Bestätigung für das unglückliche Schicksal des umaiiadischen Chalifats.

Bei Ibn-Ruste (*BGA*, vii, 197) ist eine arabische Überlieferung verzeichnet, nach der der sasanidische Herrscher Bahrām-Gūr als erster die Sitte einführte, den Gast auf den Hauptsitz zu setzen,

[1] نحن اهل هذه الدولة واصحاب هذه الدعوة ومنبت هذه الشجرة ومن عندنا هبّت هذه الريح.

[2] خاور = pehl. *ḫ*^{v}*arvarān*, s. H. Hübschmann, *Persische Studien*, Straßburg, 1895, 120, Anm. 3. Cf. J. Marquart, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901, 17.



während die Gäste vorher um den Hausherrn herum saßen.[1] Die Araber führten also die Entstehung dieser Sitte auf das sasanidische Persien zurück. Uns scheint es, daß dieser Brauch, dem Gaste in der Versammlung den Hauptsitz zuzuteilen, mit der obenerwähnten günstigen Bedeutung des Ostens im Zusammenhang steht — ein Zitat aus dem Kitāb-al-Āīn teilt uns die Bestimmung mit, nach der der sasanidische Herrscher in Versammlungen auf der Ostseite Platz nahm.[2]

Im Pehlevi haben wir folgende Bezeichnungen für die Himmelsrichtungen: *apāḫtar* ‚Norden‘, *nēmrōč* ‚Süden‘, *hᵛarāsān* ‚Osten‘ und *hᵛarvarān* ‚Westen‘. Der obenerwähnte Ibn-Ruste (103), ein Perser von Geburt, der am Anfang des x. Jahrh. in Iṣfahān schriftstellerisch tätig war und mit der Geschichte und dem Leben des persischen Volkes wohl bekannt war, erwähnt zu Beginn der Beschreibung des Īrānšahr die persischen Bezeichnungen der vier Himmelsgegenden, die mit denen im Pehlevi übereinstimmen: *bāḫtar, nīmrūz, ḫurāsān* und *ḫurbarān*.[3] Um die Mitte des x. Jahrh. gibt Masʿūdī, der ebenfalls mit der persischen Vergangenheit gut bekannt war, in dem Kitāb-at-tanbīh (*BGA,* VIII, 31) völlig entsprechende Namen. Im letzten Viertel dieses Jahrhunderts jedoch finden wir in der Enzyklopädie des Ḫwārazmī Mafātīḥ-al-ʿulūm (ed. G. VAN VLOTEN, 114—115) persische Namen der Himmelsgegenden, die von den bei Ibn-Ruste und Masʿūdī erwähnten abweichen. Den Osten, den Westen und den Süden bezeichnet er ebenso wie Ibn-Ruste und Masʿūdī; er weicht von ihnen in der Bezeichnung des Nordens ab, dem er den per-

---

[1] اوّل من سنّ للضيف صدر المجلس بهرام جور وكانوا من قبل يجلسون حول صاحب الدار وهو متصدّر . . . كتب بخطه اذا جآءكم ضيف فصدّروه ليعلم انّه ضيف ثمّ امر ان ينادى فى الناس من كان له ضيف فليصدّره. — Cf. Ṯaʿālibī, Laṭāif-al-maʿārif (ed. P. DE JONG), 6: اوّل من سنّ للضيف صدر المجلس وسمّاه مهمان بهرام جور وتفسيره سيّد المنزل. — Cf. die mit dieser Sitte übereinstimmende persische Deutung des Wortes ‚Gast‘ als ‚Herr des ganzen Hauses‘ in den arabischen Anthologien — Baiḥaqī, Kitāb-al-maḥāsin ual-masāvī (ed. F. SCHWALLY), 202—203 und Ǧāḥiẓ, Kitāb-al-maḥāsin ual-aḍdād (ed. G. VAN VLOTEN), 79. — Cf. die Nachricht von den besonderen Gemächern für Eingeladene und Bittsteller, die der abbasidische Chalif Manṣūr in Baġdād erbaute, bei Ṯaʿālibī, Laṭāif-al-maʿārif, 14.

[2] كان يُستقبل بفراش الملك ومجلسه المشرق ويُستقبل به مهبّ الصبا.

[3] باختر، نيمروز، خراسان، خربران.

Digitized by Google

sischen Namen Ādarbādakān gibt, in der arabisierten Form Ādarbaiǧān; die Herkunft dieses Wortes sucht er zu erklären, indem er es von dem persischen Namen eines der Wintermonate *Ādār* und dem persischen Wort *bād*, das ‚Wind' bedeutet, ableitet, so daß das Ganze heißt: ‚der Ort, wo und woher der Winterwind weht'.[1]

Es muß bemerkt werden, daß Ḫwārazmī, ebenso wie Ibn-Ruste und Masʿūdī, in allen Fragen der persischen Geschichte wohlbewandert war (seine Aufzählung der Himmelsgegenden findet sich in dem Abschnitte seines Buches, wo er die in der persischen Geschichte vorkommenden Namen erklärt) und alle drei Schriftsteller gründeten ihre Mitteilungen zweifellos auf Erklärungen einheimischer parsischer Gelehrter. Auf diesem letzten Umstand beruht auch die Änderung des persischen Wortes, das den Norden bezeichnet, bei den arabischen Schriftstellern des x. Jahrh.; das Wort *bāḫtar* bezeichnet schon im Neupersischen sowohl den Osten, wie den Westen, aber nicht den Norden; im Dialekt der Parsen aber heißt *vāḫtar* Westen.

Die Bezeichnung einer Himmelsgegend, des Nordens, mit dem Namen der nordwestlichen Provinz Persiens Ādarbaiǧān (Ādarbādakān, pehl. Āturpātakān) hatte seine Gründe, sowohl religiöser als auch politischer Natur. Diese Provinz galt nämlich als Heimat des Begründers des Mazdaismus oder des Hauptreformators dieser Religion, des Zoroaster, die Religion Zoroasters aber war ebenso wie seine Kirche und die Geistlichkeit die Hauptstütze des Sasanidenreiches. Später, in der Epoche der muhammedanischen Eroberung, war der Parsismus die einzige Zuflucht des nationalen Persertums. Daher ist es erklärlich, daß alles, was mit der religiösen Überlieferung verbunden war, in den Augen der Parsen eine besondere Bedeutung erhielt und fromm verehrt wurde. Auf diese Weise verbanden die Verehrer der religiösen Überlieferung mit dem nordwestlichen Gebiet des persischen Reiches, der Heimat der in ihren Augen gewaltigsten Persönlichkeit, die Vorstellung einer ganzen Weltgegend. Das wurde

[1] آذرباذكان هو مهبّ الشمال وآذر من شهور الشتآء وباد هو الريح ومعناه مهبّ ريح الشتآء ثمّ عرّبت الكلمة فصيّرت آذربيجان.


Digitized by Google

auch durch historische Umstände begünstigt, denn gerade in dieser Landschaft begründete der von Alexander dem Großen als Satrap hiehergesandte Perser Aturpät ein kleines unabhängiges Reich und dieses Ereignis kann als das erste Beispiel einer Reaktion des persischen Volkes gegen die fremdländische Eroberung angesehen werden. In dieser Geschichte des Namens für den Norden haben wir einen Vorgang, der genau dem entgegengesetzt ist, den wir oben bei dem Namen für den Osten gefunden haben: dort verlor das Wort, das die Himmelsgegend bezeichnete, seine ursprüngliche Bedeutung und wurde zum Namen einer in historischer Beziehung besonders wichtigen Provinz; hier wurde durch die außerordentliche Bedeutung einer Provinz ihr Name zum Namen einer Himmelsgegend.

Die von Ḫwārazmī angegebene persische Bezeichnung des Nordens Āturpātakān hat auch für die Kritik der ihm zeitlich nahestehenden parsischen Schriften Bedeutung. In der parsischen Kosmologie Bundahišn, die gegen Ende des IX., vielleicht aber auch im X. Jahrh. geschrieben ist, findet sich der Name Āturpātakān einigemal.[1] In allen den Fällen, wo bestimmte geographische Namen genannt werden, haben wir keinen triftigen Grund, daran zu zweifeln, daß es sich dabei um das nordwestliche Gebiet Persiens handelt. So wird im Bundahišn ein Berg erwähnt, der sich in Āturpātakān befindet (XII, 26); zwei Flüsse, von denen der eine in Āturpātakān liegt (XX, 23), der andere von dort kommt (XX, 25); ein dort liegender See (XXII, 2).[2] Aber an einer Stelle, wo das Bundahišn von dem Lande der Seligen der iranischen Sage, von dem Aīrān-vēǧ spricht, heißt es folgendermaßen: ‚Das Aīrān-vēǧ befindet sich in der Richtung von Āturpātakān' (XXIX, 12). Dieser Satz, der einer der Hauptstützpunkte der Theorie ist, die dieses mythische Land in das moderne Āḏarbaiǧān verlegt, kann unserer Meinung nach das Aīrān-vēǧ nicht in dieses Gebiet versetzen. Der Satz lautet sehr unbestimmt und sagt nicht, daß das Aīrān-vēǧ sich in Āturpātakān befinde, sondern weist nur darauf hin, daß es in der Richtung von Āturpātakān

[1] E. WEST, *Pahlavi texts*, I, 39, 80, 81, 85, 120.
[2] Cf. auch WEST, l. c. 186 und 194.

Digitized by Google

liege. Andererseits erwähnt das Bundahišn (xx, 13—23)[1] bei der Aufzählung der iranischen Flüsse den Fluß des Aīrān-vēǧ im Zusammenhang mit lauter ostiranischen Flüssen, verlegt aber das Land selbst (xxix, 4—15)[2] sogar in das Gebiet der nicht-iranischen Länder, in den Nordosten oder Osten von Iran. Wir wissen aus den Erläuterungen des Ḫwārazmī, daß Āturpātakān bei den parsischen Gelehrten des ix.—x. Jahrh. auch ‚Norden' bedeutete, ‚Gebiete mit kalten Winden', ‚kalte Länder'. Daher können wir den Satz im Bundahišn folgendermaßen übersetzen: ‚Das Aīrān-vēǧ liegt in der Richtung nach Norden oder der kalten Länder.'[3] Bei einer solchen Erklärung entsteht nur die Frage, warum der parsische Gelehrte dieses Wort an Stelle von pehl. *apāḫtar* gesetzt hat. Wir sind geneigt, hierin eine bewußte Tendenz zu erblicken, die mit der oben erwähnten religiös-politischen Bedeutung von Ādarbaiǧān während der sasanidischen und muhammedanischen Epoche zusammenhängt. Aber die während der abbasidischen Zeit herrschende mystische Vorstellung vom Norden und Nordosten als dem Gebiet, wo die Abbasiden mit Hilfe des iranischen Elementes den Sieg davontrugen, trug zur Erhaltung der richtigen historischen Überlieferung bei.

Diese historische Überlieferung besteht darin, daß man das Land der Seligen Airianem-Vaeǧō des ersten Kapitels des Vendīdād, das Aīrān-vēǧ der Pehlevischriften, nordöstlich oder östlich von Iran verlegen muß. Wir haben schon oben erwähnt, daß der Fluß des Aīrān-vēǧ im Bundahišn zugleich mit den ostiranischen Flüssen genannt wird. In dem Kapitel, in dem das Bundahišn von der Lage des Aīrān-vēǧ spricht, erwähnt es auch eine Reihe von Ländern, die außerhalb des eigentlichen Iran liegen. Es spricht hier von dem Aīrān-vēǧ als von einem Gebiet, das neben anderen Ländern östlich

[1] West, l. c. 78—80.

[2] West, l. c. 116—120.

[3] Die übrigen Erwähnungen des Aīrān-vēǧ im Bundahišn knüpfen entweder an mythologische Sagen an (xiv, 4, xxv, 11, xxix, 5, xxxii, 3, — West, l. c. 46, 95, 118, 141—142, cf. 179), oder an nicht ganz klare geographische Namen (xii, 25, xx, 32 — West, l. c. 39, 82).

Digitized by Google

und nordöstlich von Iran liegt. Unsere Aufmerksamkeit fesselt besonders das dort genannte Land der Skythen-Saken (Σακαστάνη), dessen Herrscher ‚Gōpatšah' genannt wird — ‚der Herrscher des Rindviehs', ‚der Besitzer der Herden', was auf die nomadische Lebensweise des Volkes hinweist. Das Bundahišn hält ihn für den Bruder oder Neffen des mythischen Königs der Turanier (der nomadischen Iranier) Afrāsiāb. Das Mīnōḫired beschreibt den Gōpatšah als Kentauren, der am Meeresufer lebt und in das Meer heiliges Wasser gießt, um die zahllosen schadenbringenden Seeungeheuer zu vernichten. Der Kentaur stellt in diesem Falle das gewöhnliche Symbol der Nomaden bei den fest ansässigen Völkern dar, die Erwähnung des Meeres aber weist uns auf die alten Wohnsitze der Saken (chin. Se) am Kaspischen Meer und am Aralsee. Nach derselben Schrift ist der Gōpatšah der Herrscher des Aīrān-vēğ. Das Dādistān sagt, daß das Reich des Gōpatšah dem Aīrān-vēğ benachbart ist und am Ufer des heiligen Wassers liegt; der Gōpatšah hütet den heiligen Stier, auf dem im Altertum die Wanderungen der Völker stattgefunden haben. Auf diese Weise wird das alte Gebiet der Skythen-Saken von den Pehlevischriftstellern mit dem Aīrān-vēğ[1] identifiziert und wir müssen unter diesem Lande das ganze umfangreiche Territorium der Saken verstehen, von den äußersten nordöstlichen Gebieten Irans bis zu seinen äußersten südöstlichen Grenzen, bis Indien.[2]

---

[1] S. West, *Pahlavi texts*, i, 117, n. 6 und iv, 202, n. 5 und 6.

[2] Zweifellos war das alte Ḫwārezm ein Bestandteil des Airianem-Vaeǧō (s. Marquart, o. c. 155; cf. die Nachrichten im Mīnōḫired und im Dādistān vom Gōpatšah mit der Erwähnung der Stiere in Ḫwārezm in der chinesischen Chronik der T'angdynastie, E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*, St. Pétersbourg, 1903, 145). Wir meinen, daß Ḫwārezm länger als die anderen besiedelten Landschaften von nomadischen Elementen bewohnt war und deshalb nicht besonders im Vendīdād erwähnt wird. Cf. die Ortslegenden über die Besiedelung von Ḫwārezm bei Maqdisī (*BGA*, iii, 285) und von Sogdiana bei Naršaḫī (ed. Ch. Schefer, 4—5); cf. darüber meinen Artikel ‚O do-musul'manskoj kul'turě Chivinskago oazisa', *ZMNP*, 1911, Februar, 302—303 und 316, Anm. 4 (über die Erhaltung des ältesten Elements des iranischen Kalenders, des sogenannten ‚Gāhānbār', in Dardistan s. ib. 317—318).

Digitized by Google

Anzeigen.

The Dīwān of Ḥassān b. Thābit (ob. A. H. 54), edited by HARTWIG HIRSCHFELD. Printed for the Trustees of the ‚E. J. Gibb Memorial'. Leiden: E. J. BRILL. London: LUZAC & Co. 1910 (XII, 124, ٩٢ S. in 8°).

Ḥassān b. Thābit wird zwar von den arabischen Kennern nicht zu den großen Dichtern gerechnet, und auch wir können ihn nicht als einen solchen schätzen, aber es ist doch gut, daß uns von ihm einige ganz oder doch nahezu vollständige Gedichte und viele längere und kürzere Bruchstücke erhalten sind, denn beachtenswert ist er immerhin auch als Dichter,[1] aber noch weit mehr als historischer Zeuge. Vor allem kommt hier in Betracht, daß er seine Poesie mit aller Kraft für Muhammed eintreten ließ und dessen Gegner rücksichtslos mit Schmähgedichten angriff. Wir erhalten so selbst für manche Einzelheiten aus des Propheten Leben erwünschte urkundliche Bestätigung. Dann ist Ḥassān einer der wenigen Dichter, von denen wir etwas näheres über die Ghassānischen Fürsten erfahren. Die betreffenden Gedichte, natürlich aus seiner vorislāmischen Zeit, stehen an poetischem Wert im ganzen wohl über seine späteren. Ferner illustrieren einige Stücke von ihm die schrecklichen Fehden,

[1] Geradezu geistreich ist der Übergang vom Nasīb zum Hauptthema, der Verhöhnung des Ḥārith b. Hishām, in dem dritten Gedichte dieser Ausgabe (= Ibn Hishām 522 f. Stücke davon in vielen andern Werken). Hier entfernt sich der Dichter glücklich von der herkömmlichen Weise.


Digitized by Google

welche die beiden Stämme Jathribs vor Muhammeds Eintreffen entzweiten, aber dazu beigetragen haben, sie zu den Kriegern auszubilden, welche für jenen die entscheidenden Siege erfochten. Und endlich sind die Verse Ḥassāns wichtig, welche sich auf Ereignisse nach Muhammeds Tod beziehen, namentlich die, worin der alte Mann die Ermordung ʿOthmāns als schweres Verbrechen, seine eigenen Stammesgenossen und ʿAli als mitschuldig bezeichnet und worin er zur blutigen Sühne aufruft. Sie gehören gewiß zu den besten, die wir von ihm haben, und sie können auch unser Urteil über seinen Charakter günstiger stimmen als seine sonstigen Streitgedichte. Freilich muß man bei diesen bedenken, daß den arabischen Dichtern im هجاء vieles erlaubt war, was uns sehr anstößig ist.

Eine Sammlung der Gedichte Ḥassāns erschien 1281 d. H. (1864/65) in Tunis; ein Nachdruck davon Lahore 1878. Hirschfeld erwähnt noch solche von Bombay 1865 und Cairo 1904. Die Unvollkommenheit des Tunisischen Textes (T) machte eine neue Ausgabe sehr erwünscht. Hirschfeld, der sich schon in jungen Jahren mit unserm Dichter beschäftigt hat, konnte verschiedene Handschriften benutzen, welche dieselbe Sammlung wie die darstellen, worauf T gegründet ist, nämlich die des Muḥammed b. Ḥabīb († 245 d. H.), durch dessen Schüler Sukkarī († 275 d. H.) weiter tradiert. Diese Sammlung enthält ohne Zweifel fast nur echte Gedichte Ḥassāns, wenn auch einzelnes fremde darunter sein mag; so scheint mir Nr. 154 (vgl. Chizāna 1, 108 f.) später[1] zu sein. Von Ibn Ḥabīb oder Sukkarī werden auch die Scholien herrühren, von denen die Codices, wie es scheint, jedoch nur dürftige Fragmente bieten, und diese noch zum Teil in traurigem Zustande. Dann haben wir aber für Ḥassān noch mehrere andere Quellen, die uns manches Gedicht bringen, das im Dīwān fehlt. Vor allem ist hier Ibn Hishām zu nennen, der viele Gedichte nach Ibn Isḥāq anführt; diese Quelle ist nicht nur um ein

[1] Zur Bezifferung der einzelnen Stücke hat Hirschfeld die leider noch immer in England beliebten römischen Zeichen gewählt, die so oft unübersichtlich und irreführend sind. Ich wenigstens muß bei Ziffern wie cxcviii, xclxxxix immer erst eine kleine Berechnung anstellen.

Digitized by Google

Jahrhundert älter als Ibn Ḥabīb,[1] sondern der Text ist da auch vorzüglich gut erhalten, viel besser als in den ganzen Handschriften des Dīwāns.[2] Das Kitāb al Aghānī bietet natürlich auch einiges; noch mehr ein Teil der großen Chronik des Ibn Asākir, von dem sich eine, allerdings junge, Handschrift in unserer Bibliothek befindet. Ferner kommen hier noch die Chizāna, das ʿIqd usw. in Betracht. Ich habe im Lauf der Zeit aus mancherlei arabischen Werken sehr viele Varianten und Zusätze in meinem Exemplar von T vermerkt.

Der Herausgeber konnte entweder darauf ausgehen, den Dīwān des Ibn Ḥabīb möglichst genau herzustellen, oder aber dazu noch alles, was sonst von dem Dichter aufzufinden, teils in Form von Varianten, teils als Anhang hinzuzufügen. Das letztere wäre gewiß besser gewesen, aber auch für das erstere ließe sich einiges sagen. Darauf hat sich denn auch HIRSCHFELD wesentlich beschränkt, aber nicht konsequent, indem er ziemlich wahllos hie und da einmal Varianten und Zusätze aus anderen, zum Teil recht sekundären, Quellen angibt. Konsequenz auch da, wo sie sehr erwünscht, ist eben nicht seine Sache.

Wir können dem Herausgeber dankbar sein, daß er uns einen vokalisierten Text mit allerlei zu dessen Richtigstellung und Erklärung allenfalls dienlichem Beiwerk gegeben hat. Aber eine Ausgabe, wie wir sie erwarten durften und wie sie auch möglich gewesen wäre, haben wir hier leider durchaus nicht. HIRSCHFELD hält sich an die Londoner Handschrift vom Jahre 1033 (1623).[3] Ab-

---

[1] Ibn Isḥāq starb um 150 d. H.

[2] Das ergibt sich schon aus WÜSTENFELDS Ausgabe. Aber mit Hilfe des jetzt vorhandenen Materials läßt sich Ibn Hishāms Werk fast genau so herstellen, wie er es vollendet hat, und das gilt im wesentlichen auch von Ibn Isḥāq, soweit eben jener diesen wiedergibt.

[3] S. den Londoner Katalog S. 485. Bei HIRSCHFELD S. 116 Druckfehler: ١٥٣٣ statt ١٠٣٣. Die Pariser Handschrift ist nach DE SLANES Katalog (Nr. 3084) auch aus dem 17. Jahrhundert, die des Petersburger Asiat. Museums nach ROSENS Katalog (Nr. 258) ‚peu ancienne' und die Berliner nach dem AHLWARDTS Nr. 7517 erst aus dem Jahre 1263 (1847), Abschrift eines (wohl auch nicht alten) indischen Kodex.


Digitized by Google

weichungen der anderen Handschriften verzeichnet er nur vereinzelt, darunter aber auch solche, die der Erwähnung gar nicht wert waren. Und wenn er nun dem gedruckten T auch Lesarten (noch dazu ganz schlechte) zuschreibt, die dieser gar nicht hat (7, 14 und 16), so wird man ein wenig mißtrauisch gegen das, was er aus den Handschriften mitteilt. Daß er sich einigemal verlesen hat, ist wenigstens wahrscheinlich; so hat doch wohl B 1, 25 das richtige الفداء mit etwas groß geratenem ء, nicht الفداع, und umgekehrt das Scholion von L 69, 3 شجاع, nicht شجاء? Wenn für 7, 19 als Variante zu تُناكِدُ eben تناكد steht, so erklärt sich das erst dadurch, daß T تكايد hat; welche Handschriften aber dieses, welche jenes haben, bleibt unklar.

Bei jedem Gedichte gibt er das Metrum an. Das geschieht zwar auch sonst noch vielfach, ist aber m. E. recht überflüssig, denn solche Ausgaben sind doch nicht für erste Anfänger. Aber bedenklich macht, daß bei 115 falsch رجز statt خفيف, bei 121 رجز statt سريع, bei 139 رمل statt مديد und bei 169 سريع statt رجز steht. Und noch bedenklicher, daß im Texte selbst eine große Anzahl metrischer Fehler vorkommt. An folgenden Stellen ist die des Metrums wegen nötige ‚Erweichung‘ des Hamza nicht beachtet: 27, 1 (لَوْ أَنَّ اللَّوْمَ für لَوَ أَنَّ اللَوْمَ); 40, 3; 72, 5; 94, 4; 96, 3 (بالقُرْآنِ für بالقُرَانِ); 98, 5; 133, 14 (بِالأَنْصَارِ für بِالَانْصَارِ); 135, 5 (الإِثْنَيْنِ für الَاثْنَيْنِ);[1] 179, 3; 180, 3 (الأَحْوَصِ für الَاحْوَصِ); 198, 5. Die pronominale Endung auf *m* (تم, هم) ist falsch mit ْ geschrieben, wo das Metrum ُ, resp. ِ fordert 99, 2; 157, 6; 216, 15 (وأَنْتُمْ كُشُفُ für وأَنْتُمُ كُشُفُ); 221, 3; 216, 19. Dazu wäre 216, 19 الذِينَ جَدُّهُمْ mindestens in الذِينَ جَدُّهُمُ zu verbessern, aber wenn auch die Überlieferung, wie es scheint, diese Konsonanten hat, so ist das Richtige doch اللَّذَيْنِ جَدُّهُمَا. — Das des Metrums wegen nötige Tanwīn ist nicht angewandt 1, 30 (قُرَيْظَةٌ für قُرَيْظَةُ); 10, 19 (عَرَانِينُ صُقُورٌ für عَرَانِينُ صُقُورُ); 18, 5; 105, 2; 107, 1 (der Ortsname unsicher); 207, 3, und umgekehrt steht Tanwīn, wo es der Vers nicht duldet, 102, 6 (بَنُو صَلَاءَةٍ für بَنُو صَلَاءَةَ[2]) und

[1] Dieser Fall ist, genau genommen, ein anderer als die übrigen.

[2] Ibn Dor., Ishtiqāq 237, 14.

Digitized by Google

164, 9 (وَحْشِيّ für وَحْشِيَّ[1]). — Sonst habe ich noch folgende Stellen mit metrischen Fehlern notiert: 5, 16 (وَلِيَّ البَأْسِ, das auch keinen Sinn gibt, für وَلِيَ البَأْسُ). 7, 27 (إِلّا für أَلا). 9, 24 (قِيَمْ für قَيِّمْ). 18, 4 (بَلِّغْهَا für بَلِّغاها, wie T hat). 19, 1 (بِمَكَّةَ, wie auch T hat, für فِى قُرَيْشٍ, das Ibn Hishām 350, 6 und andre geben). 51, 1 hat der Herausgeber zwar den überlieferten metrischen Fehler erkannt, aber sein Vorschlag verstößt auch gegen das Versmaß.[2] 70, 1 (رُبَّ für رُبْ). 85, 3 (سَوْداءُ أَصْلُ فُروعِها كالعُنْقُرِ für سَوْدَاء اصلٍ فُرُوعُهَا كالعُنْقُرِ). 117, 1 (بِوَصَايِتِهِ عَمْرًا,[3] wofür T بوصاية عمرًا hat; das erste Wort ist richtig; ob dann vielleicht عُمَيْرًا zu lesen?). 117, 11 (هَلّا für هَلا). 134, 6 (نُهُرِ für نُهْرِ). 180, 1 الأَوْلَى für الأُولَى ‿ ‿ – eas, quae). 195, 3 (وَأَصْبَحَتْ رِجْوًا für وأَصْبَحَتْ رِخْوًا). 216, 1 (تُكَفَّ für تُكِفِ). 216, 7 (für بَلِّغْ, wie auch T hat, lies etwa تُبلِغُ mit Nominativ قافيةٌ). 224, 1 (auch in T ist die Lücke; wie zu ergänzen, völlig unsicher). 229, 3 (ماجِدُ حسَامِ[4] für ماجِدٌ حُسَامُ). 28, 6 war العِضاهِ zu schreiben, das hier durchaus zulässig ist, nicht, mit unerlaubter Unterdrückung des Iʿrāb, العِضَاهْ. Ich habe bereits angedeutet, daß einige wenige dieser Fehler schon der Überlieferung angehören, aber dann mußte der Herausgeber das wenigstens anerkennen. Und wenn einige andre nur Druckfehler sein sollten, so ist diese Annahme doch für die überwiegende Masse der metrischen Fehler ausgeschlossen.

Seltsamerweise ist als Reimvokal 199 bei allen vier Versen ـَ statt ـِ gesetzt und ebenso bei zweien von 135; das werden in der Tat Druckfehler sein. Wimmelt doch leider der Text von solchen; ihre Zahl ist weit größer als es die (selbst von Fehlern nicht freie) Liste der ‚Corrections' ahnen läßt. Aber welch ein Mangel an Sorgfalt zeigt sich hierin!

---

[1] Die ungewöhnliche Form ließe sich beseitigen durch وَحْشِيّ ٱلْقاتِلِ für وحشىّ مِن قاتِلِ, aber ratsam ist das nicht.

[2] Vielleicht ist für لَعَمْرُكَ einfach عَمْرُكَ zu lesen; ◡ – ◡ –, resp. – ◡ ◡ – kommt ja in seltenen Fällen im Kāmil vor.

[3] Das ; ist Druckfehler.

[4] Das ـجـ ist Druckfehler.

Digitized by Google

ʾIqwāʾ ist zwar durch richtige Vokalisierung des Reimworts anerkannt 203, 4 und scheint auch trotz der unrichtigen Vokalisierung 71, 3 angenommen zu werden, aber durch Sinn und Grammatik wird nicht erkanntes ʾIqwāʾ auch gefordert 51, 2 (وَحوب); 70, 2 (يَفْعَلُ); 213, 2 (زَيْنَبِ).

Schon in dem oben Gegebenen habe ich gelegentlich auf andre als metrische Verstöße hingewiesen. Mit der Anführung solcher, zum Teil schwerer Fehler der Ausgabe könnte ich viel Raum füllen. Eine kleine Auswahl mag aber genügen. Gleich im ersten Stück haben wir 1, 18 zweimal den Modus apok. statt des Indikativs; dann fällt namentlich القذآءُ 1, 25 auf statt الفدآءُ. 2, 18 lies مَآقِيكَ statt مَاءَقِيكَ wie 133, 1 مَآقِيهَا (oder مَاأقِيهَا) statt مَآاقِيهَا. 3, 3 lies بُوصُهَا statt بَوْصُهَا. 3, 11 lies فَنَجْوَتُ statt فَنَجْوَتِ. 3, 14 lies الدَّمُوكِ statt الدَّمُولِ. 3, 22 lies سَمَيْذَعٍ statt سُمَيْذَعٍ. 3, 25 lies سُلُحٍ (Pl. von سَلوحٌ *cacator*) statt سُلْحٍ, das im Verszwang wohl auch zulässig wäre, hier aber nicht nötig ist. 3, 26 lies غَيْرِ جِدِّ كِرامِ ‚nicht sehr edel‘ statt غيرُ جَدِّ كرامِ.[1] 52, 3 lies مِلْ خَمْرِ آنٍ statt مِلْ حَمرَآنِ; HIRSCHFELD sieht حمران als Ortsnamen an, wie der Index ausweist. 139, 9 ist زَمْلِ aus وَصْلِ verlesen wie 38, 1 und 106, 1 قَوْمٍ aus قَرْمٍ. Selbst wenn 38, 1 die Handschriften قوم haben, wie T es hat, mußte das korrigiert werden, zumal 106, 1 T und Ibn Hishām قرم bieten. Dieselbe Verwechslung 139, 1 وَبِمَا statt رُبَّمَا und 196, 3 الهُوَّةُ statt الهِرَّةُ; das Richtige Baihaqī, Maḥāsin 109 und Damīrī حنظب.[2] Für يالَ steht يالِ in يالِ قومٍ 132, 1; يالِلرِّجالِ 162, 1; يالِ سَهْمٍ 182, 9. 210, 3 lies شُتِمُوا statt شَتَمُوا, und so finden wir öfter Aktiv- für Passivformen. Was dachte der Herausgeber wohl bei einem Tiere عُرِيضِ المُبَارِكِ (l. عَرِيضِ المَبارِكِ), oder bei ما لَبِّى مُلِبٌّ وأَحْرَمَا 88, 4? (lies مُلَبٍّ). Daß er den alten Fehler الضراغما 217, 2, den nicht bloß T, sondern auch schon das Scholion bezeugt, der also vielleicht in allen Handschriften steht, bemerkt

[1] Cfr. غير جِدّ جعادِ Kāmil 265, 20; غير جِدِّ سَمينةٍ Ibn Hishām 672, 20 (Prosa). Und so öfter جِدّ mit Adjektiv ohne غير.

[2] Wie leicht nachlässige Abschreiber zu diesem Fehler kamen, zeigt sich darin, daß 38, 1 auch bei ʿAinī 3, 358 und 106, 1 in KREMERS Wāqidī 353 das falsche قوم hat.


Digitized by Google

haben sollte, war kaum zu verlangen, aber ein Fehler ist's, und das Richtige ist المُراغِما. 94, 5 verkehrt شَرِّ den Sinn ins Gegenteil; lies mit T und Ibn Hishām 651 ult. بِسِرِّ. 117, 3 lies لِعاصِنِ für بِحاضِنِ. Grammatisch interessant sind der Inf. VI التَّصابِىَّ und die Perfekta أَتَوا 17, 20; أَعْطَوا 17, 25; أَضْحَوا 132, 4; تَوافَوا 132, 7; لاقَوا 199, 4! Ob تَجَنَّبا 29, 13 und تُصَعِّبا 29, 17 als Infinitive anerkannt und falsch vokalisiert oder ob sie falsch für Perfekta gehalten und danach vokalisiert sind, ist zweifelhaft. Doch es ist Zeit, da abzubrechen; ich will aus der langen Reihe von Fehlern, die ich noch anführen könnte, nur noch einen besonders seltsamen hervorheben: 162, 3 steht يَا قَاتِلَ اللّٰهِ قَوْمًا für يا قاتَلَ اللّٰهُ قَوْمًا. Ich bemerke übrigens ausdrücklich, daß auch einige wenige dieser Fehler auf mangelhafter Druckkorrektur beruhen mögen.

Daß alle die zahlreichen Inkorrektheiten in den Scholien einfach den handschriftlichen Text wiedergeben, ist kaum anzunehmen, obwohl dieser mangelhaft genug sein mag. Bei den alten Stücken, Prosa wie Poesie, die darin enthalten sind, hätte der Herausgeber aber auf alle Fälle die bessernde Hand anlegen sollen, zumal ihm dabei meist andere Werke gute Hilfe leisten konnten. Einen Vers wie

اذا نتادوا يآلِ عوف إِرْكَبوا   ليس ستّين قُوِىًّ ورُكُكّ

(S. 84), den allerdings T 70 (nicht ,20') ebenso hat bis auf den Druckfehler نتادوا, müßte ein gelernter Arabist doch ohne weiteres verbessern in

إِذْ تَنادَوْا يالَ عَوْفٍ ارْكَبوا   لِيْسَ سِتِّيْنِ قُوِىًّ ورُكُكّ[1]

Ich gestehe, daß ich die Scholien nur zum Teil gelesen habe. Sie enthalten, wie üblich, verhältnismäßig viel Überflüssiges und lassen bei Schwierigkeiten oft im Stich. Und an solchen fehlt es nicht, wenn sich auch die Gedichte dieses Dīwāns im ganzen leichter lesen als die der meisten Beduinendichter. Bei verschiedenen Stellen muß ich ganz auf ein Verständnis verzichten, und nicht bei ihnen

[1] Muß Pl. von رَكيك sein, da eine Singularform, die allerdings besser zu قوىّ paßte, für die Konsonanten ركك kaum anzunehmen.



allen bin ich sicher, daß Ibn Ḥabīb und Sukkarī sie noch verstanden haben. Einige Verse sind auch wohl schon in alter Zeit in der mündlichen oder schriftlichen Tradition entstellt worden.

Daß der Herausgeber nicht die wünschenswerte Sicherheit in der Behandlung des klassischen Arabisch hat, erhellt aus dem, was ich oben gegeben habe und was ich, wie gesagt, noch sehr vermehren könnte. Dazu kommt, daß er offenbar in altarabischer Poesie sehr wenig belesen ist. Daß er es vermieden hat, einen eigenen Kommentar oder gar eine Übersetzung zu geben, ist schon deshalb zu billigen. Selbst seine Bezeichnung mancher Stücke zeigt, daß er auf diesem Gebiete nicht eben heimisch ist. Er scheint zu verkennen, daß der Dīwān in seiner großen Mehrzahl aus Fragmenten besteht.[1] So kommt es, daß er Verse, in denen Ḥassān nach Dichterart davon redet, wie er in jungen Jahren gezecht habe, als ‚drinking song‘ bezeichnet (42. 156. Auch für 138 paßt diese Benennung nicht recht) und daß nach ihm drei Verse eines Nasīb, die allein von einem Gedichte übrig sind (178) ‚praise of a hospitable house‘ sind. Nicht besonders zweckmäßig ist für 29 und 159 die Bezeichnung ‚Lyrical poem‘, ‚Lyric‘. Nr. 186 hat nach ihm dasselbe Objekt wie Nr. 185, aber die in jenem verspotteten Banū Zuhra sind nicht dieselben wie die B. ʿAdī b. Kaʿb. Wer solche Gedichte behandelt, muß ein wenig in den betreffenden Geschlechtsregistern und Zeitereignissen bewandert sein.[2] So ist 145 nicht ‚in praise of the Qoreish‘ (schlechthin), sondern die Verse feiern speziell die B. ʿAbdaddār. Und 183 ist nicht ‚against Qoreish‘; das wäre bei dem Hofdichter des Propheten ja auch undenkbar. Dazu sind die ersten Worte نالَتْ قُرَيْشٌ ذُرَى العَلْيا. und werden weiter die Abkömmlinge des **Quṣai** noch besonders hoch gestellt; die Verse verhöhnen nur

---

[1] Aber das Rağaz 219, das er zweifelnd für ein Fragment hält, ist gerade vollständig; natürlich gehört die letzte Verszeile nicht in die Scholien, sondern in den Text; vergl. T.

[2] Ihm sollte auch ein so notabler Mann wie النعمان بن بَشير bekannt sein (Anm. zu 86, wo zu übersetzen war: ‚on behalf of Bashīr, the father of N. b. Bashīr‘; ابو بشير ist hier nicht die Kunja).

Digitized by Google

das Haus des Mughīra b. ʿAbdallāh von den Machzūm. Nicht erkannt hat HIRSCHFELD, daß 144 den Aiman nur ironisch entschuldigt: der arme Mann konnte den Feldzug nicht mitmachen, weil ihn die Pflege seines Schlachtrosses ganz in Anspruch nahm, das sich den Magen verdorben hatte. Durchaus verkehrt ist die Bezeichnung von 150 als ‚Satire against the B. Tābikha of Kināna'. Das Stück gehört mit 35 (wovon drei Verse Ibn Hishām 571) zusammen, s. den Dīwān der Hudhail 180 (und Ibn Hishām 850). Den B. Shagiʿ[1] wird hier vorgeworfen, daß sie den Ṭābichiten aufgefressen hätten, wobei dessen Geschlechtsteile natürlich für sie ein besondrer Leckerbissen gewesen seien.[2] Nr. 203 ist nicht ‚against Daus', denn die Daus werden darin eben gegen einen Teil der Qoraish aufgehetzt. Und nun sollen gar die Verse 123, welche den Moʿāwiya energisch zur Rache an den Mördern ʿOthmāns auffordern, ‚against Moʿāwiya' sein!

Gewiß sind wir allzumal Sünder und begehen alle bei der Herausgabe alter arabischer Texte auch vermeidbare Fehler, aber was zu viel ist, ist zu viel.

HIRSCHFELD hat der Ausgabe ein (nicht ganz vollständiges) Personenregister und ein Ortsregister beigegeben, leider aber keinen Reimindex. Gern hätten wir auch eine Liste gehabt, mit deren Hilfe wir ohne Zeitverlust ein Zitat aus T in seinem Text auffinden könnten.

Die Ausstattung ist so vorzüglich, wie sich das bei einem Bande des Gibb Memorial von selbst versteht.

TH. NÖLDEKE.

KAHLE, PAUL: *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten* [Neuarabische Volksdichtung aus Egypten, herausgegeben von PAUL KAHLE, Heft 1]. Leipzig. Verlag von RUDOLF HAUPT. 1909. 49 SS. in 8⁰.

[1] Hier شُعَل, sonst شَجَع, s. Muhammed b. Ḥabīb, Über Gleichheit und Verschiedenheit der arab. Stämmenamen, S. 16.

[2] Solche liebenswürdige Geschichten erzählt ja ein Araberstamm gern von einem andern.


Digitized by Google

Dem in neuerer Zeit so außerordentlich zunehmenden Interesse an neuarabischer Sprache und Literatur verdanken wir diese ausgezeichnete Studie des vorzüglich geschulten Verfassers, der hier im ersten Hefte einer hoffentlich rasch entwickelten Reihe einen höchst wichtigen Beitrag zur Geschichte nicht nur des ägyptisch-arabischen, sondern auch des türkischen Schattenspiels bietet. Daß ihm dies gelang, verdankt er seinen zielbewußten Nachforschungen, die ihm eine Schattenspielhandschrift aus dem Anfang des xii. (xviii.) Jahrhunderts verschafften, der der Hauptinhalt dieses Heftes entnommen ist. Während aber das zweite und vielleicht auch die folgenden Hefte der Reihe die wichtigsten Schattenspieltexte bringen sollen, beschäftigt sich dieses nur mit einem Berichte des an den dort enthaltenen Texten in hervorragender, wenn auch nicht ganz sicher zu bestimmender Weise beteiligten Dichters und Schattenspielers Dâ'ûd el-'Aṭṭâr el-Manâwî, in welchem dieser eine Reise nach Konstantinopel schildert, die er mit seiner Truppe auf Einladung des Paschas von Ägypten unternahm, um sich dort vor dem Großherrn zu produzieren. Diese Tatsache allein wäre vollauf genügend, um die Herausgabe der Stelle zu rechtfertigen, die aber auch in sprach-, literar- und kulturgeschichtlicher Hinsicht von großem Werte ist. Dies weiter auszuführen, hätte angesichts der vortrefflichen und klar orientierenden Einleitung Kahles (S. 1—20) keinen Zweck.

Der Text des auch formell sehr interessanten poetischen Berichtes des Dâ'ûd ist von Kahle in genauer Wiedergabe der sehr merkwürdigen Orthographie und der sprachgeschichtlich besonders wertvollen Vokalisation seiner Handschrift herausgegeben. Die hierbei von dem Herausgeber betätigte Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis verdient volle Anerkennung; sie ist zum Teil schon äußerlich durch die zahlreichen Anmerkungen zu den 173 Versen seines Textes bekundet. Von großem Werte ist auch die verdienstliche Übersetzung, die durch ausführliche und reichliche Fußnoten zu einem äußerst interessanten Kommentare des Textes angewachsen ist. Es versteht sich von selbst, daß gerade hier, wo die eigentliche wissenschaftliche Verwertung des Fundes liegt, auch die philologische

Digitized by Google

Kritik am häufigsten Anlaß zu Zweifeln und Zusätzen findet, und so seien auch hier einige bescheidene Vorschläge zum Verständnis des Textes beigebracht, deren mitunter aperçuartiger Charakter in dem Umstande, daß sie während eines Sommeraufenthaltes am Genfer See, weit ab von allem lexikographischen und literarischen Rüstzeug, niedergeschrieben wurden, eine Entschuldigung finden möge.

V. 9. هَزّ ursprünglich ‚Zittern', ‚Schwanken' (von Grashalmen, Lanzen u. dgl. m.), würde ich hier lieber als mit dem allzu farblosen Ausdrucke ‚Bewegung' mit ‚Hin- und Herrücken' übersetzen, das ja auch der Manipulation mit den Schattenspielerstäben sachlich am nächsten käme.

V. 12. Den mit بِأَنّ eingeleiteten Satz möchte ich als Inhaltsangabe des vorangehenden ذكري auffassen: ‚es ward (entstand) die Kunde von mir bei allen Geschöpfen, daß die Meisterschaft mein Fach sei und ich ausgezeichnete Fähigkeiten habe'.

V. 13. فَنّ ist hier wohl ebenso wie im vorhergehenden Verse als ‚Kunstfach' und demnach أهل الفنون als ‚Fachleute, Fachgenossen' zu fassen; die einzelnen Kunstfächer werden mit dem dem Ordenswesen entnommenen Ausdrucke طريقه als ‚Orden' bezeichnet; ich würde diesen auch im Deutschen durch die Erinnerung an die literarischen und akademischen Orden sehr wohl verständlichen Ausdruck dem weithergeholten der ‚Zünfte' vorziehen. Über die طوائف, die K. (Anm. 4) in der Bedeutung damit zusammenbringen will, s. u. zu V. 65.

V. 17. Die zweite Vershälfte ist syntaktisch parallel zur ersten: ‚Alle Leute bezeugen, daß die Meisterschaft mein Fach und daß dieser Beruf mein Beruf ist.'

V. 18, 19 und **20** sind meines Erachtens nicht zutreffend übersetzt; ich fasse die Stelle folgendermaßen: ‚Mein Gegner, der Tor, der sich auf den Kampfplatz hervorgewagt hatte (خارج ist hier wohl nicht ‚der außerhalb steht'), erschaut mich (und) verzieht sich (schon beim bloßen Anblicke), weil ich ihn durch meine Kunstfertigkeit niederschlagen würde, wenn er sich auch (vorher mit seiner Überlegenheit) gebrüstet hätte (كبر III heißt nicht schlechtweg, bestreiten');

Digitized by Google

ja, auch die Fachleute lehre ich noch die Harmonielehre, und zwar selbst die vornehmsten (unter ihnen).'

V. 30. ارسل لك بأنّك تسافر ,ich sende dir, daß du reisest', d. h. ,ich trage dir auf, die Reise zu unternehmen'.

V. 39. علّقنا الأشائر ist wohl absichtlich zweideutig, indem einerseits die Bezeichnung der Schattenspielertruppe als ,Orden' weitergeführt und von dem ,Ordensbanner' gesprochen, andererseits das dem Schattenspielfache zukommende Wahrzeichen (die ,Stäbe') direkt genannt wird, so daß beides in Eins zusammenfällt. Wahrscheinlich handelt es sich tatsächlich um ein die ,Stäbe' zeigendes Aushängeschild oder Banner.

V. 44. الطّبْجي ist durchwegs mit dem Sing. masc. konstruiert und wird also besser als durch ,die Kanoniere' durch ,die Artillerie' wiedergegeben.

V. 51. ومعهم بيرى مقطوع ,sie hatten (bei ihnen war) eine formell ausgestellte (vielleicht = „geschriebene") Schiffsordre'. Vgl. V. 36 قطعت البيردى بالزاد ,ich stellte (oder „schrieb") eine Bestellung, Ordre auf den Proviant aus'. Vielleicht hat man hier bei قطع an wirkliches Abschneiden (der Anweisung vom Stempelpapier?) zu denken.

V. 65. Bei den طوائف, welches Wort K. mit طرائق synonym faßt und durch ,Zünfte' wiedergibt, denke ich vielmehr an ,wandernde' Komödiantentruppen. Sehr merkwürdig bleibt die Wahl dieser Bezeichnung deswegen, weil auch in der alten Poesie das خيال, das Halluzinationsgespenst, als طائف bezeichnet wird, wofür es zahllose Belegstellen gibt.

V. 70. لا خاب ,nicht wird enttäuscht, betrogen'.

V. 87. سعينا إلى الشام ,wir strebten (zogen) nach Damask'.

V. 117. Die Übersetzung ist richtig; aber ich schlage vor, جاري für جاوى zu lesen. يَجْري الطيب من أَرْدانِها ,aus ihren Ärmelfalten strömen Wohlgerüche' ist eine schon in der alten Poesie häufig angewendete Redensart. Belegstellen — die mir hier nicht zu Gebote stehen — stellte ich in dem demnächst erscheinenden zweiten Teile meiner ,Zwei Gedichte von al-'A'šâ' zusammen.

V. 125. Ich würde die von K. vorgeschlagene Änderung von جبتة in جيتة unbedingt befürworten; ebenso halte ich die von Litt-

Digitized by Google

mann S. 32, Anm. 7 zum Schluß mit Fragezeichen vorgebrachte Auffassung für die richtige, würde aber den Vers lieber mit der zweiten, nicht mit der ersten Person konstruieren.

Das wichtige Studium der Schattenspielliteratur, das von Jacob so meisterhaft eingeleitet und von dessen Schülern so eifrig gefördert worden ist, darf nach diesem Anfange auch von dem Herausgeber des vorliegenden Heftes weitere interessante und wichtige Ergebnisse erwarten und so ist der Wunsch wohl berechtigt, daß in der Fortführung der hier begonnenen Beiträge, namentlich mit der S. 15 angekündigten Herausgabe des حرب العجم und der übrigen in seiner Handschrift enthaltenen Schattenspiele keine Verzögerung eintreten möge.

R. Geyer.

Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung. Band I, Heft I. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner, Hamburg: C. Boysen. 1910. Vierteljährlich ein Heft von 5 bis 6 Bogen. Preis des Jahrganges M 20.—.

Das ‚Problem des Islam', dessen Erörterung die Aufgabe dieser neuen Zeitschrift ist, formuliert der Herausgeber folgendermaßen: ‚Wie kommt die Einheitszivilisation des Islam zustande und welche Rolle spielt das religiöse Moment in diesem Entwicklungsprozeß?' Man darf wohl sagen, daß in dieser Fassung gestellt, das Problem des Islam zugleich als das Problem der Stellungnahme unserer europäischen Zivilisation zur islamischen erscheint. Denn es ist sicher, daß die Einheit der islamischen Zivilisation außer auf den objektiv gegebenen Grundlagen ihres eigenen Wesens auch noch zum guten Teile auf der durch die Komplexität alles geschichtlichen Werdens überhaupt und insbesondere durch die Gegensätzlichkeit des beiderseitigen Entwicklungsganges bedingten Subjektivität unserer Betrachtungsweise beruht. So erscheint uns diese Zivilisation trotz der unendlichen Verschiedenheit der Antriebe religiöser, mythi-

Digitized by Google

scher, rassenhafter, nationaler, wirtschaftlicher und kultureller Natur, die bei ihrer Verbreitung und Behauptung mitspielen, dennoch als eine geschlossene Einheit, und dies um so mehr, je weiter wir uns vermöge unseres Strebens nach nationaler Kultur und der Weiterentwickelung des ‚guten Europäertums' von jenem Trennungspunkte entfernen, der Mittelalter und Neuzeit von einander scheidet. Während der Gegensatz des mittelalterlichen Europa zum Islam ein konträrer war, ist der des neuzeitlichen Europa zur Zivilisation der Islamwelt ein kontradiktorischer geworden. Das ausschlaggebende Moment bei dieser Verschiebung ist die Veränderung des Verhältnisses von Religion und Zivilisation auf unserer Seite. Die Verinnerlichung der Religion seit dem Reformationszeitalter bedingte bei uns prinzipiell ihre Ausschaltung als Zivilisationsfaktor; sie ist vielmehr im europäischen Empfinden bei Katholiken, Protestanten, Deisten und Atheisten die Grundlage und der Hauptinhalt geistiger Kultur und damit tatsächlich ‚Privatsache' geworden, während sie in der Zivilisation der islamischen Länder und Völker gerade alle jene Äußerlichkeiten disparatester Herkunft, aus denen sich Zivilisation stets zusammensetzt, unter ihre Polizei nimmt und ihnen jenes eigentümliche Gepräge aufdrückt, das wir sozusagen als den ‚Stil' des Islam empfinden. Sie ist also in islamischen Ländern eine oder besser gesagt die öffentliche Angelegenheit κατ' ἐξοχήν. Da der Islam als Religion aber — sowohl historisch, als dogmatisch genommen — durchaus kein einheitliches Ganzes darstellt, andererseits die Abrechnung des Europäertums mit unserem eigenen Mittelalter keineswegs vollständig bereinigt ist, so ergeben sich in unserer Stellungnahme zu den Erscheinungen der islamischen Zivilisation, mag es sich nun um Angelegenheiten des praktischen Lebens oder der wissenschaftlichen Beobachtung handeln, so viel Zweifel hüben wie drüben, daß man wohl sagen kann, das Problem des Islam sei ein Problem unserer eigenen Kulturentwicklung. Unmittelbarer noch als je zuvor wird uns dies aber heute bewußt, da die technischen und politischen Erfolge des neuen Europäertums die ganze übrige Menschheit und somit auch die islamischen Völker und Staaten zur Stellungnahme zwingen.

Digitized by Google

Überall im Islam zeigen sich merkwürdige Gährungserscheinungen, und kommt diesen — wie aus manchen Symptomen geschlossen werden darf — eine über den Einzelfall hinausreichende universelle Bedeutung zu, so wird wohl über kurz oder lang der Islam seine Lebensfähigkeit als zivilisatorischer Einigungsfaktor erweisen müssen. Damit ist aber auch im politischen Sinne das Islamproblem zur aktuellen europäischen Frage geworden.

Welch unmittelbare Wichtigkeit unter solchen Umständen in der Gegenwart die Islamwissenschaften gewonnen haben, leuchtet von selbst ein und ist den Gelehrten wie den Politikern der führenden europäischen Nationen längst bewußt. Das Bedürfnis, die heutige Bewegung im Islam zu überblicken, hat vor kurzem in Frankreich zur Begründung der eigenartigen und verdienstlichen *Revue du monde musulman*[1] geführt, die in ganz vorzüglicher Weise der Berichterstattung über alle Vorgänge in der Islamzivilisation dient. Aber es kommt zu jenem Bedürfnisse unserer Zeit noch ein kulturell bei weitem wichtigeres, nämlich das Bedürfnis, auch auf dem Gebiete des Islam das Bestehende und Entstehende aus dem Gewordenen und dessen Vorbedingungen geschichtlich zu verstehen. Und dieses unabweisliche Bedürfnis soll durch Beckers Zeitschrift befriedigt werden. Den Einwurf, daß die bestehenden orientalistischen Zeitschriften diesem Zwecke ja ohnehin dienen, entkräftet dabei wohl endgültig die Tatsache, das ihrem Entstehungsgrunde gemäß und einer segensreichen und rühmlichen Tradition folgend, in diesen älteren Zeitschriften nach und nach die rein philologische Orientierung die Oberhand gewonnen und dadurch die Notwendigkeit historisch gesichteter Betrachtung erst recht fühlbar gemacht hat. Auch darf dem Zuge nach Spezialisierung, der sich auf dem Gebiete der morgenländischen Wissenschaft ebenso geltend macht wie sonst überall, die Berechtigung nicht abgesprochen werden, eine historische Zeitschrift für ein Gebiet ins Leben zu rufen, das an räumlicher und zeitlicher Aus-

[1] Vgl. Mart. Hartmann in *Mitt. des Semin. für orient. Sprachen zu Berlin*, Jahrg. xi, ii, 1908.


Digitized by Google

dehnung z. B. das klassische Altertum weit übertrifft. Und da den Dingen, die darin erörtert werden sollen, eine über das wissenschaftliche Interesse hinausgehende, unmittelbar in das Leben der Gegenwart eingreifende Bedeutung innewohnt, so sind sachlich alle Vorbedingungen gegeben, um das Entstehen des neuen Unternehmens als durch die drängende Notwendigkeit geboten erkennen zu lassen.

Allein diese Zeitschrift wird noch durch etwas anderes getragen, was meines Erachtens stärkeren Ausschlag gibt und mehr Wert besitzt als alle sachlichen Erwägungen, nämlich durch die Persönlichkeit ihres Herausgebers, der, schon seit einer Reihe von Jahren auf dem Gebiete der Islamgeschichte tätig, es verstanden hat, neben einem tiefgehenden und an originellen Ideen und fruchtbringenden Gedanken reichen Verständnisse für historische Vorgänge sich einen scharfen, klaren und unbefangenen Blick für die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Vorgänge der Gegenwart anzueignen und beides zu dem Ganzen einer charaktervollen wissenschaftlichen Individualität zu vereinigen, wie sie meines Wissens wenigstens vorläufig einzig dasteht. Läge die Sache, die er vertritt, nicht schon in der Verkettung der geschichtlich gegebenen wissenschaftlichen und politischen Momente begründet, so hätte sie aus der Eigenart seiner Persönlichkeit sich ergeben müssen. Ich meine, ein Mann, der wirklich etwas zu sagen hat, kann gar nicht anders, als sich die Möglichkeit schaffen, gehört zu werden, und das allein würde genügen, um dem *Islam* die vollste Existenzberechtigung zu verleihen. Das zeigt sich auch in dem einleitenden Aufsatze ‚Der Islam als Problem‘, in welchem er eine meisterhaft zu nennende Analyse der Komponenten vornimmt, welche sich zur Gesamterscheinung der islamischen Zivilisation vereinigen. Aber nicht nur die Fülle von geistreichen Ideen und wissenschaftlicher Durchdringung des Stoffes, die BECKER hier erweist, verdient Anerkennung, sondern auch und ganz besonders die organisatorische Kraft, die ihm innewohnt und die er ebenso glänzend in der Anlage seiner Zeitschrift, wie in der Ausgestaltung seines Befähigungsgebietes bewährt hat. Denn wenn so ausgeprägte wissenschaftliche Individualitäten wie GOLDZIHER, JACOB, LITTMANN

Digitized by Google

und Hartmann sich derart zu einer Einheit zusammenfinden, daß, wie es in diesem ersten Hefte geschieht, das Ganze als der Ausdruck einer einzigen Persönlichkeit erscheint, so muß dieser Persönlichkeit eine suggerierende Macht innewohnen, die man kaum anders als mit eminenter Organisationsgabe bezeichnen kann. Daß auch Ernst Herzfelds wichtiger Aufsatz über ‚Die Genesis der islamischen Kunst' sich widerspruchslos in diesen Rahmen einfügt, ist selbstverständlich; in der Gesamtauffassung des erörterten Gegenstandes wird man ihm zustimmen müssen, wenngleich manche Einzelheiten seiner kunsthistorischen Aufstellungen strittig bleiben dürften. Aber er sucht auf einem zivilisatorisch so ausschlaggebenden Bereiche, wie es die Kunstübung ist, das durch das Ausdrucksbedürfnis der islamischen Gemeinschaft veranlaßte Ineinandergreifen und Ineinanderwachsen der unterschiedlichen, national — und das heißt: kulturell — so verschiedenartig bedingten Anklänge und Motive zu jenem eigentümlichen Ausdrucksmittel, das wir eben islamische Kunst nennen, zu zeigen und exemplifiziert so in einer auf anderen Gebieten unmöglichen Anschaulichkeit den von Becker angeschlagenen und festgehaltenen Leitgedanken.

So dürfen wir in diesem neuen Unternehmen nicht nur ein neues wissenschaftliches Hilfsmittel für die Erweiterung unserer Kenntnis des Morgenlandes, sondern auch ein mit geradezu künstlerischer Einheitlichkeit durchgeführtes nationales Kulturunternehmen begrüßen und wünschen seinem Schöpfer herzlich Glück und Erfolg.

R. Geyer.

Strack, Hermann L., *Einleitung in den Talmud.* Vierte neubearbeitete Auflage. 1908. VIII + 132 S. 8°.

Strack, Hermann L., *Aboda Zara. Der Mišnatraktat über Götzendienst.* Zweite neubearbeitete Auflage. Mit deutscher Übersetzung. 1909. 20 + 31 S. 8°.

Strack, Hermann L., *Sanhedrin-Makkoth. Die Mišnatraktate über Strafrecht und Gerichtsbarkeit.* Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert. 1910. 60 + 56 S. 8°.



Strack, Hermann L., *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben.* Texte, Übersetzung und Erläuterungen. 1910. 88 + 40 S. 8°.

Diese vier Werke Professor Hermann L. Stracks (alle in der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig erschienen) haben nicht bloß das literarische Gebiet, das sie behandeln, sondern auch einen großen Vorzug gemeinsam: den der Güte, die aus der Vollständigkeit, Gründlichkeit, Zuverlässigkeit und — last not least — strengen Objektivität resultiert.

Gut und wertvoll sind diese Arbeiten alle, wenn auch nicht von der gleichen Wichtigkeit, die von der Bedeutung des behandelten Themas, der Größe des Leserkreises und besonders von dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein ähnlicher Arbeiten abhängt. Daher muß von den hier zur Anzeige gelangenden vier Arbeiten Stracks diejenige, die das umfassendste Thema behandelt, für einen großen Benützerkreis bestimmt ist und keine Konkurrenten hat, als die wichtigste bezeichnet werden. Es ist dies die Einleitung in den Talmud, die jetzt in vierter Auflage vorliegt.

Diese unterscheidet sich sehr wesentlich und sehr zu ihrem Vorteil von den früheren, in den Jahren 1887, 1894 und 1900 erschienenen Ausgaben. Der Stoff wurde um drei Bogen vermehrt, sachgemäßer und übersichtlicher geordnet. Manche Abschnitte erfuhren eine durchgreifende Neubearbeitung und auch in Einzelheiten zeigt sich neben des Verfassers gewohnter Akribie die Sorgfalt und das Streben, durch Berücksichtigung der neueren Forschung auf talmudischem Gebiete sein Buch zu vervollständigen und zu vervollkommnen.

In seiner gegenwärtigen Gestalt enthält das Buch folgende zwölf Kapitel:

i. Vorbemerkungen: Transkription, Zitierungsweise, Worterklärung (S. 1—6).

ii. Zur Geschichte des Talmuds (S. 6—22).

iii. Einteilung der Mischnah (der Talmude) und Anordnung ihrer Teile (S. 22—29).

Digitized by Google

IV. Inhalt der 63 Mischnahtraktate nach der Ordnung des Moses Maimonides (29—62).

V. Der palästinische Talmud (62—66).

VI. Der babylonische Talmud (67—69).

VII. Die außerkanonischen Traktate (69—71).

VIII. Geschichte des Talmudtextes (71—81).

IX. Chronologisches Verzeichnis der Schriftgelehrten (81—112).

X. Zur Charakteristik des Talmuds (113—131).[1]

XI. Textproben in Übersetzung (132—139).

XII. Literatur: Zur Einleitung, Übersetzungen, Erläuterungsschriften, Hilfsmittel zum sprachlichen Verständnis, Halacha, Agadah, Theologie, Philosophie, Sprachwissenschaft, Pädagogik, Rechtswissenschaft, Geschichte und Geographie, Naturkunde und Heilkunde. Realien.

Aus dieser Inhaltsübersicht sieht man, daß die meisten Fragen der talmudischen Isagogik behandelt werden, aber knapp und kurz, daß der Schwerpunkt des Buches in den historischen und literarhistorischen Daten liegt, so daß es hauptsächlich eine Einleitung in die Geschichte und Literaturgeschichte des Talmuds ist. In dieser ihrer Art steht STRACKS Einleitung in den Talmud einzig da. Wenn nun diese Einleitung ihrer Anlage gemäß in erster Reihe für den jungen Studierenden und den gebildeten Laien bestimmt ist, so wird sie mit ihrem reichen historischen und bibliographischen Material auch dem Talmudisten von Fach gute Dienste leisten. Ein vorzüglicher Bädeker für alle, die eine Reise ins Talmudische unternehmen.[2]

[1] Zu ergänzen: S. THEIN, *Der Talmud* . . . 2. Aufl., Wien 1876; ‚The Talmud' in The South-Atlantic, Juli-August 1878; *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1879 S. 91—96; 143—144.

[2] Einzelne Berichtigungen und Ergänzungen s. bei BACHER in *ZDMG* LXIII S. 206—208 und BLAU in *Revue des études Juives* 1909 S. 143—148. Ich will hier nur eine Einzelheit berühren. STRACK (S. 58 Nr. 2) liest den Namen des zweiten Mischnahtraktates der 6. Ordnung אָהָלוֹת, wofür BACHER (*ZDMG* l. c. S. 207) die Lesung אֳהָלוֹת *Ohālōth* empfiehlt. Es scheint aber, daß dem Inhalte des Traktates entsprechender אֲהִילוֹת *Ahiloth* zu lesen sei, wie Tosephta und Jeruschalmi lesen. Zu den Zeugen für diese Lesung, die ich in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1908 S. 743 namhaft gemacht, kann ich jetzt noch folgende hinzufügen: Jeruschalmi Sukkah II 1 (52^d 53); die Münchener Handschrift, zweimal,

Digitized by Google

Ähnliches gilt auch von der Übersetzung der Mischnahtraktate Sanhedrin — Makkoth und Aboda Zara. Sie ist für Anfänger und Studierende bestimmt, für diese ist sie das geeignetste und beste Hilfsmittel, in das Studium der talmudischen Literatur eingeführt zu werden. Sie gewährt aber durch die beigedruckten Texte und die zum Traktat Aboda Zara mitgeteilten Parallelen aus den klassischen Realien auch dem gelehrten Talmudisten manchen Nutzen.

Die Texte sind nach mehreren Handschriften und alten Drucken ediert. Der Edition liegt aber nicht durchwegs dieselbe Vorlage zugrunde, der Herausgeber verfuhr vielmehr an vielen Stellen eklektisch. Ein Verfahren, das nicht von jedem gebilligt werden wird. Die den Text begleitenden Fußnoten bringen die Varianten aus den anderen Textzeugen.

Die Übersetzung schließt sich möglichst eng dem Texte an, ohne jedoch in Buchstäblichkeit auszuarten, bei der Sinnwidrigkeiten und sprachliche Härten unvermeidlich sind.

Die fortlaufenden Anmerkungen enthalten die notwendigen Erklärungen und zum Traktat Aboda Zara sind auch die Parallelen aus dem Kultus des griechischen und römischen Altertums reichlich herangezogen.[1] Die Erklärungen zeugen von der fleißigen und verständnisvollen Benützung der Kommentare. Diesem Umstand ist die Exaktheit der Übersetzung und der Erklärungen zu verdanken.[2] Bewährten Führern zu folgen und sicher zu gehen ist ehrlicher und verdienstlicher als jene großtuerische Selbständigkeit, die in ihrer Hilflosigkeit auf Schritt und Tritt stolpert.

In den Einleitungen berichtet der Verfasser über die von ihm für die Textedition sowie die Übersetzung und Erklärung benützten Hilfsmittel,[3] gibt den Hauptinhalt der übersetzten Traktate an und

---

am Anfang und am Ende; R. Salomo ben Ha-Jathom im Kommentar zu Mašqin, ed. M'kize Nirdamim S. 86; Or Zarua I 72ᵃ, 141ᵇ zweimal (einmal in einem Zitat aus R. Hai Gaon), 156ᵃ, 165ᵇ (II 171ᵇ, 173ᵇ אהלות).

[1] Zu Sanhedrin-Makkoth wurde die klassische Archäologie nur selten zu Rate gezogen. Vgl. S. 22^{5}, 23^{11}, 27^{30}, 29^{47}, 55^{19}, 56^{26}.

[2] Ich habe nur einige geringfügige Einzelheiten beanstanden können.

[3] Für die Todesstrafen hätte BÜCHLER, Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, *MGWJ* 1906 S. 539—562, 644—706, benützt werden

Digitized by Google

verzeichnet die in diesen Traktaten zu Wort kommenden Lehrer, wobei er jedesmal auf seine Einleitung in den Talmud verweist, wo die näheren Daten zu finden sind. Ein Vokabular, das zwischen Text und Übersetzung seinen Platz erhielt, verzeichnet und erklärt die in den betreffenden Traktaten vorkommenden nachbiblischen Wortbildungen.

In bezug auf die vierte der hier genannten Arbeiten STRACKS muß neben den schon erwähnten Vorzügen noch die von jeder polemischen und apologetischen Tendenz freie strenge Wissenschaftlichkeit, mit der ein aufrichtiger protestantischer Theologe das Thema ‚Jesus in den jüdischen Quellen' behandelt, besonders anerkannt und hervorgehoben werden.

Neben Travers HERFORDS ‚Christianity in Talmud and Midrash' ist H. LAIBLES ‚Jesus Christus im Talmud' das ausführlichste Werk über dieses Thema. Da dieses Buch vergriffen ist und einer Neubearbeitung desselben viele Hindernisse entgegenstanden, entschloß sich STRACK zu seiner vorliegenden Arbeit. Über das Neue, welches STRACK bietet, berichtet er selbst: ‚Meine jetzt vorliegende Arbeit gibt einerseits weniger. Ich habe hauptsächlich die Überlieferung zu Worte kommen lassen, längere Erörterungen über Bedeutung, bezw. Bedeutungslosigkeit des Überlieferten vermieden . . . Andererseits erheblich mehr. Erstens sind außer einigen auf Jesum bezüglichen Stellen die, gleichviel aus welchem Grunde, wichtig erscheinenden älteren Erwähnungen der Minim neu aufgenommen. Zweitens ist mehr für Genauigkeit des Wortlautes der mitgeteilten Texte geschehen (durch Vergleichung alter Drucke und einiger Handschriften). Drittens habe ich . . . den Versuch gemacht, die durch griechische und lateinische Kirchenlehrer auf uns gekommenen jüdischen Äußerungen über Jesum zu sammeln.'

Bezüglich des Materials wäre es richtiger gewesen, die Stellen, deren Nichtbeziehung auf Jesum feststeht, überhaupt nicht aufzu-

---

müssen. Diese Arbeit auch Einleitung in den Talmud S. 129 d zu ergänzen. Für Sanhedrin-Makkoth auch APTOWITZER, Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechts, *MGWJ* 1908.


Digitized by Google

nehmen, anstatt sie vollständig abzudrucken und bei jeder Stelle bemerken zu müssen, daß sie nicht hieher gehört. Auch die Mischnah Synhedrin x, 2 gehört sicherlich nicht in diesen Zusammenhang. Bileam ist der heidnische Prophet dieses Namens.[1]

Die Texte sind auch hier sorgfältig ediert und mit kritischem Apparat versehen. Die Übersetzung ist von ausführlichen Erläuterungen begleitet. Daß ein ausführliches Literaturverzeichnis nicht fehlt, ist bei der Sorgfalt des Verfassers selbstverständlich.

Wir scheiden von diesen Arbeiten mit dem Wunsche und der Hoffnung, bald über ähnliche Arbeiten des verehrten Verfassers berichten zu können.

V. Aptowitzer.

Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia by Enno Littmann. Volume i. Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigrē Tribes: Tigrē Text. Volume ii. English Translation. E. J. Brill. Leyden 1910.

Durch die Munifizenz des Kurators der Princeton-University, Mr. Robert Garrett in Baltimore, wurde es Enno Littmann im Herbst und Winter 1905—1906, als er noch jenseits des großen Wassers wirkte, ermöglicht, eine Expedition nach Abessinien zu unternehmen. Der vorläufige Bericht über ihre Ergebnisse erschien in *ZA* xx. 151 bis 182; in zwei stattlichen Bänden liegt hier die erste ausführliche Veröffentlichung eines Teiles des reichlich zustande gebrachten wissenschaftlichen Materials vor.

Daß diese Texte inhaltlich so reich und bedeutend sind, müssen wir außer Littmann seinem Freunde Pastor R. Sundström in Gheleb und einem jungen Eingeborenen Naffa' wad 'Etmān danken, der die zwei letzten Jahre seines kurzen Lebens in Straßburg verbrachte. Er hat nach dem Zeugnisse des Herausgebers (i. Preface xiii) um die Sammlung und Erklärung des großen

[1] Vgl. Herford S. 69 und Bacher. *The Jewish Quarterly Review* xvii S. 177.

Digitized by Google

287 Druckseiten füllenden Sprachstoffes sich die größten Verdienste erworben, sowohl während LITTMANNS Aufenthalt in Abessinien, als auch später, da in Straßburg das Material ergänzt, gesichtet und für die Veröffentlichung vorbereitet wurde. Auf der Heimreise verschwand Naffaʿ in der Nacht vom 16. April 1909 auf bisher unaufgeklärte Weise an Bord des Schiffes, das ihn von Neapel nach Catania bringen sollte. In der Vorrede zum I. Bande hat LITTMANN dem jungen Manne, der gewiß berufen war, der Wissenschaft noch größere Dienste zu leisten, ein rührendes Denkmal der Freundschaft und dankbaren Anerkennung gesetzt. Seinem Andenken ist auch der I. Band gewidmet.

Die Texte sind in äthiopischen Lettern gedruckt; zur Bezeichnung der Geminaten wurde das arabische *Tešdîd*-Zeichen verwendet. LITTMANN stellt die Publikation einer Umschrift in Aussicht, die erst ein getreues Abbild der phonetischen Verhältnisse im Tigrē uns verschaffen wird.

Inhaltlich sind die Märchen, Erzählungen, Sittenschilderungen usf. für Folklore und Literaturgeschichte von unschätzbarem Werte. Auch im Tigrē spielt die Tierfabel eine große Rolle; LITTMANN hat (Preface II, pag. XI—XIII) diese Literaturgattung, soweit seine Texte in Betracht kommen, treffend charakterisiert und auch die nötigen Hinweise auf Parallelen gegeben, die wir auf vulgärarabischem Sprachgebiete zu den Schwänken des Abū Nuwâs finden. Es ist interessant zu beobachten, wie auch in Abyssinien die *Abū Nuwâs*-Geschichten gedeihen und inhaltlich verwandt sind mit den Fabeln von Reineke Fuchs:[1] der Landesfauna entsprechend, tritt hier an seine Stelle der Schakal. Für die vergleichende semitische Mythologie sind uns in den Erzählungen von den Sternen (Nr. 43 ff.) neue Werte gewonnen worden. LITTMANN selbst hat im *Archiv für Religionswissenschaft* XI. 298 ff. darüber ausführlich gehandelt.

[1] In Nr. XI meiner Ḏfârtexte (*Südarab. Expedition* Bd. VIII) sind Motive dieser Tierfabel und der *Abū Nuwâs*-Schwänke in Eines verquickt. Die Erzählung beginnt mit هذا ثعلب با نواس als Tierfabel. Es scheint, daß der Fuchs (§ 14, S. 44 a. a. O.) als Mensch aus dem After der Eselstute kriecht.


Digitized by Google

Vom Leben und Treiben der Tigrēstämme geben uns die Sittenschilderungen ein anschauliches, unverfälschtes Bild; vgl. die Nummern 82—85; dann Nr. 104: The Taboos or Forbidden Food of the Tigrē People. —

Besondere Schwierigkeiten bereitete dem Herausgeber die Sammlung der *sarūr* ‚Trauerlieder‘, weil die Totenklage in Abessinien wie anderswo nur von den Frauen ausgeübt wird. Um so dankbarer nehmen wir die gegebenen Proben (im hebräischen *qīnā* Metrum; Nr. 110, pag. 271—306) entgegen, die auch ästhetisch mehr befriedigen als etwa die Märchen und Erzählungen. — Den Schluß der Texte bildet eine auch sprachwissenschaftlich interessante Liste der Stämme, welche Tigrē sprechen.

Wohl die schwierigste und mühsamste Arbeit muß die Sammlung, Erklärung und Ordnung der Eigennamen gewesen sein. Aber gerade dieser *improbus labor* wird alle Semitisten Littmann zu Dank verpflichten. Mir wenigstens hat die Partie des 2. Bandes pag. 152—193, wo die männlichen und weiblichen Eigennamen erklärt und nach ihrer Bedeutung gruppiert werden, unersetzliche Dienste geleistet, als ich in einem Exkurse zum 2. Bande der Ḏfârpublikation die meinen Texten entnommenen Nomina propria bestimmen wollte. Auch hier wie anderswo gehen die semitischen Völker dieselben Wege. Statt vieler will ich nur auf zwei Parallelen hinweisen: bei Littmann: Names referring to qualities in general etc. II. pag. 169, Nr. 378: *šarēmāy* ‚slit-lipped‘ = *msénn eš-širám* in *Südarab. Exped.* VIII. pag. 126, 14. 21 (ebda Note *d*); ferner Littmann, a. a. O., pag. 187, Nr. 916: *settōm* ‚their lady‘ (from the Arabic *sitt*) ähnlich dem Namen *Südarab. Exped.* a. a. O., pag. 122, 18. 123, 3: *sitt el-bnât*; vgl. أُمّ البَنِين[1] und سِتّهم, bezw. سِتّ الدّار bei Nallino, *Epigrafi sepolcrali*, *Miscellanea di Archeologia ecc. al Prof.* A. Salinas (Palermo, 1906), p. 252f.

In einem III. und IV. Bande, die bald erscheinen sollen, wird uns Littmann 715 Tigrēlieder (nahe an 14000 Verse!) mit Über-

[1] Th. Nöldeke, *Beiträge zur sem. Sprachw.* 92 f. — Vgl. auch [illegible]) bei Hommel im *Florilegium* Melchior de Vogüé. (D. H. Müller.)

Digitized by Google

setzung und deutschem Kommentar vorlegen. Nach den vorläufigen Mitteilungen zu urteilen, die LITTMANN (II. Preface, XIII f.) von dem Inhalt und den literarischen Qualitäten dieser Gedichte macht, haben wir daraus einen außerordentlichen Gewinn für die vergleichende Literaturgeschichte zu erwarten. Vielleicht wird manche Eigenart der altarabischen Qaṣîdendichtung von da her neues Licht erhalten. Den Schluß der groß angelegten Arbeit soll ein Tigrē-Wörterbuch und eine Tigrē-Grammatik bilden. Dann wird LITTMANN das Ziel erreicht haben, das er als junger Student sich gesteckt hat; ja weit mehr: Sprache, Sitten und Literatur der Tigrēstämme werden in einem Standard work erschlossen und für die Wissenschaft gewonnen sein. Besonders nach dem Erscheinen der Grammatik wird es an der Zeit sein, von den sprachwissenschaftlichen Werten des Tigrē zu reden; für die Erklärung der Nominalbildung, der Nominal- und Verbalflexion in den semitischen Sprachen und neueren Dialekten scheint mir das Tigrē viel Anhaltspunkte zu geben. Dafür, daß diese reiche Ernte auch sorgsam wird eingebracht werden, bürgen die bisher vorliegenden zwei Bände und der Name ihres Verfassers.

Die 25 dem II. Bande nach Photographien beigegebenen Abbildungen sind ein trefflicher sachlicher Kommentar. Das Einlesen in die Texte wäre aber auch durch gegenüberstehenden Druck der Übersetzung wesentlich gefördert worden.

Außer dem Bearbeiter, Naffa' 'Etmān und Pastor SUNDSTRÖM gebührt der Dank der Wissenschaft auch Mr. GARRETT, der die abessinische Expedition und die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse ermöglichte. Ihm hat LITTMANN den II. Band des Werkes gewidmet.

Graz. N. RHODOKANAKIS.

W. CALAND, *Das Vaitānasūtra des Atharvaveda*, übersetzt. *Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.* Afdeeling Letterkunde. N. R. Deel XI. No. 2. Amsterdam, JOHANNES MÜLLER, 1910.

Digitized by Google

Das Vaitānasūtra ist im Jahre 1878 von R. Garbe herausgegeben und übersetzt worden. Garbe ging in seiner Übersetzung von der Ansicht aus, daß dieses Werk ein Śrautasūtra wie jedes andere sei, d. h. daß es eine selbständige Darstellung des Śrautarituals für den Atharvavedin enthalte, ähnlich wie die Śrautasūtras des Ṛgveda und des Yajurveda solche für den Ṛgvedin und den Yajurvedin bieten. Nun hat aber W. Caland schon im Jahre 1900 in dieser *Zeitschrift* (xiv, S. 115 ff.) nachgewiesen, daß das Vaitānasūtra nicht eine selbständige Darstellung des Śrautarituals für den Atharvavedin geben wolle, sondern daß es ‚den Leitfaden bildet für den Brahman und dessen Gehilfen: Āgnīdhra, Potar, Brāhmaṇācchaṃsin und für den Yajamāna, falls dieser sich zum Atharvaveda bekennt, d. h. falls er durch die Sakramente des Atharvanrituals, so wie dieselben im Kauśikasūtra beschrieben sind, geweiht worden ist' (a. a. O., S. 118). Bei dieser Auffassung fügt sich die im Vaitānasūtra gegebene Darstellung der Kulthandlungen ungezwungen in das Ritual, wie wir es nach den anderen Śrautasūtras kennen, ein, während sie nach der Übersetzung Garbes mit dem aus anderen Quellen bekannten Ritual in Widerspruch zu stehen schien. Wer mit dem Sūtrastil nur einigermaßen vertraut ist, weiß, wie grundverschieden die Erklärung und Übersetzung eines Sūtra sein muß, je nachdem man von der einen oder der anderen Auffassung ausgeht. Nimmt man noch hinzu, daß sowohl unsere Kenntnis des vedischen Opferrituals und der indischen Ritualliteratur, als auch die der Atharvanliteratur seit dem Jahre 1878 — nicht zum wenigsten durch die Arbeiten Calands selbst — erhebliche Bereicherung erfahren hat, so wird man es begreiflich finden, daß Garbes Übersetzung des Vaitānasūtra heute veraltet und eine neue Übersetzung des Werkes notwendig geworden ist, ohne daß sich daraus irgendein Vorwurf für den ersten Übersetzer ableiten ließe. Sind ja die Schwierigkeiten der Erklärung gerade bei diesem Sūtra um so größer, als wir keinen Kommentar dazu besitzen. Daß aber zur Überwindung dieser Schwierigkeiten niemand geeigneter war als Caland, der heute unbestritten der beste Kenner des altindischen Opferrituals ist, bedarf wohl kaum erst einer Er-

Digitized by Google

wähnung. Daher ist diese neue Übersetzung als ein Beitrag zum Verständnis des vedischen Rituals dankbar zu begrüßen. Außerdem ist aber die Arbeit auch von Wichtigkeit für die Beantwortung zweier die Atharvavedaliteratur betreffender Fragen. Bloomfield hat bekanntlich erklärt, daß beim Atharvaveda nicht wie bei den anderen Vedas das Sūtra dem Brāhmaṇa zeitlich nachfolge, sondern daß das Gopathabrāhmaṇa jünger als das Vaitānasūtra und von diesem abhängig sei. Caland behauptete dagegen schon früher, daß das Gopathabrāhmaṇa zwar kein sehr altes Werk, aber immerhin älter als das Vaitānasūtra ist. Die jetzt vorliegende berichtigte Übersetzung des letzteren macht erst eine Entscheidung dieser Frage möglich und Caland führt in der Einleitung (S. iv f.) gute Gründe für seine Auffassung an. Allerdings gibt er zu, daß noch nicht alles aufgeklärt ist, da uns noch eine kritische Ausgabe des Gopathabrāhmaṇa fehlt. Eine zweite Frage bezieht sich auf das xx. Buch der Atharvavedasaṃhitā. Dieses enthält, wie längst bekannt ist, die Strophen und Lieder des Ṛgveda, die die Gehilfen des Brahman, namentlich der Brāhmaṇācchaṃsin, bei den Somaopfern zu rezitieren haben. Aber erst jetzt läßt sich das Verhältnis zwischen dem im Vaitānasūtra dargestellten Ritual und dem xx. Buche der Atharvavedasaṃhitā einigermaßen genau bestimmen, wie Caland in der Einleitung (S. v ff.) zeigt. Ein wertvoller Anhang (S. 125—135) gibt eine tabellarische Übersicht über die Verwendung der Lieder und einzelnen Strophen des xx. Buches der Atharvavedasaṃhitā nach dem Vaitānasūtra nebst Verweisen auf die Parallelstellen in den Saṃhitās des Ṛgveda und des Sāmaveda.

M. Winternitz.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen.

tantra ‚Klugheitsfall'. — Die in dieser *Ztsch.* xx, 81 und 306 begründete und in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika Kap. I, § 4, 2 wiederholte Erklärung von *tantra* ist bei Thomas, Speyer und Winternitz auf Widerspruch gestoßen. Speyer sagt in den *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië*, 7e Volgr. ix, S. 523: ‚Evenmin begrijp ik, waarom H. het woord tantra op zoo zonderlinge wijze door „Klugheitsfall" vertaalt' usw. Ihm sind also wohl die oben angegebenen Stellen entgangen. Er wie Thomas, *JRAS* 1907, S. 732 und Winternitz oben, S. 49 ff. wollen *tantra* so erklären, wie ich das früher selbst getan habe (*Abh. K. S. Ges. d. W.*, Band xxii, No. v, S. xxvii f.). Neuerdings stimmt Thomas mir auf Grund der Bedeutungen, welche *tantra* in dem inzwischen erschienenen Kauṭilīya-śāstra hat, in der Sache zu und nimmt nur an dem Worte ‚Klugheitsfall' Anstoß. Er sagt: ‚Accordingly we may understand *tantra* to denote either the science or the art of government.' Daß aber *tantra* ebenso wie das Synonymon *nīti* eben nicht nur politische Bedeutung hat, zeigt — abgesehen von den meisten Schalterzählungen — deutlich das fünfte *tantra*. Und da das Tantrākhyāyika nicht die gesamte *nīti*, sondern eben nur einzelne Fälle derselben behandelt — etwa wie ein Rechtslehrer über ‚ausgewählte Rechtsfälle' liest oder Übungen abhält — so kann ich vorläufig keine dem Sinne von *tantra* näherkommende Übersetzung finden als ‚Klugheitsfall'. Für Mitteilung einer besseren Übersetzung wäre ich dankbar. Meine frühere, jetzt wieder von Winternitz vertretene Über-

Digitized by Google

setzung kann nicht erklären, weshalb B. ZIEGENBALG die tamulische Fassung des Pañcatantra als ‚fünf listige Historien von klugen Tieren‘ zitiert und weshalb DUBOIS das Wort Pañcatantra einfach mit les cinq Ruses übersetzt. J. J. MEYER schrieb mir am 26. Juni 1910: ‚Pañcatantra wird in Südindien, wie es scheint, allgemein übersetzt: The Five Tricks. Als ich vor vielen Jahren das P. zum ersten Male las, kam ein Mann dazu, der längere Jahre Missionar in Südindien gewesen ist, und als ich ihm auf seine Frage erklärte, ich läse das P., sagte er: „Ah, die fünf Tricks!“ Er kann nicht Sanskrit, sondern nur Tamil.‘ Wenn WINTERNITZ oben, S. 49 sagt: ‚Es nimmt sich sonderbar aus, wenn „Verlust des Erlangten“ und „Unbedachtes Handeln“ als „Klugheitsfälle“ bezeichnet werden‘, so ist auch dieser Einwand leicht zu entkräften. Der Verf. hat die ‚Klugheit‘ eben teils unmittelbar gelehrt, indem er angab, wie man handeln soll, und teils mittelbar, indem er an warnenden Beispielen zeigte, wie man nicht handeln soll. Ein mit dem Tantrākhyāyika etwa gleichaltriges *nīti*-Werk, welches anscheinend gleichfalls aus fünf Büchern bestand, wählte mit Ausnahme einer einzigen Erzählung durchgehends den letzteren Weg. Es ist uns in zwei Rezensionen erhalten: bei Sōmadeva, wo die einzelnen Bücher zwischen die einzelnen tantra des Pañcatantra eingefügt sind (Kṣemendra hat nur das erste Buch bewahrt), und in der die nīti-Stoffe zu moralischen Zwecken verwendenden, ziemlich verballhornten Fassung des Buddhisten *Saṃghasena,* welche im Jahre 492 n. Chr. unter dem Titel Po Yu King ins Chinesische übersetzt wurde.[1] Ich darf hier wohl auf meine in den *B. K. S. G. W.* erscheinende Abhandlung ‚Über ein altindisches Narrenbuch‘ verweisen.

JOHANNES HERTEL.

[1] E. CHAVANNES, *Cinq cents Contes et Apologues,* tome II, S. 147 ff.

Digitized by Google

Ergänzungen und Bemerkungen zu S^a, S^b, S^b_1 und S^c.

Von

Dr. Viktor Christian.

Die Syllabartexte S^a, S^b, S^b_1 und S^c wurden zuletzt von THOMPSON in *CT.* XI.[1] veröffentlicht und in *CT.* XII. pl. 32 durch neu gefundene Fragmente ergänzt. Diese Neuausgabe[2] wurde nach ihrem Erscheinen von F. THUREAU-DANGIN in *ZA.* XV. 399 ff.[3] einer teilweisen, kurzen Kritik unterzogen. In letzter Zeit hat auch MEISSNER in *MVAG.* XV. 5[4] diese Texte besprochen und zum Teil ergänzt. Daß aber das bisher vorliegende Material eine noch größere Ausbeute für unsere Syllabarkenntnisse bietet, das zu zeigen, soll Aufgabe der folgenden textkritischen Studie sein.

S^a.

Col. I. 15:[5] Nach *CT.* XI. 11, 45410 ist *da-al* als Lautwertvariante zu vermerken.

---

[1] *Cuneiform texts from Babylonian tablets etc. in the British Museum*, part. XI.

[2] Für eine frühere Ausgabe dieser Texte vgl. R(AWLINSON) I ff., ferner DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, Auflage 2 ff. (= *AL* 2. 3. 4).

[3] *Zeitschrift für Assyriologie etc.*, Bd. XV. 399: L'ordre des signes dans S^b. Note additionelle. Der Aufsatz selbst (L'ordre des signes dans S^b, *ZA.* XV. 162 ff.) behandelt nicht nur die Ordnung der Zeichen in S^b, sondern auch die Reihenfolge der Syllabare S^a, S^b und S^b_1 untereinander.

[4] *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Bd. XV. 5. (*Assyriologische Studien* V. 28 ff.: Bemerkungen zu *CT.* XI.)

[5] Die Kolumnen- und Zeilenangabe bezieht sich auf die betreffenden Bezeichnungen in *CT.* XI. 1—5.


Digitized by Google

57, 58: Diese beiden Zeilen sind zu streichen; auf Z. 56 folgt nach *CT.* xi. 11, 46496 und *CT.* xii. 32, 93072 unmittelbar Z. 59.

60: Ergänze den Namen nach 46496 zu *ma*-[*mu-ú*].

61: Der Name des Zeichens *MU* lautet sonst stets *muḫaldimmu*, das wahrscheinlich auf einen Lautwert *muḫaldim* zurückgeht (vgl. *CT.* xii. 30, 34950. 19*b*: *m*[*u-ḫal-di*]*m*? = *M*[*U*]). Die Namensreste *ú*-[. . .], welche wir *CT.* xi. 13. 46311. 4 lesen, lassen sich weder mit einem Lautwerte des Zeichens *MU* in Beziehung setzen, noch mit einem semitischen Sinnwerte unseres Zeichens, der ja auch als Name verwendet werden könnte.[1] Es drängt sich daher die Vermutung auf, daß auch auf 46311 als Name *muḫaldimmu* stand, das entweder durch einen Irrtum der Kopie oder des Tafelschreibers entstellt wurde.

62 ff.: Hieher sind vielleicht *CT.* xi. 5, 41512. Vs. ii. 1—3 zu stellen (*ta*(?)[-*aḫ*], *i*-[*zu*], *g*[*i*(?)-*iš*]).

66: *AL*[4] ergänzt [*ma*(?)]-*a*; nach unserer Stelle scheint diese Möglichkeit ausgeschlossen zu sein. Aber auch die verlockende Ergänzung zu [*g*]*a-a* ist unmöglich, da der Lautwert für ein Zeichen in S[a] nur dann wiederholt werden kann, wenn der Name wechselt. Auch ist beachtenswert, daß *CT.* xi. 13, 46311 unser Zeichen in drei Zeilen erledigt. Daraus schließe ich, daß Z. 66, eine Kopie von *CT.* xi. 6, K 4118 + 14356. Vs. i. 4, zu streichen ist. Die Reste auf K 4118 usw. werden wahrscheinlich wirklich wie in der vorangehenden Zeile zu [*g*]*a-a* zu ergänzen sein; doch haben wir diese Wiederholung des Lautwertes jedenfalls als Irrtum des Schreibers zu betrachten.[2] Eine ganz ähnliche Erscheinung ist wohl auch *CT.* xi. 7. K. 7622. Rs. Z. 24 (die Rückseite unserer Tafel!), wo für das

[1] Die folgende Zeile, i. 62 lautet: *ta-aḫ* = *TAḪ* = *dt. mi*[*n-na-bi*]. Da die Namen, welche ein Zeichen als von einem anderen abgeleitet erweisen, dem Namen des Grundzeichens stets einen Lautwert desselben zugrunde legen (Ausnahme (?): S[a] i. 54: [cuneiform] = *dt. gunû*, d. i. *kanûgunû*?), so dürfen wir auch in unserem Falle mit größter Wahrscheinlichkeit *dt.* = *ú*[. . .] = Lautwert annehmen.

[2] Auch an einer anderen Stelle dieser Tafel (s. Col. iii. 63) müssen wir zu dem Schlusse kommen, daß ein Irrtum des Schreibers vorliegt.


Digitized by Google

Zeichen *GUD* scheinbar hintereinander der Lautwert [*g*]*u-ú* gegeben wird.

II, 10: Vor *gunû* fiel wohl irrtümlich das dt.-Zeichen aus; beachte die Varianten.

20: Die Lautwertreste in *CT.* XI. 11, 46305 stimmen mit der Haupttafel nicht überein; stand hier wirklich etwas anderes oder ist es nur ein Fehler der Kopie?

31: Das Duplikat *CT.* XI. 11, 40487 hat an dieser Stelle einen anderen Lautwert, der auf . . . *ra* endigte; ist *SAJ.* 3077 zu vergleichen und zu [*gi*-]*ra* zu ergänzen?

38: *CT.* XI. 5. 46483 bietet hier einen anderen Lautwert für *KA* als die Haupttafel; ist er vielleicht [*du*]-*ug* zu lesen?

48: Mit dem Namen *aragub šepašû*, den Meissner a. a. O., S. 29 für unser Zeichen nach 81—4—28, Rs. (*JRAS*[1] 1905) angibt, ist gar nichts anzufangen. Schon der Herausgeber dieses Textes, Pinches, bemerkt *JRAS* 1905, S. 828: In l. 32 it is possible that my copy is incorrect in the name of the group, which, I suspect, should be tukul aragub [cuneiform] (*i. e. še-šik-ku*) followed by [cuneiform] . . . Ich glaube, daß in Pinches Kopie nur das Trennungszeichen zwischen *PA* und *ŠÚ* fehlt, so daß wir den Namen in 81—4—28 *aragub še-sig* (*sig* = *PA*) zu lesen haben, während er in S^a *aragub šes-sig* lautet. Daß unser Zeichen nicht aus *DU* mit eingeschriebenem *ŠE* besteht, wie Brünnow, *list.*, S. 572[2] annimmt, geht nebst anderen Gründen auch aus der archaischen Form unseres Zeichens hervor (Thureau-Dangin, *REC.* 305[3]); vielmehr erkennen wir aus ihr, daß es sich hier lediglich um das mit dem ‚Öffnungsmotiv' (zu dieser Bezeichnung s. Delitzsch, *Entst. d. ält. Schrifts.*, S. 120) versehene *DU*-Zeichen handelt.[4]

---

[1] *Journal of the royal asiat. society.*

[2] Br(ünnow), *A classified list etc.*

[3] F. Thureau-Dangin, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme.*

[4] Ein anderes *šessig*-Zeichen lesen wir *CT.* XI. 39, K. 4151 Rs., wo die Namensreste des Zeichens [cuneiform] als *dt.* (= *bartin*) *ur*[-*gunu*] *še-is*-[*sig*] zu ergänzen sind. Lehrreich in der Art seiner Schreibung ist *urgunu šessig* in S^b I. 9 bei Weissbach, *Babyl. Misz.* 27. Ist *REC.* 261 mit *bartin urgunu šessig* gleichzusetzen?

Digitized by Google

67: Ergänze den Namen wohl zu *d*[*a-d*]*u-ú*; vgl. den anderwärts gebrauchten Namen *daddû* (in *dumu daddû*, Br. 4124).

III. 13: Der Name *gi-ik-ki* (*CT.* XI. 12. 46302 l.) ist jedenfalls als babylonische Variante zu *gikku* (für *giggu*) zu verstehen.

15: Ergänze den Lautwert zu [*gi-*]*ki*(?); mit Rücksicht auf den Namen würde man eher [*gi-i*]*g* erwarten.

19: Das erklärte Zeichen kann nach der festgestellten Zeichenfolge (Thureau-Dangin, *ZA.* XV) nur *DUGUD* oder *DIN* gewesen sein; ich glaube eher das letztere; s. das folgende.

20: Den Lautwert ergänze wohl zu *di-i*[*n*]; in der Namensspalte stand auf *CT.* XI. 26, K. 7622. Vs. 5 vermutlich ein *dt.*-Zeichen; dann haben wir auch für die vorhergehende Zeile 19 *DIN* als erklärtes Ideogramm anzunehmen.

21: Das erklärte Zeichen war nach Thureau-Dangin a. a. O. ; der Lautwert ist also zu [*geš*]-*din* zu ergänzen. Mit dem dt.-Zeichen in der Namensspalte ist kein Name zu gewinnen, besonders wenn wir K. 7622, Vs. beachten, woher ja unsere Zeile genommen ist. Und da es sich hier wieder um die schon oben als unzuverlässig erkannte Tafel K. 7622 handelt, so glaube ich, daß der Schreiber für den richtigen Namen unseres Zeichens, wie in der vorangehenden Zeile, so auch hier, allerdings irrtümlich, ein *dt.*-Zeichen setzte.

22: Die unsicheren Namensreste sind wohl in **a**-(!)**ma**-(!)-*a*-[*ru*] zu verbessern; vgl. = *amar* [*minnabi*] *CT.* XI. 34, S. 32.

23: Der Lautwert ist wohl nach dem Namen zu [*a-ma-a*]*r* zu ergänzen; vgl. Br. 9065.

14: Das erklärte Zeichen war nicht, wie Meissner a. a. O. vermutet, , sondern muß sein (Thureau-Dangin a. a. O.); die ganz unsicheren Zeichenreste in der Namensspalte werden vielleicht [] zu lesen sein, vgl. 81—4—28, Vs. 21 (*JRAS*, 1905.)

25: Lies den Namen des Zeichens **ḫu-du**(!)-*u*[*š*(?)-*šu*] (vgl. Hrozný, *WZKM* 20).

Digitized by Google

28: Der Name lautete *i*-[*bu*] oder *ib*-[*bu*] (vgl. Hrozný, a. a. O.).[1]

30, 31: Das Ideogramm ist in beiden Zeilen dasselbe, wie der gleiche Lautwert beweist. Der Name der Z. 30 war sumerisch, der der Z. 31 semitisch (*arkatu*). Z. 30 fehlt in K. 7622, Vs.

52—56: K. 7622 Rs. (*CT.* xi. 7) zieht die fünf Zeilen der Haupttafel in drei zusammen; für *me-e* liest 41216 (*CT.* xi. 11) *mi-il* (?), für *gi-el-tan giš* (?)-*dam* (?).

57—59: In der Namensspalte sind *dt.*-Zeichen einzusetzen; K. 7622 Rs. zog eben die drei Zeilen der Haupttafel in zwei zusammen und setzte deswegen den Lautwert *ga-ag* in die Namensspalte; was Thompson in Z. 59 gibt, gehört richtig als Name des Zeichens *JR* (*gaḳḳugunû*) in die Z. 60.

60: K. 7622 Rs. las als Lautwert jedenfalls *i*[*r*].

63—65: In der Namensspalte von 64, 65 sind natürlich wieder *dt.*-Zeichen einzusetzen (s. Z. 58, 59); *si-ir*, das Thompson nach K. 7622 Rs. in Z. 64 rechts einsetzt, ist Lautwertvariante zu Z. 65 *si-im* (s. AL^4 iii. 68). Der Name *sa-ra-ru-u*, den *CT.* xi. 7, K. 7622 Rs. nur mehr unvollständig gibt, den aber die früheren Ausgaben dieses Textes (R. ii. 4., $AL^{3.4}$) noch vollständig lesen, beruht vermutlich auf einem Irrtum des Schreibers; die anderen S^a-Fragmente lesen als Namen *sa-al-gu-uṭ-ṭu* (*CT.* xi. 11, 41216; 12, 40801) oder *sa-al-gu-ud-da* (*CT.* xi, 13, 46287). Auch sonst begegnet uns nur dieser Name für unser Zeichen; *sararû* steht somit ganz vereinzelt da, außerdem sehe ich keinerlei Möglichkeit, diese Form aus einem Lautwerte abzuleiten. Wir werden daher wohl das Richtige treffen, wenn wir annehmen, daß der Schreiber von K. 7622 auch hier *salguṭṭu* beabsichtigte. Er begann mit *sa-*, versah sich aber beim Weiterschreiben, indem er mit dem Namen der Z. 61 *ra-ru-u* statt richtigem *-al-gu-uṭ-ṭu* fortsetzte. Wir hatten schon oben (i. 66. iii. 21) Ursache, Zweifel an der Zuverlässigkeit von K. 7622 und dem dazu

[1] Die Zuweisung von *CT.* xi. 12. 46506 zu S^a ist wohl sicher (Hrozný a. a. O.); wohin gehört dann aber der Namensrest . . . *nu*? Ist dafür nicht . . . *bu* zu lesen und Col. ii. 58 zu vergleichen?

Digitized by Google

gehörigen K. 4118 + 14356 zu hegen; an unserer Stelle mag noch als Fehlerquelle hinzukommen, daß K. 7622 die Lautwerte der erklärten Zeichen auf weniger Zeilen zusammendrängt, als sie in der Haupttafel einnehmen. Es handelte sich also nicht um bloßes Kopieren, sondern die Abschrift weist eine selbständige Anordnung auf; da war eben ein Irrtum noch leichter möglich.

68. 69: Beide Zeilen scheinen auf K. 7622 Rs. zu fehlen.

70: Neben *gi-i-du* ist als Name nach K. 7622 Rs. auch *gi-i-t*[*u*] nicht ausgeschlossen (so *AL*⁴ III. 70); vgl. S^c (*CT.* XI. 29. *D. T.* 40. II. 41), wo unser Zeichen den Namen *sagitu* führt.

71: Ist der Lautwert vielleicht [*z*]*i*(?)-*i*[*m*(?)] zu lesen? K. 7622 Rs. vertauscht die Reihenfolge der Z. 71 und 72.

IV. 2, 3: Für K. 7622 Rs. vgl. I. 66.

5—8: Die Lesung *pi-rig zâ* (bezw. *uta*) *igub* für *pi-il* . . . wird durch *CT.* XII. 8. 92692. II. (*UG* = *dt.* [d. i. *pirikku*] *utta igub*) gefordert; auch Z. 12 wird als Lautwert richtiger *pi-rig* zu lesen sein, obzwar THOMPSON in allen Duplikaten *pi-il* gibt. Die Lautwerte sind wohl *a-za*, *a*-[*az*], *ú*-[*ku*], *ú*-[*uk*] gewesen. Die anderen Fragmente geben für jedes Zeichen nur einen Lautwert.

9—15: Die Anordnung THOMPSONS ist hier unrichtig; Z. 9, 13, 14 sind zu streichen, so daß das Zeichen *GIR* in vier Zeilen behandelt wurde, wie ja auch *CT.* XI. 10, 45396 Rs.; 11, 41216, 13, 46287 (rechts) unwiderleglich beweisen. (So richtig auch *AL*⁴ IV. 9—12.) Der Kopf eines schrägen Keiles, der nach *CT.* XI, col. IV zu Beginn der Z. 9 der Haupttafel steht, den aber *AL*⁴ IV. 9 und *R* II. 3 als Winkelhaken lesen, wird wohl identisch sein mit dem ersten Horizontalkeil des Zeichens 𒄈. Wir haben daher ab Z. 9 als Lautwerte des Zeichens *GIR* zu lesen: *an-šu*, *ḫu-uš*, *pi-rig*, *gi-ir* (Var. *-ru*). Das Duplikat *CT.* XI. 6. K. 14049 (rechts)[1] bot dafür [ ], *ḫu*-[*uš*], *la*-𒌋[ ], *gi-ir*.

16: Die unsicheren Namensspuren auf 41216 (*CT.* XI. 11) werden wohl auch 𒀀𒀠[𒇷 . . .], d. i. *a-l*[*i-im-mu*] zu lesen sein.

[1] Ist K. 14049 vielleicht ein Stück der Haupttafel, das nach oben hin an Z. 9, nach unten hin aber an Z. 21 (richtig 18) anschließt?


Digitized by Google

26: *CT.* xi, 13, 46287 liest als Lautwert *da-**aš**!*

34: Thompson liest nach den verschiedenen Stellen auf 45396 (Vs. und Rs.) (*CT.* xi. 10) ohne Fragezeichen als Namen unseres Zeichens *ša ḳu(m)ma um igub.* Ich kenne aber keinen anderen derartig gebildeten Namen; regelrecht gebaut, kann er nur *ša ḳumma-**ku** . . . igub* lauten. Das dem *ḲUM* eingeschriebene Zeichen ist *ŠE,* dessen Äquivalent sonst in zusammengesetzten Namen *šea* ist (z. B. *BIR = ša dugaku šea igub* u. ä.). Hier aber würde ihm *um* entsprechen. *ŠE* führt zwar in Col. vi. 9 den Namen *ú-um,* beachte aber, daß das von Zimmern, *ZA.* iv. 394 veröffentlichte Duplikat dafür *še-[um]* bietet! Es wird also auch an den verschiedenen Stellen von 45396 Vs. und Rs. der Name unseres Zeichens vermutlich nicht anders als *ša ḳummaku šea igub* gelautet haben. Vgl. col. vi. 9, Anm.

34: K. 45396 Rs. (Mitte) liest im Namen für *i-zi za-a*; das ist doch wohl in *[i-]za-a* zu verbessern!

47: *CT.* xi. 7. K 4118 + 14356 Rs. 8 sind die Lautwertreste vielleicht *[ma-]a* als Variante zu *mu-u* zu lesen; oder lies *[ga]r?* Einer der beiden Werte scheint jedenfalls auf K. 4118 usw. gefehlt zu haben.

52—55: Zur Ergänzung dieser Lücke, die von Delitzsch, *AL*⁴ wohl richtig mit elf Zeilen angesetzt wird, vergleiche Thureau-Dangins eingangs erwähnte Arbeiten und Peiser, *ZA.* i. 95 ff. Zur assyrischen Schreibung des Zeichens ist vielleicht *CT.* v. 7, 81—7—27, 49 + 81—7—27, 50 Vs. zu vergleichen, wo unter den Äquivalenten von neben auch erscheint! Das von Peiser ergänzte (*REC.* 346, Name = *ešgunû*) stimmt ja wohl zu *CT.* v. 14, K. 4372, nicht aber zu *CT.* v. 9. K. 2839 + K. 2840 Rs., dessen Zeichen ich für (*REC.* 93, Name *itugunû*) halte. Und dieses, glaube ich, wird auch wenigstens ursprünglich an unserer Stelle in S^a erörtert worden sein, es mag ja allerdings später durch das Zeichen *ešgunû* verdrängt worden sein, an dessen Stelle es seinerseits wiederum in S^b iii 56 mißbräuchlich getreten ist. Zu dieser Annahme zwingt der Umstand, daß das *ešgunû*-Zeichen vermutlich an anderer Stelle in S^a (v. 5) erörtert wurde.

Digitized by Google

53: Das erklärte Zeichen ist von hier ab wohl *KIT*, zu dem die Werte *si-i* und *ki-i* eher passen als zu dem unmittelbar vorher zu ergänzenden *UŠ* (PEISER a. a. O.).[1]

58: DELITZSCHS Anmerkung in AL^4 IV. 66 wird auch durch *CT.* v. 11, K. 2835 Rs. bestätigt.

v. 5: Das zu ergänzende Zeichen ist uns in zwei einander unähnlichen Formen erhalten, K. 2839 + K. 2840 als [Keilschriftzeichen] (vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O.) und *CT.* v. 11, K. 2835 Rs. als [Keilschriftzeichen], [Keilschriftzeichen];[2] ich möchte auf Grund des Namens *ú-nu*, der unserem Zeichen nach S^a zukommt, vermuten, daß wir es mit [Keilschriftzeichen] zu tun haben, zu dem mir die eingangs angegebenen Formen auch am ehesten zu passen scheinen. Zum Namen müßte natürlich S^b III. 56 verglichen werden, wo unser Ideogramm den Lautwert *ú-nu* führt, wenn wir sinngemäß statt des dort erklärten [Keilschriftzeichen] unser Zeichen einsetzen.

6—8: Da nach der Zeichenreihenfolge (THUREAU-DANGINS a. a. O.) *SIS* zu ergänzen ist, so sind die Namensreste [*si*]-*is-su*, [*si-is-*]*su*, [*u-ri-in-*]*nu* zu lesen.

Lücke: In diese Lücke, die nach meiner Berechnung elf Zeilen beträgt, ist *CT.* XI. 6, K. 14049 (links) einzuschieben. Nach THUREAU-DANGIN a. a. O. folgt auf *SIS* das Zeichen *IB*; da für dieses auch anderwärts der Name *ura*(*š*)*šu* belegt ist, so ergibt sich die Ergänzung der Namensreste in K. 14049 zu [*u-r*]*a-šu*, [*u*]-*ra-šu*, [*ú*]-*ra-šu* als selbstverständlich. Es folgt *ŠUM* mit dem Namen [*šú*]-*ri-du*,[3] der uns auch aus S^c bekannt ist. Die auf K. 14049 sich an-

---

[1] Daß zwischen *UŠ* und *KIT* kein Zeichen fehlt, erhellt aus K. 2839 + K. 2840, wo die Lücke zwischen [Keilschriftzeichen] und [Keilschriftzeichen] drei Zeichen beträgt, die durch *KIT* und *DAG* in S^a und K. 2835 (*CT.* v. 11) und durch das von PEISER nach der Verbtafel ergänzte *UŠ* gegeben sind.

[2] SCHEIL, *Mem. d. l'inst. franç. d'arch. or. du Caire*, tome I, S. 36, Nr. 503 bietet dort, wo wir der Reihenfolge nach unser Zeichen erwarten, [Keilschriftzeichen]; das könnte auch, wenn wir annehmen, daß unser Zeichen in dieser Liste überhaupt fehlte, verderbtes [Keilschriftzeichen] sein.

[3] Von *šú* ist auf K. 14049 noch der Kopf des Schlußkeiles zu sehen.

Digitized by Google

schließenden Namensreste sind [. . . *i*]*n*(?)-*nu*, [. . .]-*nu*.[1] Die Ergänzung des dazugehörigen Ideogramms ist sehr schwierig; denn es gibt vor allem zwei Möglichkeiten: entweder sind es die Reste eines zweiten Namens für *ŠUM*, für den sich aber an den Lautwerten dieses Zeichens keine Anhaltspunkte finden lassen (außerdem führt *ŠUM* auch noch den Namen *taḳḳu*, so daß wir für unser Zeichen drei Namen annehmen müßten), oder sie gehören dem folgenden Ideogramm an, was nach dem eben Gesagten auch wahrscheinlicher ist. Welches Ideogramm folgt aber? Nach THUREAU-DANGIN a. a. O. *SAL*, als dessen Namen anderwärts *sallu* und *munusu* (81—4—28, Vs. 16; Rs. 27. *JRAS*. 1905) belegt sind, und bezüglich dessen Lautwerte, die zu einem auf [. . . *i*]*n*(?)-*nu* endigenden Namen passen könnten, sich dieselben Schwierigkeiten ergeben wie bei *ŠUM*. Die Reihenfolge der Zeichen, *ŠUM*, *SAL*, *NIN*, wie sie THUREAU-DANGIN a. a. O. gibt, scheint nach dem Fragmente Houghton (*TSBA*, Vol. VI, S. 454[2]) ganz einwandfrei zu sein; anders auf K. 2839 + K. 2840 Rs., wo die Z. 10 und 11 derartig beschädigt sind, daß wir nicht mit Sicherheit behaupten können, das erste Zeichen sei *SAL* und das zweite *NIN*; es kann beidemale *NIN* gewesen sein! Bei SCHEIL a. a. O. folgt *NIN* unmittelbar auf *ŠUM*. Wir müssen also, glaube ich, mit der Möglichkeit rechnen, daß *NIN* tatsächlich unmittelbar auf *ŠUM* folgte, so daß die Namensreste auf K. 14049 zu [*ni-i*]*n-nu* zu ergänzen wären. Betreffs des Fragmentes Houghton müßten wir dann annehmen, daß es *SAL* wegen des damit zusammengesetzten *NIN* einschob.

9. 10: Ergänze *AG* mit dem Namen *ak-ku-ú* (*CT*. XI. 19. 93030 + *CT*. XII. 31. 35586).

11: Nach der Kopie in *AL*[4] v. 21 ist der Lautwert des zu ergänzenden Zeichens *AG* + *A* [*mi-i*]*d* zu lesen? Der Name lautete [*dt*. d. i. *akkû*] *aḫ-ú*.

---

[1] Unser Fragment hat in *AL*[3], S. 51 (S^a_7) noch eine weitere Zeile, welche noch die zweite Hälfte eines Horizontalkeiles sehen läßt; war das letzte Zeichen dieser Zeile also auch -*nu*?

[2] *Transactions of the society of biblical Archaeology.*

Digitized by Google

18: Über die Ergänzung von kann nach K. 2839 + K. 2840 kein Zweifel walten.

24: Die Spuren passen nicht zu dem in AL^4 ergänzten Lautwert.

25: Das erklärte Zeichen war *KA*, wie AL^4 richtig gibt; vgl. HROZNÝ, *WZKM* xx. Es folgen vier Zeilen , so daß in der THOMPSONschen Aufstellung eine Zeile zu wenig, in AL^4 eine (Z. 37) zu viel ist.

27: Ergänze nach K. 7793 (*CT.* XI. 7) *g*[*u-ut*], Var. *ku-ut.*

29—32: Der Name lautete nach K. 4118 + 14356 Rs. links *CT.* XI. 7) *ba-aṭ-ṭu*; in die folgenden Zeilen sind *dt.*-Zeichen einzusetzen. Nach diesem Fragmente sind als Varianten zu Z. 31 [*u*]*š*, Z. 32 *ba-ad* zu vermerken.

35: Verbessere nach AL^4 v. 47, da DELITZSCH' Lesung des Namens und Vermutung bezüglich des erklärten Zeichens bestätigt werden durch THUREAU-DANGIN a. a. O.

36—40: Ergänze als Ideogramm mit dem Namen *du-mu-u* (K. 4118 Rs.). Danach ist auch MEISSNERS Ergänzung a. a. O. zu verbessern. Nach diesem Texte waren die Lautwerte unseres Zeichens: *ba*(?)-*an*(?), *ba*(?)*an-da*(?), *du-mu*(?) *tu-ur, du-ú.*

43: *CT.* XII. 32. 38181 bietet als Var. *ka-l*[*a-a*]*m.*

48: Statt des sehr zweifelhaften Namens *ša gunaka gaku igub* liest jetzt 38181 *ša gu-na-ak-ku gaḳ-ḳa i-gub.*

49: Eine Ergänzung des Lautwertes zu *si-ik,* wie sie MEISSNER a. a. O., S. 30, Anm. 3 für möglich hält, ist ausgeschlossen, da bei gleichbleibendem Namen für dasselbe Zeichen zweimal der gleiche Lautwert unmöglich ist. AL^4 ergänzen wohl richtig [*p*]*i-ig.*

VI. 1: Als Ideogramme ergänze wohl wie in Z. 2 (vgl. ZIMMERN, *ZA.* IV. 394) ; die Namen lauteten dann [*ni-it-tu*]-*u, ar-du.*

5. 6: Als Lautwerte sind nach 41512 Rs. l. 2 (*CT.* XI. 5) zu ergänzen: [*š*]*e*(?)-*ir* (vgl. S^b VI. 15) und [*i*]-*zi*(!)-*i*[*n*(!)].

9: ZIMMERN a. a. O. bietet als Namen *še*-[*um*], der auch sonst für unser Zeichen häufig gebraucht wird. Wie erklärt sich aber der ganz vereinzelte Namen[1] *ú-um,* der in *CT.* XI. VI. 9 scheinbar sicher ist?

[1] Der oben erwähnte Name *ša ḳuma um igub* (IV. 33) kann auch nicht als zuverlässiger Beleg für *ŠE* = *ú-um* in Betracht kommen; denn abgesehen von den


Digitized by Google

10: Meissner a. a. O. ergänzt zu [*e-e*]*š*(!); naheliegender ist die Ergänzung [*e-š*]*e*. Der Name lautet bei Zimmern a. a. O. *a-š*[*ú-u*].

S^b_1.

Ich behandle abweichend von der Reihenfolge in *CT.* xi zuerst S^b_1, weil dieses sich, wie Thureau-Dangin a. a. O. gezeigt hat, unmittelbar an S^a anschließt; daran erst ist S^b zu reihen.

Betreffs *TAB*, das Thureau-Dangin a. a. O. auf K. 2839 + K. 2840 Rs. (*CT.* v. 9) liest, möchte ich doch zur Erwägung stellen, ob nicht vorzuziehen ist; denn das Zeichen auf K. 2839 ist auch kein einwandfreies *TAB*! Außerdem würde in der Reihenfolge der Zeichen (beachte das folgende) *ŠA* sehr gut passen; zu der sehr absonderlichen Schreibung wäre dann vielleicht *CT.* xii. 21. 93058 Rs. 6*a* zu vergleichen, wo ein ähnlich geschriebenes Zeichen dem Zeichen *RIK* eingeschrieben wird, das nach *CT.* xii. 24. 38129. i. 51 doch nur als *ŠA* gefaßt werden kann. — Die hinter folgende Lücke läßt sich, was bisher übersehen wurde, durch *CT.* xii. 32. 38181 Rs. ergänzen, ein Fragment, welches gleichzeitig die Thureau-Danginschen Aufstellungen über die Reihenfolge von S^a und S^b_1 glänzend bestätigt. Denn die Vorderseite von 38181 gehört dem Schlusse der col. v von S^a an, die Rückseite bildet aber vermutlich einen Teil der ersten Kolumne von S^b_1! Das erste erläuterte Zeichen ist *BUR*; bis auf den Lautwert *bu-ur* und das *dt.*-Zeichen, das sich auf den Namen bezieht, ist alles so zerstört, daß ich keine Ergänzungen geben kann. Es folgt (Z. 3):

[*š*]*ú* (?)-[*u*]*k* (?) = = *giš-pu nin-dak-ku* = (Z. 4) *ku-ru-um-ma-tum*.

(Z. 5) *pa-at* = *Id.* = *dt. dt.* = *ku-sa-a-p*[*u-u*].

(Z. 6) *mi-im* = = *mu*(!)-*uš*(?)-*la*(!)-*a-nu*(!)[1] = (Z. 7) *ma-a-tum*.

---

schon oben gegen ihn geltend gemachten Bedenken müßte ein *ú-um* in dem zusammengesetzten Namen als *ú*, *ú-a* o. ä. erscheinen, außer wir nähmen an, das *m* in *ú-um* sei stammhaft; das erscheint mir aber unwahrscheinlich.

[1] Der Name dieses Zeichens wurde bisher *uz-lânu* gelesen; unsere Stelle beweist aber, daß das fragliche Zeichen nur *muš* sein kann. Auch andere Gründe sprechen entschieden für *mušlânu*.


Digitized by Google

(Z. 8) [*m*]*u* (?)-*uš* = *Id.* = *dt.* = . . .

Es folgt dann auf K. 2839 *SUḪ*.

Nach K. 135 + K. 2989 (*CT.* v) ergänzt THUREAU-DANGIN a. a. O. folgende Zeichen: *KIŠ, GIR, GIR · AN, IMER, ALIM, GIR · BI, ḪI · GIR, LUL, LUL · A.* Damit dürfte *CT.* XII. 31. 38177 als S^b_1-Fragment zusammenzustellen sein. Denn von Zeile 3 an, wo das Ideogramm erhalten ist, lautet es.

(Z. 3) *an-še* = *GIR* = *i-me-*[*rum*]
dt. = *IMER* = *dt.*
(Z. 5) *ša-ka-an* = *GIR* = *ilu*[*Nergal*]
dt. = *GIR.AN* = *dt.*
e-me = *SAL.GIR*[1] = *a-ta-*[*nu*]
du-ur = *GIR.NITA*[2] = *mu-ú-*[*ru*]
ša-gu-ub = *GIR.NITA* = *šak-ka-*[*nak-ku*]
[ ] = *GIR.NITA* = [ ].

Allerdings scheint das auf den ersten Blick zu der Zeichenfolge, wie sie K. 135 verlangt, gar nicht zu passen; aber bei näherem Zusehen erweisen sich die Abweichungen als vollständig begründet. *IMER* wurde sofort hinter *GIR* (*anše*) = *imêru* erörtert, weil es eben den gleichen sumerischen und semitischen Wert hatte. Es folgt nun wieder *GIR* (= *šakan* = *iluNergal*), dem sich das syn. *GIR.AN* anschließt.[3] Es sollte nun nach K. 135 *ALIM* folgen; da es in unserem Fragmente fehlt, so müssen wir annehmen, daß es an anderer Stelle, wahrscheinlich später, erörtert wurde — eine Abweichung,

[1] Das Zeichen, das gleich den übrigen erläuterten Ideogrammen in unserem Fragmente in archaisierender Schrift geboten wird, ist eigentlich *GIR* mit beigeschriebenem *SAL*; es entspricht assyr. *SAL.IMER* (*SAI.* 8395, *REC.* 227), da, wie Z. 3 und 4 beweisen (vgl. auch S^a IV. 10 und 19) *GIR* = *IMER* = *imêru* ist. (vgl. THUREAU-DANGIN, *ZA.* 15. 47). Derselbe Wechsel ist auch in Z. 8 festzustellen (s. Anm. 2). *GIR* war eben das ältere, welches durch *IMER* in der Gleichung *anše* verdrängt wurde.

[2] Das Zeichen ist *GIR* mit beigeschriebenem *NITA*; in dieser Zeile entspricht unserem Ideogramme assyr. *IMER.NITA* (*SAI.* 3389).

[3] Für die Lesung *GIR, GIR.AN* statt *SAI.* 3386, 3388. *IMER, IMER.AN* vgl. Br. 9194, wo *ilu GIR.AN.NA.GÈ* in *ilu GIR.AN-na-gè* (d. i. *ilu ŠAKAN-na-gè*) zu verbessern ist; es wird dort *ilu GIR* gleichgesetzt.


Digitized by Google

die nicht sonderlich ins Gewicht fallen kann, da ähnliches auch anderwärts (z. B. in col. v. 15 ff. gegenüber K. 135, Rs. v. 17) zu beobachten ist. Was nun Thureau-Dangin a. a. O. *GIR · BI* liest, dürfte eben *GIR* mit beigeschriebenem *SAL*(!) sein; beachte auch, daß das Zeichen *GIR · BI* sonst auch meines Wissens nirgends zu belegen ist. Das folgende Zeichen transkribiert Thureau-Dangin als *Ḫ̮I · GIR*; ich möchte es aber mit Rücksicht auf unsere Stelle eher als *GIR* mit beigeschriebenem *NITA* fassen. — Das auf *LUL* + *A* in K. 135 folgende Zeichen ist vielleicht *Ḫ̮U*.

CT. xi. 24 links (col. ii?) Z. 19: hier schließt, was bisher nicht beachtet wurde, *CT.* xii. 32, 93070 an; danach ist in Z. 22 für *ma* richtig *šú* zu lesen; Z. 25 ergibt zu *IR* (*i-ri*) = *i-zu-tu* (93070) die Var. [*i-zu-*]'-*tum*; Z. 26: *i-ri-iḫ̮*(?) = *SA* = [*a*]*š-ka-pu.*[1] — Nach einer scheinbar nicht bedeutenden Lücke setzt wieder K. 135. col. ii ein.[2] Es liegt nahe, diese Ideogramme mit den Resten semitischer Sinnwerte auf 93033 Vs. links (*CT.* xi. 27) in Beziehung zu bringen; doch sind die Zeichen auf 93033 so zerstört, daß ich keine sicheren Ergebnisse gewinnen kann. Das dritte Zeichen auf K. 135. ii ist *NI.-TUK.KI*; darf man danach vielleicht 93033, Z. 18 [*dil-*]*mun*(?) lesen? — Das folgende Zeichen gibt Thureau-Dangin durch wieder. Die Reihenfolge der Zeichen ließe eher *BU* erwarten. Ist das ganz ausgeschlossen? — Zu 93033. 21 ist vielleicht *MUŠ* zu vergleichen; also [*ṣi-*]*ir-ri* zu ergänzen? — Das auf K. 135. ii folgende Zeichen scheint *BU* mit beigeschriebenem *UD* oder *ZAB* zu sein. Das nächste Zeichen ist nicht, wie Thureau-Dangin a. a. O. meint, gekreuztes *BU* + *A.NA*, sondern gekreuztes *MUŠ* mit eingeschriebenem *A.NA* (beachte besonders am Schlusse des Zeichens den noch sichtbaren Winkelhaken!) und daher *SAI.* 5631 gleichzusetzen.[3]

---

[1] Zum Zeichen vergleiche *OLZ.* xi. 381; die Lesung *aš-kapu* verdanke ich Dr. Hrozný.

[2] Thureau-Dangin a. a. O. liest als erstes Zeichen , doch scheint mir diese Gleichung durchaus nicht gesichert.

[3] Daher ist in *SAI.* 5631 der Zusatz, der sich auf unsere Stelle bezieht, zu streichen.

Digitized by Google

Vielleicht ist dazu auch 93033. 23 zu stellen, wo die allerdings sehr dürftige Spur eines Zeichens die Ergänzung eines semitischen Sinnwertes *šuršu* nicht ausschließt. — Das folgende Zeichen auf K. 135 ist vielleicht gekreuztes *BU* mit eingeschriebenem *AB*; für ein derartiges Ideogramm vergleiche möglicherweise *CT.* xxiv. 30, K. 4349. iii. 116, wo MEISSNER, *SAI.* 11380 allerdings *A.NA* ergänzt, dessen Spuren aber für unser Ideogramm sprechen, ferner *CT.* xi. 35. K. 12851, wo der Name *si-ir* [*min-na-b*]*i gi-lim-u e-ša i-gub* wieder auf gekreuztes *BU* (= *sir*) mit eingeschriebenem *AB* (= *eš*) führt.[1] — K. 135. iii. 3 ist das Zeichen nach THUREAU-DANGIN a. a. O. *KIL* mit eingeschriebenem *ḪA*; ist aber nicht eher an zu denken? Nach einer Lücke schließt nun wieder *CT.* xi. 24. iii (?) an.

Z. 41: Ergänze gedoppeltes *TIR* = [*a*]*š*-[*lu*] und vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O. und *SAI.* 5643.

Z. 42: Ergänze *NAGA* = *ú-ḫu*(!)-*l*[*u*] und vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O. und *SAI.* 2975. Br. 4448.

Col. iv (?). 1: Das Zeichen ist nach *CT.* v. 14, 81—2—4, 266 (vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O.) ; was THOMPSON nach 93033 Rs. als Beginn des semitischen Wertes auffaßt und als *ra* (?) wiedergibt, gehört natürlich zum Ideogramm. Zur Ergänzung der sumerischen und semitischen Äquivalente kommt daher nur *CT.* xi. 26. K. 7689 in Betracht. Ist vielleicht *SAI.* 2986 zu vergleichen und danach zu ergänzen: [*ri-ḫa-m*]*un* = *Id.* = [*te-š*]*ú* (!)-[*u*]?

4: Der Sinnwert muß nach 81—4—28 Vs. (*SAI.* 5561) zu *u-su-u*[*m*] ergänzt werden; AL^4, S. 105 liest allerdings ohne Fragezeichen *u-su-ú* (!). Die Variante *CT.* xi. 27. 93033 Rs. ist wohl *us*-[*su*] zu lesen.

20: THOMPSON schließt hier die Haupttafel unmittelbar an 93033 Rs. an; ich glaube, mit Unrecht. Denn wir erhielten dann für , das DELITZSCH in AL^4 an dieser Stelle wohl mit Recht ergänzt, in der

[1] Zu dieser Namensform vgl. auch S^c iv. 41, 42 (*CT.* xi. 31), besonders die früheren Ausgaben dieser Stelle in AL^3 und R. iv; ihre Bedeutung ist danach ganz klar.


Digitized by Google

Gleichung *ki-tu-ú* einen Lautwert *gu-* . . ., dem an zahlreichen anderen Stellen stets die Gleichung *ga-ad* (Var. *-du*) = *Id.* = *kitû* gegenübersteht. Ich vermute daher, daß in der letzten Zeile von 93033 Rs. nochmals *LUM* erörtert war. Die Glosse könnte dann vielleicht zu *gu-*[*u*]*m*(?) oder *gu-*[*u*]*s*(?) ergänzt werden.[1] Erst nach einer kleinen Lücke folgte dann [cuneiform] (*gad*[*u*]) = *kitû*.

21: Ergänze die Zeile zu [*aš-ša*(?)] = [[cuneiform]] = *rig-mu* und vgl. *SAI.* 4011, 4012, deren Ideogramme ebenfalls in unseres zu verbessern sind.

31—34: Zur Ergänzung ist *CT.* xi, 28, K. 8387. i. heranzuziehen, ein Fragment eines vierspaltigen, mit Namen versehenen Syllabars, das scheinbar in der Reihenfolge von S^b_1 abgefaßt war.

Es lauten:

31: *lu-*[ ] = [[cuneiform]] = [*ra-ḫ*]*i-ṣu*; 32: *t*[*u*(?) . . .] = [[cuneiform]] = [(*d*)*a*(?)*-ra-am-m*]*u*; 33: [ ] = [[cuneiform]] = [(*e*)*-lu-u*]; 34: [ ] = [[cuneiform]] = [(*a-r*)*a-*]*du*. Daß in dieser Lücke keine anderen Ideogramme zu ergänzen sind, zeigt Thureau-Dangin a. a. O.; zu Z. 33 vgl. Br. 9597, zu Z. 34 Br. 9595; *SAI.* 7283.

47: In der bis col. v(?). 2 folgenden Lücke waren nach *CT.* v. 8, K. 135 + K. 2989 sieben Zeichen erörtert (Thureau-Dangin a. a. O.); es fehlen daselbst die Zeichen 3—5, die sich aber nach *CT.* v. 14, 81—2—4, 266 ergänzen lassen. Es sind dies *KA* mit eingeschriebenem *MIN*(?), bezw. *ME*, bezw. *NUN*(?); so möchte ich wenigstens dieses nicht ganz klare Zeichen fassen. Das auf 81—2—4, 266 nun folgende Zeichen umschreibt Thureau-Dangin a. a. O. mit *KA* + *BAD*; das Zeichen ist aber so zerstört, daß sich durchaus nicht mit Sicherheit sagen läßt, welches Zeichen *KA* eingeschrieben war. Wir werden es daher wohl am besten dem durch K. 135 geforderten *KA* + *SA* gleichsetzen. Zu dem darauf folgenden sehr unsicheren Zeichen ist vielleicht *REC.* 197 zu vergleichen. Nun schließt S^b_1 col. v(?). 2 an:

---

[1] Für den Lautwert *gum* vgl. wohl auch *SAI.* 8586, dessen Lautwert nach den Spuren in *CT.* xii, 24. 38129. i. 12 doch [*gu-um-gu-u*]*m-šu* war, also *LUM* = *gum*. Für eine Ergänzung *gu-*[*u*]*s*(?) käme *SAI.* 8561 *LUM* = *kus* in Betracht.

Digitized by Google

Col. v(?). 5: Das Zeichen, identisch mit *REC.* 199 (Thureau-Dangin a. a. O.), ist assyrisch korrekt als *KA* mit eingeschriebenem wiederzugeben. Letzteres ist *REC. Suppl.* 127; sein Name lautet *ganatenû*, der es somit als Ableitung von *REC.* 20 erweist. Vgl. *SAI.* 10038.

6: Die Glosse ist vielleicht unter Vergleich von Br. 827 [*i*]*m-mi-in* zu lesen.

8: Das eingeschriebene Zeichen ist nach der Liste Thureau-Dangins *ŠE.*

9: Der Sinnwert ist nach Br. 859 wohl zu *ḳa-mu-*[*u*] zu ergänzen.

10: Nach Thureau-Dangin a. a. O. ist das Zeichen *REC.* 201 gleichzusetzen.

11: Das eingeschriebene Zeichen scheint nach *CT.* v, 8, K. 135 jenes assyrische *SA* zu sein, welches *REC.* 293 (vgl. oben S^b_1 ii. 26) entspricht.

13: Unser Zeichen steht hier irrtümlich für *NA* = *amelu*, wie daraus hervorgeht, das es einerseits in der Zeichenliste (bei Thureau-Dangin a. a. O.) fehlt, andererseits ohnedies in S^b v. 54 erörtert wird; auch die Lautwertspuren in 93033, die doch nur **na**(!)-**a**(!) gelesen werden können, sprechen für diese Vermutung.

14: Wenn die Kopie von 93033 Rs. (*CT.* xi. 27) genau ist, so kann der Vertikalkeil kaum etwas anderes sein als der am Beginn jeder Zeile stehende Keil; die Glosse lautet dann aber *a*(!), nicht wie *SAI.* 898 ergänzen [*na*]-*a*.

22: Meissner, *MVAG.* 15. 533 will hier [*ni*]-*nu-ú* lesen; näher liegt wohl, *GI* zu ergänzen, das in der Zeichenliste bei Thureau-Dangin a. a. O. unmittelbar auf *NA* folgt, und dann [*ḳa-*]*nu-ú* zu lesen. Auf *GI* und seine Ableitungen folgte (Thureau-Dangin a. a. O.) *GIŠ.* Daran schließt sich, nicht wie Thureau-Dangin meint, sofort *GÁ*, sondern

23: [*KIB*] = [*ša*]*l-lu-*[*ru*]; zum Sinnwert vgl. *SAI.* 3596, zum Ideogramme *REC.* 170, das sich also durch die Reihenfolge der Zeichen als gekreuztes *GIŠ* entpuppt!

Digitized by Google

24—26: Zur Ergänzung siehe *REC.* Suppl. 127.

35: Nach einer kleinen Lücke setzt wieder die Zeichenliste (THUREAU-DANGIN a. a. O.) ein und führt uns die Zeichen bis zum Ende der Tafel auf.

S^b.

I. 4: Nach dem S^b-Fragment in WEISSBACH, *Bab. Miszellen*, S. 27 sind hier fünf Zeilen einzuschieben, deren dritte gekreuztes *UR* erläutert.[1] Das folgende Zeichen sollte, nach der Reihenfolge zu schließen, *urgunû* sein; (*REC.* 439(?); das nächste ist *gunû šessig*-Bildung zu *UR*![2] an seine Stelle tritt aber *REC.* 91.

10: Die Zeilenenden, die hier THOMPSON nach *CT.* XI. 20, S. 107 als Zeilen 10—19 einreiht, sind Varianten zu Z. 30 ff., bezw. zu WEISSBACH, Z. 26ff., reichen also mit ihrer letzten Zeile bis col. I. 35. Nach WEISSBACH war in Z. 32 das erste Zeichen des Sinnwertes vermutlich *a*, nach S. 107 das letzte *ḫu*, dazwischen scheint nichts zu fehlen. Wir hätten also in Z. 32 als Sinnwert a(?)-*ḫu* zu lesen. Das Ideogramm dürfte aber ebenso, wie vermutlich in Z. 31, *ID* sein. Z. 35 ist vielleicht mit Z. 37 der THOMPSONschen Anordnung zu verbinden; wir erhielten so *gu-ur* = [*GUR*(?)] = [*gur*(?)-*r*]*u*. THOMPSONS Z. 36 wäre dann mit Z. 34, der vorletzten Zeile von S. 107, zusammenzustellen.[3] Die Glosse *gu-ur* (Z. 37) könnte aber auch zu 𒌋 passen.

38: Ergänze zum Lautwert *di-eš-šú* als Ideogramm 𒁹?

39. 40: Ergänze als Ideogramm 𒁹.

41: Das erläuterte Zeichen war *ŠU*; es wird zu Beginn von S^b durch die Zeichenliste 79—7—8, 190 (*CT.* v. 12) auf *BAR* folgend (vgl. auch THUREAU-DANGIN a. a. O.) verlangt. Ferner wissen wir aus dem Namen *bartenû* (so für *maštenû*),[4] den das Zeichen

[1] Seiner assyrischen Wiedergabe in *SAI.* 8688 mangelt ein schräger Keil.

[2] THUREAU-DANGIN in *ZA.* XVIII. 136ff. ungenau: *gunû de UR*.

[3] Nach der Verteilung der Zeilen wäre es nicht unmöglich, daß S. 107 ein Teil von K. 4263 Vs. wäre.

[4] *bartenû* bezeichnet *ŠU* als jenes Zeichen, das aus *BAR* durch eine etwa 45°-gradige Rechtsdrehung entstand. Weitere *tenû*-Bildungen sind *ganatenû* (s. o., S. 142) *dilitenû, nuntenû, nagatenû*. Vgl. auch *SAI.* 7872.

Digitized by Google

führt, daß es von den babylonischen Gelehrten als Ableitung von *BAR* empfunden wird. Daher ist die Reihenfolge *MAŠ, BAR, ŠU* höchst einleuchtend. Außerdem lautet die erhaltene Glosse dieser Zeile *šu* [ ], zu der [*u*] oder gar nichts zu ergänzen ist. Auch die folgenden Zusammensetzungen mit *ŠU* lassen erwarten, daß vor ihnen das einfache Zeichen erörtert wurde. — Die Zeilenenden, die THOMPSON hier und in der folgenden Zeile einrückt, sind Lautwertenden!

42: *IM*, das MEISSNER, *MVAG*. 15. 5. 31 hier ergänzen will, ist unmöglich; es muß eine Zusammensetzung mit *ŠU* sein. Nach den Spuren kann man am ehesten an *ŠU.NE* denken.

52: Woher THOMPSON die Glosse *gi-gi-im* nahm, weiß ich nicht. *CT*. XI. 19, 46284 liest *gi-dim*, *CT*. XI. 22, K. 6016 Vs., ib. K. 7623 Vs. bieten *gi-dìm*.

64: Das Duplikat *CT*. XI. 19. 46284 Vs. liest hier: *i-dim* = *Id* = *i*-[*dim-mu*]; es folgt [*dt.*] = *Id* = [*kab-tum*]?

65: Die fehlenden Lautwerte dieser und der folgenden Zeile sind mit THUREAU-DANGIN, *ZA*. XV. 45 wohl nach *CT*. XI. 34, Rm. 2, 28 zu ergänzen; also Z. 65: *ba-an-šur*.

66: Ergänze als Lautwert *gu-ru-un* (s. Z. 65); das erläuterte Zeichen war wohl [cuneiform sign], das in *R*. v. 19. 57, 58 den Namen *edim minnabi igigubbû* führt; vielleicht ist unser Zeichen auch in *CT*. XI. 43, 37966, 3 für das unsichere Zeichen (*SAI*. 4346 = *GA*) zu lesen; ib. Rm. 600, zu dem 37966 ein Duplikat bildet, hat dafür vierfach gesetztes, kreuzweis gegenübergestelltes *IDIM*!

IV. 60: Hier setzt das mit Namen versehene Duplikat *CT*. XI. 21. 34912 ein; vom Namen unseres Zeichens sind hier erhalten *dt*. *b*[*a* (?) . . .], das wohl zu *dt*. (d. i. *ša abbaku*) *b*[*alagga igub*] zu ergänzen ist.

62ff.: Die Form dieses und der folgenden Namen wird mit HROZNÝ, *WZKM* XX. 97 wohl als *ša* [*iraku . . . igub*] anzunehmen sein; man könnte auch an die Form *ša gišgallaku . . . igub* denken, die für *ÍR* mit eingeschriebenem *ṬU, UD* und *ḪA* belegt ist. Doch ist *ša iraku . . . igub* hier wohl vorzuziehen, da man annehmen kann,

Digitized by Google

daß in der vorangehenden Zeile *i*[*rû*] deshalb als Name des einfachen Zeichens *ÍR* gewählt wurde, weil es für die folgenden zusammengesetzten Namen die Grundlage bilden sollte.

19: Da *CT.* xii. 31, 35586 Vs. ein Duplikat zu S^b ist (Meissner, *MVAG.*), so sind auch dessen assyrische Zeichenformen bei der Übertragnng unserer babylonischen Zeichen ins Assyrische zu benutzen; danach sind also *SAI.* 2403—2405 zu verbessern. Übrigens scheint es fast, als ob unser Duplikat mit *CT.* xi. 19. 93030 ursprünglich ein Stück gewesen wäre; beachte dafür besonders ihre wechselseitige Ergänzung zu *ak-ku-ú*, dem Namen des Zeichens *AG*!

27: Der Name unseres Zeichens lautet auf dem babylonischen, mit Namen versehenen Duplikat *CT.* xi. 19. 93030 *ga-am-m*[*u*]. Es liegt eine Verwechslung von *REC.* 172 mit *REC.* 121 vor, dem auf Grund seines Lautwertes *gam* der Name *gammu* allein angehören kann. Der Grund der Verwechslung liegt in dem Zusammenfallen der beiden Zeichen in eine babylonische Form.

31: Beachte zur Art des eingeschriebenen *SA* (*REC.* 293) das babylonische Duplikat 93030!

55: Hrozný, *ZA.* xix. 368 (nach *CT.* xi. 53, K. 15034) ergänzt den Sinnwert der fünften hier einzuschiebenden Zeile zu *šak*-[*šu*]; sind die Zeichenreste unserer Zeile auch zu *šú* zu ergänzen und mit *šak-šu* zusammenzustellen? Da aber die folgende Zeile bei Hrozný *LÚ.KUR* erläutert, so müßte Z. 56 der Thompsonschen Anordnung damit identisch sein. Die Spuren würden auch sehr gut dazu stimmen, doch hat man hier mit Rücksicht auf den Sinnwert *ša-lam-tú* das Ideogramm immer zu *LÚ.BAD* ergänzt. Sollte also diese auch sonst belegte Gleichung hier fehlen? Oder ist *KUR* auf K. 15034 für *BAD* verlesen?

vi. 7—15: Die von Meissner, *MVAG.* xv. 5. 32 gegebenen Ergänzungen entsprechen im wesentlichen denen bei Delitzsch, *AL*[4], S. 101. Richtiger ergänzt wohl Thureau-Dangin, *ZA.* xv. 174, Anm. 2.

20: *CT.* xii. 31, 35586 Rs. bietet *šar*[*-ru*].

33: Das erläuterte Ideogramm ist das scheinbar aus *GÚ* und *NUN* gebildete Zeichen. Darnach wäre *CT.* xi. 21, 34912 Rs. sein

Digitized by Google

Name *d*[*t*. . .] zu *gû*[*nu nûnaku* o. ä.] zu ergänzen, da *GÚ* daselbst in der vorangehenden Zeile den Namen *g*[*u-u-nu*] führt. Merkwürdigerweise wird aber das Ideogramm der Z. 36, die offenkundige *gunû*-Form zu *GÚ*, auf dem babylonischen Duplikat 34912 Rs. ebenfalls als *GÚ.NUN* geschrieben und daher sofort an das erste *GÚ. NUN* (Glosse *mu*(*n*)-*sub*) angereiht. Das legt aber die Vermutung nahe, daß beide Ideogramme ursprünglich eins sind, nämlich die *gunû*-Form zu *GÚ* (= *REC.* 353), und daß sie erst in der späteren Schrift differenziert wurden in *GÚ.NUN* einerseits und das um die *gunû*-Keile vermehrte *GÚ* andererseits. Bestätigt sich diese Vermutung, so ist der Name *d*[*t*. . . .] (34912 Rs.) als *d*[*t*. d. i. *gûn*(*u*) *gunû*] zu fassen.

38: Dem babylonisch geschriebenen Ideogramm (34912 Rs.) fehlt das *MAŠ*; der Name beginnt aber richtig *ma-aš g*[*u karraku*].

39: 34912 Rs. ergänzt HROZNÝ in *WZKM* XX, S. 104 den Namen zu *zu*[*bû*]; möglich wäre aber auch *zu*[*-ub-bu*].

42: Der Name beginnt (34912 Rs.) mit *tu*-[. . .]; das wird wohl nach dem Sinnwert zu *tu*-[*ra-ḫu*] zu ergänzen sein.

43: *REC.* 108 läßt keinen Zweifel, daß der Name (34912 Rs.) zu *gu-u*[*d minnabi* . . .] zu ergänzen ist; der Schluß des Namens lautete vielleicht *nunaku* oder *nunû*, da der zweite Teil unseres Ideogramms in 34912 Rs. zwei Zeilen vorher den Namen *nu-n*[*u*(?)-*u*] zu führen scheint.

S^c.

Die als S^c bezeichnete Tafel DT. 40 (*CT.* XI. 29—32) beginnt mit *MAŠ* ([*maš*]) = *N* = ^ilu^*NIN.IB* und wird durch die Unterschrift als zweite und Schluß-Tafel der Serie *ID*: *i-du* bezeichnet. Wir besitzen nun einerseits ein Tafelfragment (*CT.* XI. 37, K. 14424), das — allem Anscheine nach vierspaltig angelegt — eine linke obere Tafelecke darstellt, die mit *ID*(*a*) = . . . beginnt; es kann also sehr wohl der Beginn der ersten Tafel der Serie *ID*: *i-du* sein. Als ihren Schluß aber möchte man andererseits *CT.* XI. 50. K. 7790 betrachten, dessen Folgeweiser *MAŠ* (*maš*) = *N*[= . . .] lautet. Dem

scheint aber die Unterschrift dieses Fragmentes zu widersprechen, die es nicht als erste Tafel der Serie *ID*: *idu*, sondern als 9. Tafel[1] der Serie *DIRIG* (*di-ri*): *si-i aia*(?)-*ku*: *pi*-[*at-ru*][2] bezeichnet. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir annehmen, daß *ID*: *idu* eine Unterabteilung der Serie *DIRIG* (*diri*) etc. bildete, eine Erscheinung, die wir auch bei der Serie *ID*(*a*): *nâku BIR*$^{me(š)}$ finden, welche gleichfalls Unterabteilungen besitzt, so daß sich folgendes ergibt: die Serie *ID*: *idu* bestand aus zwei Tafeln, deren zweite DT. 40 (= S^c) ist; sie scheint eine Unterabteilung der Serie *DIRIG* (*diri*) etc. zu bilden, als deren 9. und 10. Tafel sie zu betrachten ist.

Kehren wir nun zu K. 7790 zurück; aus den Resten des erklärten Zeichens und seines Lautwertes ersehen wir, daß *LUḪ* (*luḫ*) = . . . erörtert wurde. Dazu aber wird wohl *CT.* XI. 38, K. 7808 zu ziehen sein (die linke obere Ecke eines Reverses), wo gleichfalls *LUḪ* (*luḫ*) = *N* = . . . erklärt wird. Dieses Fragment ähnelt aber in seiner Anlage (Wiederholung des Lautwertes und des Ideogrammes Zeile für Zeile) sehr K. 4246 (*CT.* XI. 38), weswegen ich vermute, daß beide einer Tafel angehören. Bestätigt sich dies, so wird damit auch die Zugehörigkeit von K. 4246 (und des inhaltlich dazugehörigen K. 4196 (*CT.* XI. 71); s. HROZNÝ, *ZA.* XX. 426 ff.) zu der ersten Tafel der Serie *ID*: *idu* sichergestellt. Was nun die im folgenden angeführten Fragmente betrifft, so sind sie vielleicht nur Bruchstücke zweier, in ihrer Anlage voneinander charakteristisch verschiedenen Tafeln, deren größte Teile einerseits K. 4246, andererseits K. 4196 sind. Die Merkmale der Gruppe K. 4246 sind die Wiederholung von Lautwert und Namen in jeder Zeile oder die Setzung des *dt.*-Zeichens an Stelle des Namens; zu ihr dürften gehören: K. 7668 (*CT.* XI. 39) K. 4145 D. + K. 10029 + K. 4145 C. (HROZNÝ a. a. O.), K. 4145 (*CT.* XI. 43), K. 7808 (*CT.* XI. 38), K. 7790 (*CT.* XI. 50), K. 7772 (*CT.* XI. 33).

Als Merkmale der Gruppe K. 4196 ergeben sich, daß Lautwert und Namen nicht wiederholt werden; auch tritt an ihre Stelle

[1] Die Bruchstelle verläuft knapp vor der Ziffer; doch scheint vor ihr nur Platz für *DUB* (= *duppu*) zu sein.

[2] Ergänzt nach MEISSNER, *MVAG.* XV. 5. 37.

Digitized by Google

kein *dt.*-Zeichen. Die Trennung des Lautwertes vom Zeichen, des Zeichens vom Namen erfolgt durch einen Doppelstrich, die des Namens vom Sinnwert durch einen einfachen Strich; die Kolumnen selbst sind nicht nur durch einen Doppelstrich, sondern auch durch einen unbeschriebenen Streifen getrennt (beachte K. 4196 Rs.). Zu dieser Gruppe dürften zu zählen sein: K. 14424 (*CT.* XI. 37), K. 11201 (ib. 34).[1]

Stellen wir nun diese Fragmente zusammen, so erhalten wir für die erste Tafel der Serie *ID*: *idu* folgendes Gerippe:

Col.	Zeichen		Zahl		Fragment
Col. I:	*ID*(*a*)		4	Zeilen	K. 14424.
	[*DA*] (*da-a*)	mindestens	2	"	
		Lücke			
	SIS ([*še*]-*še*)	mindestens	5	Zeilen	K. 7668.[2]
	PA.KAB.DU	"	3	"	
		Lücke			
	?		1	Zeile	K. 4246.
	[*ZI*]		11	Zeilen	
	[*ŠI*]		11	"	
	?		5	"	
	Rand		42 + x	Zeilen	
Col. II:		Lücke			
	?		1	Zeile	K. 11201 Vs.
	ḪUL (*ḫu-ul*)		8	Zeilen	
	ŠE (*še-e*)		8	"	
	GIG (*gi-ig*)	mindestens	2	"	
		Lücke			
	UR (*ú-ru*)	mindestens	4	Zeilen	K. 4246 + K. 4196 Vs.
	ÁG (*a-ka*)		8	"	
	TUM (*i-ib*)		4	"	
	GUG (*gu-ug*)		6	"	
	SAG (*sa-ag*)		8	"	
	Rand		49 + x	Zeilen	

[1] K. 7770 (*CT.* XI. 34) und K. 5719 (*CT.* XI. 33), die nur den Beginn, bezw. den Schluß von semitischen Sinnwerten aufweisen, sind vielleicht auch dazuzustellen; schwerlich K. 7783 (*CT.* XI. 36).

[2] Ist wohl hier am besten einzufügen.

Digitized by Google

Col. III:	*SAG* (*sa-ag*)	13 Zeilen	}	K. 4145 D + K.10029+K.4145C.
	LUGAL ([*l*]*u-gal*) mindestens	2 „		
	Lücke			
	? mindestens	2 Zeilen	}	K. 4196 Rs.
	A.ŠI (*ir*)	6 „		
	ZAG ([*za-*]*ag* mindestens	14 „		
	Lücke			
	? mindestens	5 Zeilen	}	K.11201Rs.+K.7772.
	NUNUZ (*nu-nu-uz*)	3 „		
	TUR (*tu-ur*) mindestens	3 „		
	Lücke			
	? mindestens	1 Zeile	}	K. 4145.
	BÁR (*ba-ra*)	7 Zeilen		
	Rand	56 + x Zeilen.		
Col. IV:	*LUḪ* (*lu-uḫ*)	12 Zeilen	}	K. 7808.
	LUḪ ([*lu*]-*uḫ*)	1 Zeile(?)[1]	}	K. 7790.
Folgeweiser:	*MAŠ* (*ma-aš*)	13(?) Zeilen.		

Im einzelnen ist zu diesen Fragmenten zu bemerken: K. 4246, I. Z. 2 = Vgl. *SAI.* 1330; beachte aber auch zur Ergänzung *CT.* XIX. 9, K. 11163, das die semitischen Sinnwerte in derselben Reihenfolge aneinanderreiht wie K. 4246.

Z. 3: [*ḫu* (?)]-*uz-zu-bu*? Vgl. *SAI.* 1322; nach K. 11163 wäre *ḫu* als erstes Zeichen möglich.

Z. 5: Vgl. *SAI.* 1316; danach ist auch *SAI.* 1327 (K. 11163. 6) *šú* (!)-*ḫu-z*[*u* . . .] zu lesen.

Z. 9: Die Lesung *ḫa*-**a**-*bu* wird auch durch K. 11163, 11 gestützt. K. 11201 + K. 7772:

Meissner, *SAI.* 6090 stellt K. 7772 mit K. 8276 (*CT.* XI. 28) zusammen; diese Zusammenfügung ist aber unrichtig, da K. 8276 ein Duplikat zu 38374 Rs. (*CT.* XII. 19) ist (vgl. auch Meissner, *MVAG.* XV. 5. 33), die Anfangszeichen der Sinnwerte in 38374 aber nicht zu

[1] K. 7808 und K. 7790 scheinen ohne Lücke aneinanderzureihen zu sein.

Digitized by Google

K. 7772 passen. Vielmehr sind K. 11201 und K. 7772 zu kombinieren, so daß wir erhalten:

nu-nu-uz = *Id* = *nu-nu-uz-*[*zu*] = *pi-ir-'-u*, = *sin-niš-tú*, = *e-rim-ma-tú*.

Welches Ideogramm vor unserem Zeichen erläutert wurde, ist weder aus K. 11201 noch aus K. 7772 zu entnehmen; vielleicht ist aber in letzterem Fragmente in der vierten Zeile für *šú-a-rum na*(!)-*a-rum* zu lesen, das im Verein mit dem vorangehenden *pa-la-ku-*[*ša* . . .] zu *RA* (*SAI.* 4539, 4541) oder *GAZ* (*SAI.* 3280, 3281) passen könnte. Das auf K. 11201 folgende Ideogramm ist *TUR* (*tu-ur*), zu dem als Sinnwert nach K. 7772 [*ṣi-i*]*ḫ-ru* zu stellen ist.

K. 4145: Die erste Zeile dieses Fragmentes erläuterte ein nicht allzu breites Ideogramm, dessen Name mit *ma* . . . begann. Ist vielleicht *MÁ*, *N*=*ma-*[*a*/*u*] zu ergänzen? Denn hinter *ma* scheint nur mehr ein Zeichen zu fehlen.

II. Tafel. DT. 40 (*CT.* XI. 29—32).[1]

Col. I, Z. 25: Der Name entspricht *REC.* 277 bis (Suppl.) (Lautwert *dul*); die Sinnwerte aber zeigen, daß an unserer Stelle *REC.* 233 (Lautwert *du*) gemeint ist.

Z. 64: Der Name unseres Zeichens weist auf *REC.* 48 hin, der Lautwert kennzeichnet es als *REC.* 34.

Z. 80: Br. 4412 ergänzt *ḫa-a-šu*; dafür dürfte aber besser *ḫa-a-d*[*u*] zu lesen sein (vgl. *SAI.* 2955).

Col. II, Z. 59: Ein Duplikat zu S[c] dürfte *CT.* XI. 38, K. 7811 sein, das leider nur mehr die Ideogramme bietet.

Col. III, Z. 12. 13: HROZNÝ, *WZKM.* XX. 266 ff. kommt zu dem Schluß, daß in beiden Zeilen [Keilschriftzeichen] erörtert war. Der Name dieses Zeichens lautete aber nach *CT.* XI. 21; 34912 Rs. *ga*[*-lammu*]; daneben müßten wir nach unserer Stelle einen Namen *ḳuṭṭu* annehmen, der auf einen sonst nirgends mit Sicherheit zu belegenden Lautwert

[1] Die Neuausgabe dieses Textes durch THOMPSON in *CT.* XI bietet gegenüber den früheren Ausgaben in *R.* IV. und *AL*[3] verschiedene Abweichungen von den dort gegebenen Lesungen, deren Vermerk jedoch zu weit führen würde.


Digitized by Google

gud zurückginge. Deswegen halte ich auch Hroznýs Ergänzung nicht für zutreffend und es scheint mir erwägenswert, ob nicht vielleicht *ḲU* an unserer Stelle in beiden Zeilen erörtert wurde. Denn ihm eignet nach *CT.* xi. 10, 45396 Vs. und Rs. der Lautwert *gu-ú* und sein Name *ḳu-um-mu* könnte an Stelle des unsicheren *ḳu-uṭ*(?)-*ṭu*(?) zu lesen sein.

62: Die Namensreste sind vermutlich zu [*g*]*a-a*[*m-mu*] zu ergänzen.

65: Ergänze den Namen richtig (gegen Br. 3059) zu *ša* [*muš-lanaku*] *a sa*[*-algud*] *i-*[*gub*].

83—85: Hieher gehören wohl als Duplikate *CT.* xi. 6, K. 5430 mit den Namen *ú-du-ú* und *ga-ag gu-nu-ú*, wonach auch der Namensrest ib., Z. 85 zu verbessern ist, und *CT.* xi. 38, K. 7693 mit den Lautwerten [*d*]*i-ib* und *e-ri*; beachte aber, daß letzteres Fragment *IR* in drei Zeilen behandelt gegenüber fünf in DT. 40.

Col. iv. 5: Ergänze nach den Duplikaten K. 11204 (*CT.* xi. 36) und K. 7693 (*CT.* xi. 38) als Lautwert *du-r*[*u*]; ein weiteres Duplikat unserer Stelle scheint *CT.* xi. 34, K. 7769 zu sein.

11: Nach K. 11204 lautet die Glosse *ki-i*.

16: Der Name ist nach K. 11204 zu *gu-*[*ru-šu*] zu ergänzen.

19: Thompson liest, ebenso wie AL^3, als Lautwert ***ki**-im*; *R* iv hat ***di**-im*. Für letztere Lesung spricht auch AL^3, S. 74, Anm. 1, desgleichen *CT.* xii. 27, 47935, wo unser Ideogramm mit der Glosse ***di**-im* denselben Sinnwerten gleichgesetzt wird in S^c.[1]

38: Während *R* iv und AL^3 den Namen *ga-da ta-ak-ku-ru-u* lesen, bietet Thompson ***ka*** für *ku*, wodurch eine sehr ungewöhnliche, fast unmögliche Namensform entsteht. Wenn die alte Lesung *ku* wirklich nicht zutrifft, so käme für dieses unsichere Zeichen vielleicht *ú, ur* oder *úr* in Betracht.

41. 42: *R* iv und AL^3 zeigen den Namen unseres Zeichens *PAP.ḪAL*([*p*]*a-ap-ḫa-al*) noch vollständig; er lautet: *di-li min-na-bi*

[1] Für *ša-ma-ṭu* (S^c) liest 47935 *ša-la-ṭu*.

Digitized by Google

gi-lim-u ḫal-la-ku, wodurch *PAP* als das doppelt gesetzte, gekreuzte *DIL* bezeichnet wird.[1]

44: Die Ergänzung des Namens in *AL*[3] zu *na*[*-am ṣabû*] halte ich für unwahrscheinlich, da *ṢAB* in Zusammensetzungen meist den Namen *erim/n* zu führen scheint.

48: Die Glosse ist nach S. 32 (*CT.* XI. 34) [*s*]*u-ú* zu lesen.

[1] Zur Bedeutung dieser Namensform s. S. 140.

Digitized by Google

Die Geburt des Purūravas.

Von

Johannes Hertel.

In der bekannten Strophe Ṛ V x, 95, 18 wird Purūravas mit Aiḷa angeredet. Das kann ebensogut bedeuten: ‚Sohn des Iḷă' wie ‚Sohn der Iḷā'. In der vedischen Literatur wird über Purūravas' Abstammung meines Wissens nichts weiter erzählt. Wir finden einen Bericht darüber erst im MBh, im Rāmāyaṇa, im Harivaṃśa und in den Purāṇen.

A. Aus dem MBh kommt in Betracht I, 75, 18f.[1] Die Stelle lautet:

पुरूरवास्ततो विद्वानिलायां समपद्यत ॥ १८ ॥
सा वै तस्याभवन्माता पिता चैवेति नः श्रुतम् ।

‚Darauf entstand in Ilā der weise Purūravas. Sie war zugleich seine Mutter und sein Vater: so haben wir vernommen.'

B. Die Purāṇen erzählen alle, daß Purūravas von Ilā abstamme. Ihr Bericht zerfällt in zwei Gruppen:

I. Kūrma-P. xx, 4ff. und Liṅga-P. I, 65, 19ff. enthalten die einfachere Version, in welcher die Vorgeschichte fehlt. Nach dieser Vorgeschichte brachte Manu ein Opfer dar zur Erzielung eines Sohnes (oder von Söhnen). Das Liṅga-P. hat allerdings die Bemerkung, daß Ilā durch Mitras und Varuṇas Gnade zum Manne ward. Es ist nicht zu entscheiden, ob dies ein Rest der Vorgeschichte oder ein den anderen Purāṇen entlehnter Zug ist. Das letztere ist wohl wahrscheinlicher.

[1] ed. Protap Chundra Roy = I, 69, 21f.

Digitized by Google

II. *a.* Matsya-P. XI, 40 ff. = Padma-P. V, 8, 75 ff. enthält die Vorgeschichte in einfachster Form. Das Opfer hat den Erfolg, daß ein Sohn Ilă geboren wird.

b. Viṣṇu-P. IV, 1, 8 ff., Brahma-P. VII, 3 ff. = Harivaṃśa I, 10, 3 ff. = Vāyu-P. LXXXV, 3 ff., Mārkaṇḍeya-P. CXI, 6 ff. und Bhāgavata-P. IX, 1, 3 ff. haben eine ausgesponnenere Vorgeschichte. Nach ihnen entsteht aus dem Opfer oder infolge desselben eine Tochter Ilā.

C. Die entsprechende Erzählung des Rāmāyaṇa, VII, 87 ff., fußt in ihrer jetzigen Fassung zum Teil auf den Purāṇen, weicht aber in einigen Zügen bemerkenswert ab. Sie kennt die Vorgeschichte nicht. Ilă ist nach ihr von allem Anfang an männlich, wie im Matsya- und Padma-P.; und zwar ist er nicht, wie in allen anderen Fassungen, Vivasvants (Purāṇen) oder Mārtaṇḍas (MBh) Sohn, sondern der Sohn des Prajāpati Kardama.

D. Im Harivaṃśa heißt es I, 25, 46:

उत्पादयामास ततः पुत्रं वैराजपुत्रिका ।
तस्यापत्यं महाराजो बभूवैलः पुरूरवाः ॥

,Von ihm [Budha] gebar das Töchterlein [Manus,] des Sohnes der Virāj, einen Sohn; sein [Budhas] Sohn war der Großkönig Purūravas, Ilās Sohn.

Dagegen wird Harivaṃśa II, 95, 31 ff. von Purūravas nur erzählt, daß er Budhas Sohn sei. Jede Angabe über seine Mutter fehlt auffälligerweise.

Wir gehen nun zur Betrachtung dieser Fassungen über.[1]

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Vorgeschichte, welche die meisten Purāṇen geben, ein späterer Zusatz ist. Sie fehlt, wie bemerkt, im Kūrma- und Liṅga-P. und im Rāmāyaṇa. Der Gleichlaut des Namens Iḷă oder Iḷā mit Iḷā oder Iḍā, der personifizierten Opfergabe, hat es offenbar verschuldet, daß man die Geschichte von Manus Opfer mit der Geburtsgeschichte des Purūravas verband. Manus Opfer wird geschildert Taitt.-S. I, 7, 1, 3;

---

[1] Eine deutsche Übersetzung der im vorliegenden Aufsatz angeführten Texte wird man in des Verfassers *Indischen Geschlechtswechselsagen* finden.


Digitized by Google

II, 6, 7, 1—4; Taitt.-Br. I, 1, 4, 4—7. ŚBr. I, 8, 1, 7—11. Kāṭhaka XI, 2 (S. 146, 6). In den letzten beiden Stellen ist diese Sage mit der Flutsage verbunden. Am stärksten ist die Anlehnung des Brahma- und Vāyu-Purāṇas an die Fassung der Brāhmaṇa, insofern hier der Streit Mitra-Varuṇas und Manus um die Vaterschaft der Ilā gegenüber berichtet wird. Vgl. Taitt.-S. II, 6, 7, 1 und namentlich ŚBr. I, 8, 1, 7 ff.[1]

In diesem Punkte sind also jedenfalls das Kūrma- und Liṅga-P. und das Rāmāyaṇa ursprünglicher als die übrigen Fassungen. Das Kūrma-P. erzählt nun xx, 6 ff.:

इला ज्येष्ठा वरिष्ठा च सोमवंशं व्यवर्धयत् ॥
बुधस्य गत्वा भवनं सोमपुत्रेण संगता ।
असूत सोमजाद्देवी पुरूरवसमुत्तमम् ॥
पितॄणां तृप्तिकर्तारं बुधादिति हि नः श्रुतम् ।
प्राप्य पुत्रं सुविमलं सुद्युम्न इति विश्रुता[2] ॥
इला पुत्रत्रयं लेभे पुनः स्त्रीत्वमविन्दत ।
उत्कलं च गयं चैव विनतं च तथैव च ॥

‚Ilā war seine [Manus] erste und trefflichste [Tochter], welche der Monddynastie zum Gedeihen verhalf. Die Göttin Ilā begab sich in Budhas [des Planeten Merkur] Palast, vereinigte sich mit des Mondes Sohn und gebar von ihm den unvergleichlichen Purūravas. Nachdem sie von Budha einen reinen Sohn erlangt hatte, welcher die Väter [d. i. die Manen, durch die Manenspenden nämlich] sättigte — so haben wir vernommen — erhielt Ilā unter dem Namen Sudyumna drei Söhne und ward dann wieder zum Weibe: den Utkala, Gaya und Vinata.‘

Die Fassung des Liṅga-P. I, 65, 19 ff. lautet:

इला ज्येष्ठा वरिष्ठा च पुंस्त्वं प्राप च या पुरा ॥ १९ ॥
सुद्युम्न इति विख्याता पुंस्त्वं प्राप्ता त्विला पुरा ।
मित्रावरुणयोस्तत्र प्रसादान्मुनिपुंगवाः ॥ २० ॥
पुनः शरवणं प्राप्य स्त्रीत्वं प्राप्तो भवाज्ञया ।
सुद्युम्नो मानवः श्रीमान्सोमवंशप्रवृद्धये ॥ २१ ॥

[1] Vgl. den Exkurs S. 182 ff.

[2] So ist statt विश्रुतम् zu lesen.

Digitized by Google

इक्ष्वाकोरश्वमेधेन इला किंपुरुषो ऽभवत्।
इला किंपुरुषत्वे च सुद्युम्न इति चोच्यते ॥ २२ ॥
मासमेकं पुमान् वीरः स्त्रीत्वं[1] मासमभूत्पुनः।
इला बुधस्य भवनं सोमपुत्रस्य चाश्रिता ॥ २३ ॥
बुधेनान्तरमासाद्य मैथुनाय प्रवर्तिता।
सोमपुत्राद्बुधाच्चापि ऐलो जज्ञे पुरूरवाः ॥ २४ ॥
सोमवंशाग्रजो धीमान्भवभक्तः प्रतापवान्।
इक्ष्वाकोर्वंशविस्तारं पश्चाद्वक्ष्ये तपोधनाः ॥ २५ ।
पुत्रत्रयमभूत्तस्य सुद्युम्नस्य द्विजोत्तमाः।
उत्कलश्च गयश्चैव विनताश्वस्तथैव च ॥ २६ ॥

‚Ilā aber war seine älteste und trefflichste [Tochter], welche einst zum Manne und unter dem Namen Sudyumna berühmt wurde. Nachdem aber Ilā einst durch Mitras und Varuṇas Gnade zum Manne geworden war, ihr trefflichen Asketen, ward Sudyumna, Manus herrlicher Sohn, als er in das ‚Röhricht' [*Śaravaṇa*] gekommen, auf Śivas Befehl wieder zum Weibe, der Monddynastie zum Gedeihen. Durch Ikṣvākus Roßopfer ward Ilā zum Kiṃpuruṣa. In der Kiṃpuruṣa-Gestalt wird sie sowohl Ilā als Sudyumna genannt.[2] Und als sich Ilā in den Palast Budhas, des Sohnes des Mondes, begeben hatte, ward sie [abwechselnd] einen Monat lang ein heldenhafter Mann und wieder einen Monat ein Weib. Budha nahm eine Gelegenheit wahr und veranlaßte sie zum Beischlaf [mit ihm]. Und von des Mondes Sohn Budha gebar sie Purūravas, den Aila, den Erstgeborenen aus der Monddynastie, den Weisen, den Śiva-Verehrer, den Mächtigen. Über Ikṣvākus Dynastie werde ich später ausführlich berichten, Asketen! Dieser Sudyumna hatte drei Söhne, ihr trefflichen Brahmanen: Utkala, Gaya und Vinatāśva.'

Hier haben wir also eine viel entwickeltere Sage. Wir konfrontieren die beiden Fassungen:

[1] Lies स्त्री च mit Matsya-P. XII, 9, 12.

[2] Man beachte das doppelte *ca*.

Digitized by Google

Kūrma-Purāṇa.	Liṅga-Purāṇa.
1 Ilā Manus älteste Tochter;	1 Ilā Manus älteste Tochter
	2 wird zum Manne Sudyumna, durch Mitras und Varuṇas Gnade;
4 wird wieder zum Weib	3 wird durch Śivas Fluch im Śaravaṇa zum Weibe;
	4 wird durch Roßopfer zum Kiṃpuruṣa und heißt in dieser Existenz Ilā oder Sudyumna.
	5 In Budhas Palast wird sie monateweise abwechselnd Mann und Weib.
2 gebiert von Budha in dessen Palast den Purūravas,	6 Als Weib gebiert sie von Budha den Purūravas.
3 als [Mann] Sudyumna drei Söhne,	7 Als [Mann] Sudyumna hatte sie drei Söhne.

Mit der Angabe, daß der Mann Sudyumna schließlich wieder zum Weibe wird, steht das Kūrma-Purāṇa vereinzelt da. Nur im Vāyu-Purāṇa ist diese Angabe LXXXV, 23 — ein überschüssiger Halb-Śloka, der den Gang der Erzählung stört — eingeschoben, sicherlich von irgendeinem Kopisten. Nach dem Matsya-P. und dem so gut wie wörtlich gleichen Texte des Padma-Purāṇa bleibt Ilă [so!] Kiṃpuruṣa und hat als solcher nach der Geburt des Purūravas noch drei Söhne Utkala, Gaya und Haritāśva. Beide haben auch (Matsya-P. XII, 16 = Padma-P. V, 8, 121) die gleichlautende Bemerkung:

इलः किंपुरुषत्वे च सुद्युम्न इति चोच्यते ।

‚In der Kiṃpuruṣa-Gestalt wird er sowohl Ilă als Sudyumna genannt', also wie Liṅga-P. I, 65, 22, nur Ilă statt Ilā, was, wie sich unten zeigen wird, eine Verderbnis ist.

In der Stelle des Liṅga-Purāṇa sind die Verwandlungen gehäuft, ebenso auch in den anderen Fassungen der Purāṇen und im Rāmāyaṇa. Folgende Tabelle mag die Verwandlungen zeigen. Die Ziffern unter den Siglen der einzelnen Quellen geben an, in welcher Reihenfolge die links vermerkten Züge in ihnen aufeinander folgen.

Digitized by Google

	Br. = Har. = Vāyu	Kūrma	Viṣṇu	Mārk.	Bhāg.	Liṅga	Mat. = Pad.	Rām.
1. Ilā Mann	—	—	—	—	—	—	1	1
2. Ilā Mädchen	1	1	1	1	1	1	—	—
3. wird zum Mann Sudyumna,	—	—	2	2	2	2	—	—
4. wird im Śaravaṇa zum Weib,	—	—	3	3	3	3	2	2
5. gebiert von oder bei Budha den Purūravas, . . .	2	2	4	4	4	5	3	4
6. wird monatlich abwechselnd Mann und Weib, . . .	—	—	—	—	5	4	4	3
7. wird wieder zum Mann, .	3	3	5	5	—	6	—	5
8. hat drei Söhne, ...	4	4	6	6	6	7	5	—
9. wird wieder zum Weib .	—	5	—	—	—	—	—	—

Aus dieser Tabelle ist ersichtlich, daß der einzige allen diesen Quellen gemeinsame Zug der ist, daß Ilā von oder bei Budha den Purūravas gebiert. Außer dem Mārkaṇḍeya-Purāṇa bezeichnen alle Quellen in der uns vorliegenden Fassung Budha als Vater. Das Mārkaṇḍeya-Purāṇa dagegen sagt (111, 14):

जनयामास तनयं यत्र सोमसुतो बुधः।

‚[Ilā] gebar einen Sohn, wo sich des Mondes Sohn Budha befand.'

Es ist möglich, daß hier etwas Altes bewahrt ist, denn in der ältesten Form der Sage war Budha sicher nicht der Vater des Purūravas. Er wurde dazu offenbar nur in der Absicht gemacht, die Monddynastie an die Sonnendynastie anzugliedern.

Daß das Rāmāyaṇa im letzten Grunde auf eine von der purāṇischen unabhängige Quelle zurückgeht — obgleich der heute vorliegende Text sicherlich durch die Purāṇen beeinflußt ist — zeigt schon der Umstand, daß hier nicht Manu, sondern Kardama Ilas Vater ist. So wird uns dieser Text, mit Vorsicht verwendet, kritische Dienste leisten können.

Am meisten stehen in unserer Tabelle der Harivaṃśa, das Brahma- (Vāyu-) und Kūrma-Purāṇa einerseits dem Matsya- (Padma-)Purāṇa

Digitized by Google

und dem Rāmāyaṇa andererseits gegenüber. Nach der ersten Gruppe gebiert Ilā den Purūravas und wird dann zum Manne Sudyumna, nach der zweiten wird der Mann Ilā zum Weib und gebiert Purūravas. Das Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa unterscheiden sich aber in einem wesentlichen Zug. Im Rāmāyaṇa ist das Weib Ilā, ehe es zu Budha kommt, zu einem monatlich das Geschlecht wechselnden Wesen geworden und empfängt in dem Monat, in dem es weiblich ist, eine Leibesfrucht. Es ist klar, daß dieser Zug nicht ursprünglich sein kann. Im Matsya-Purāṇa dagegen wird nach der Geburt das Weibeslos Ilās dadurch gemildert, daß Ilā monatlich abwechselnd Mann und Weib wird. Dieser monatliche Wechsel zwischen Mannes- und Weibsgestalt findet sich nun nur noch in zwei Purāṇen, im Bhāgavata- und im Liṅga-Purāṇa. Beide weichen aber in derselben Weise voneinander ab, wie die eben genannten Quellen. Das Bhāgavata-Purāṇa geht mit dem Matsya-Padma-Purāṇa, das Liṅga-Purāṇa mit dem Rāmāyaṇa. Wir dürfen daraus schließen, daß dieser Zug der alten purāṇischen Fassung fremd war und werden sogleich sehen, wie er in die Geschichte hereingekommen ist.

Die vier mittleren Gruppen unserer Tabelle sind Vermittelungen zwischen den beiden linken und den beiden rechten. Der Zug von der Verwandlung im Śaravaṇa fehlt im Harivaṃśa, im Brahma- (Vāyu-) und Kūrma-Purāṇa. Er stammt also wohl aus der Quelle des Matsya- (Padma-)Purāṇa und des Rāmāyaṇa oder geht auf eine dieser Fassungen selbst zurück. Sein Einschub verursachte dann, daß im Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya-, Bhāgavata- und Liṅga-Purāṇa die Verwandlung der Ilā in einen Mann vor der Verwandlung im Śaravaṇa eingefügt wurde. Von diesen Quellen haben das Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya- und Liṅga-Purāṇa nochmals dieselbe Verwandlung an der Stelle, wo das Rāmāyaṇa, der Harivaṃśa, das Brahma-, Vāyu- und Kūrma-Purāṇa sie haben. Es ist wichtig, daß an der zweiten Stelle im Bhāgavata-, Matsya- und Padma-Purāṇa eine Wiederverwandlung in einen Mann fehlt. In diesen Quellen bleibt Ilā das geschlechtlich wechselnde Wesen. Die Rückverwandlung in einen Mann wird also im Liṅga-Purāṇa und vielleicht im Rāmāyaṇa — welches das dazu

Digitized by Google

führende Opfer im Vergleich mit der purāṇischen Fassung sehr aufbauscht — den in der Tabelle links stehenden Fassungen entlehnt sein.

So kommen wir auf zwei Typen.

1. Harivaṃśa, Brahma- (Vāyu-) und Kūrma-P.: Das Mädchen Ilā gebiert und wird dann zum Mann Sudyumna.

2. Matsya- (Padma-)P.: Der Mann Ilā wird zum Weib, gebiert und wird zu einem sein Geschlecht monatlich wechselnden Wesen Sudyumna.

Ähnlich das Rāmāyaṇa, das aber den Namen Sudyumna nicht kennt und die Verwandlung in das Zwitterwesen vor die Empfängnis des Purūravas verlegt. Da nun, wie oben gesagt, die Verwandlung in das Zwitterwesen offenbar ein späterer Einschub ist — daher im Rāmāyaṇa an ganz unpassender Stelle — so ergibt sich aus dem zweiten Typus ein noch ursprünglicherer dritter:

3. Ila gebiert Purūravas, ohne zum Weib geworden zu sein.

Über Ilas ursprüngliches Geschlecht herrscht Unklarheit. Nach den beiden linksstehenden Fassungen war Ilā von Haus aus ein weibliches, nach den beiden rechtsstehenden ein männliches Wesen. Die vier mittleren Purāṇen schließen sich den beiden linksstehenden an.

Wie, wenn das Geschlecht Ilās wirklich unbestimmt gewesen wäre und erst die späteren Fassungen der Sage, um eine Geburt des Purūravas von Ilā wahrscheinlich zu machen oder um die Könige der Monddynastie denen der Sonnendynastie anzugliedern, sich für ein ursprünglich bestimmtes Geschlecht entschieden und dann die Verwandlungen (zum Teil gehäuft) hätten eintreten lassen? Und dies ist wirklich der Fall.

In der ursprünglichen Fassung der Sage war Ilā, Manus Kind, ein vollkommener Zwitter, ein zweigeschlechtiges, zeugungskräftiges Wesen, wie Tuisto,[1] der Vater des Manus.

---

[1] Vgl. GOLTHER, *Handbuch der germ. Mythologie*, S. 206 und 514. Man beachte, daß Manus ‚zum iranisch-indischen Manu zu stellen' ist (GOLTHER, a. a. O., S. 503, Anm. 1). Zum Folgenden vgl. den Exkurs S. 182 ff.


Digitized by Google

Den Beweis für diese Behauptung liefert die eingangs dieses Aufsatzes unter A gegebene MBh-Strophe: ‚Darauf entstand in Ilā der weise Purūravas. Sie war zugleich (चैव) seine Mutter und sein Vater.‘ Es geht nicht an, an diesen Worten zu deuteln und etwa erklären zu wollen, insofern Ilā das Weib ihn geboren, sei sie seine Mutter; insofern sie aber — vorher oder nachher — zum Manne geworden, sei sie sein Vater. Denn sein Vater könnte eben nur der sein, der ihn mit dem Weibe Ilā gezeugt hätte. Ganz richtig sagt Indra in der Bhāṅgāśvina-Geschichte (MBh xiii, 12, 29 f.) zu den Söhnen, die König Bhāṅgāśvina als Mann gezeugt hat, indem er sie mit denen verfeinden will, welche der König als Weib geboren hat: ‚Ihr seid Bhaṅgāsvanas[1] Nachkommen, die anderen dagegen sind Söhne des Asketen. Die Götter und Asura dagegen sind Söhne [desselben] Kaśyapa. Des Asketen Söhne genießen euer väterliches Reich‘. Die oben angeführte MBh-Strophe kann also unmöglich einen anderen Sinn haben, als den, daß das zweigeschlechtige Wesen Ilā sich selbst befruchtet und die Frucht gebiert. Eine solche Anschauung konnte dem indischen Altertum, welches sie aus indogermanischer Zeit ererbt hatte, nicht fernliegen, da ja auch Prajāpatis *sṛṣṭis* wörtlich zu fassen sind: die Geschöpfe gehen aus seinem Leibe hervor und nach der Geburt derselben ermattet er. Nur ist freilich in allen diesen Prajāpati-Geschichten die Zweigeschlechtigkeit stark verdunkelt,[2] etwa wie bei Zeus, aus dessen Haupte Athene,[3] aus dessen Schenkel Dionysos entspringt. Von einer Selbstbefruchtung Prajāpatis ist nicht die Rede und seine Geburten finden aus allen Körperteilen statt. Ein zynischer Inder hätte von Prajāpati dieselben Worte brauchen können, die Lukian dem Hermes in bezug auf Zeus in den Mund legt: οὐκοῦν ἐλελήθει ἡμᾶς ἀνδρόγυνος ὤν; . . . ὅλος ἡμῖν κυοφορεῖ καὶ πανταχόθι τοῦ σώματος.[4]

---

[1] Diese Namensform hat das MBh.

[2] Die Termitenhaufen sind seine Zitzen (Maitr.-S. i, 6, 3, S. 90, 13 ff., 17); er wird schwanger Ś-Br. viii, 4, 2, 1.

[3] Vgl. den im Haupt schwangeren Brahman MBh xii, 122.

[4] Dial. deor. 9.

Digitized by Google

Der syrische Spötter ahnte offenbar nicht, daß er hier einen wichtigen Zug der indogermanischen Religion ganz richtig in Worte gefaßt hatte.

Ein solcher ἀνδρόγυνος, wie ihn Lukian im Sinne hat, ist Ilă oder Sudyumna. Außer den klaren Worten des MBh beweist dies Brahma-P. VII, 23 = Hariv. I, 10, 27 (abgeändert Vāyu-P. LXXXV, 23): ‚Manus Sohn aber, welcher mit den Geschlechtsmerkmalen des Mannes und des Weibes versehen war (स्त्रीपुंसोर्लक्षणैर्युतः), behielt den berühmten Namen Ilā und Sudyumna.‘ Und ebenso beweist dies der in einzelnen Fassungen der Sage noch bewahrte Ausdruck *kiṃpuruṣa*, der, wenn man ihn überhaupt begreifen will, den Sinn von ἀνδρόγυνος haben muß.

Der Ausdruck *kiṃpuruṣa* (*kim* = ‚ob‘? *puruṣa* = ‚Mann‘) bedeutet ein Wesen, dessen Mannesnatur zweifelhaft ist, also recht eigentlich einen Zwitter. In übertragener Bedeutung heißt *puruṣa* überhaupt ‚Mensch‘; darum ist, wie WEBER gezeigt hat, *kiṃpuruṣa* in den Brāhmaṇa eine Bezeichnung des Affen. In der späteren Mythologie dagegen bedeutet *kiṃpuruṣa* ein Zwittergeschöpf anderer Art als in unserer Sage: einen Zwitter zwischen Mensch und Tier. Man stellte sich die *kiṃpuruṣa* als roßköpfige Menschen vor. Nehmen wir aber *kiṃpuruṣa* in seiner eigentlichsten etymologischen Bedeutung und vergleichen wir die oben angeführte genealogische Strophe des MBh, so werden wir keinen Augenblick im Zweifel sein, daß diejenigen Texte der Sage von Purūravas' Geburt, die dieses Wort bewahrt haben, in diesem Zuge auf eine ältere Fassung zurückgehen, in welcher Ilă wie in der MBh-Strophe ein Zwitter, ein vollkommener ἀνδρόγυνος war.

Diese Texte sind das Liṅga- und das Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa.

Alle drei haben, wie wir sahen, mit dem Bhāgavata-Purāṇa die Angabe gemein, daß Ilă monatlich abwechselnd zum Manne und zum Weibe wird. Daß dies ein mit der MBh-Strophe nicht vereinbarer Zug ist, leuchtet ein; ebenso aber leuchtet ein, wie diese Umdeutung des *kiṃpuruṣa*, von dem das Bhāgavata-P. und das Rāmā-

Digitized by Google

yaṇa nichts sagen, eintreten mußte, wenn man die Monddynastie an die Sonnendynastie angliedern, also Budha zum Vater des Purūravas machen wollte. Da konnte man den Zwitter in dem alten Sinne nicht mehr brauchen. Es ist aber gleichfalls klar, daß die Sprache für ein monatlich regelmäßig sein Geschlecht wechselndes Wesen, das eben nur in den hier genannten vier Versionen derselben Sage vorkommt, kein besonderes Wort geprägt haben kann. Auch daraus ergibt sich, daß *kiṃpuruṣa* den Umdeutern im Sinne von ‚Zwitter‘ bekannt war und daß sie *ad hoc* diese Bedeutung modifizierten. Im Bhāgavata-Purāṇa findet sich der nun unpassende Ausdruck *kiṃpuruṣa* überhaupt nicht mehr. Auch der Verfasser des Rāmāyaṇa hat das Wort — offenbar weil er es nur noch im Sinne der späteren Mythologie kannte — nicht ungeändert passieren lassen. Daß seine alte Quelle es enthielt, ergibt sich aus seinem Texte zur Gewißheit. Nach ihm verwandelt nämlich Budha, um im Liebesspiel mit Ilā nicht gestört zu werden, die in Frauen verwandelten Gefolgsleute des früheren Königs Ilā in weibliche *kiṃpuruṣa*, indem er dieses Wort als gleichbedeutend mit *Kiṃnara*, ‚roßköpfiger Mensch‘, nimmt. Es heißt Rām. vii, 88, 21 ff.

सो ऽर्थं विदित्वा सकलं तस्य राज्ञो यथा तथा ।
सर्वा एव स्त्रियस्ताश्च बभाषे मुनिपुंगवः ॥ २१ ॥
अत्र किंपुरुषीर्भूत्वा शैलरोधसि वत्स्यथ ।
आवासस्तु गिरावस्मिञ्शीघ्रमेव विधीयताम् ॥ २२ ॥
मूलपत्रफलैः सर्वा वर्तयिष्यथ नित्यदा ।
स्त्रियः किंपुरुषान्नाम भर्तॄन्समुपलप्स्यथ ॥ २३ ॥
ताः श्रुत्वा सोमपुत्रस्य स्त्रियः किंपुरुषीकृताः ।
उपासांचक्रिरे शैलं वध्वस्ता बहुलास्तदा ॥ २४ ॥

‚Als er nun der Wahrheit gemäß die ganze Angelegenheit dieses Königs erfahren hatte, sagte der gewaltige Asket zu allen diesen Frauen: „Werdet ihr zu Kiṃpuruṣī und wohnet an den Wänden des Gebirges und schnell sollt ihr euren Aufenthalt an diesem Gebirge nehmen! Von Wurzeln, Blättern und Früchten sollt ihr beständig leben, ihr Frauen, und sollt Gatten erhalten, die den Namen

Digitized by Google

Kiṃpuruṣa führen.“ Als diese in Kiṃpuruṣī verwandelten Frauen das vom Sohne des Mondes gehört hatten, da enteilte ihre Menge ins Gebirge.‘

Ebenso scheint der Verfasser der Erzählung, wie sie im Liṅga-Purāṇa vorliegt, den ursprünglichen Sinn von *kiṃpuruṣa* nicht mehr verstanden zu haben; denn sonst würde er die beiden Fassungen nicht so unvermittelt nebeneinander haben stehen lassen, wie er es tut. In der oben gegebenen Übersetzung heißt es Str. 22 f.: ‚Durch Ikṣvākus Roßopfer ward Ilā zum *kiṃpuruṣa*. In der *kiṃpuruṣa*-Gestalt wird sie sowohl Ilā als Sudyumna genannt. Und als sich Ilā in den Palast Budhas, des Sohnes des Mondes, begeben hatte, ward sie [abwechselnd] einen Monat lang ein heldenhafter Mann und wieder einen Monat ein Weib.‘ Der Verfasser d i e s e r Erzählung hat also die ältere Fassung neben der jüngeren Umdeutung bewahrt, doch wohl, weil er eben das Verhältnis zwischen beiden nicht erkannte und *kiṃpuruṣa* wie der Verfasser des Rāmāyaṇa im Sinne der späteren Mythologie als ‚Mensch mit Roßkopf‘ auffaßte. Charakteristisch aber ist, daß er — wie die gleich zu besprechende Version des Padma- (Matsya-)Purāṇa — die Angabe aus einer älteren Quelle bewahrt hat, daß der *kiṃpuruṣa* einen Doppelnamen trägt. Das deutet darauf, daß hier zwei ursprünglich g e t r e n n t e Sagen verschmolzen sind; wie, wird weiter unten erörtert werden.

Im Matsya- (Padma-) Purāṇa endlich wird erzählt, wie des in ein Weib verwandelten Königs Ila Brüder Śiva und Pārvatī bitten, ihren Bruder wieder in einen Mann zu verwandeln. Es heißt da Matsya-P. XII, 9 = Padma-P. V, 8, 114:

तुष्टुवुर्विविधैः स्तोत्रैः पार्वतीपरमेश्वरौ ।
तावूचतुरलङ्घ्यो ऽयं समयः किंतु सांप्रतम् ॥ ९ ॥
इक्ष्वाकोरश्वमेधेन यत्फलं स्यात्तदावयोः ।
दत्त्वा किंपुरुषो वीरः स भविष्यत्यसंशयम् ॥ १० ॥
तथेत्युक्त्वा ततस्ते तु जग्मुर्वैवस्वतात्मजाः ।
इक्ष्वाकोश्चाश्वमेधेन चेलः किंपुरुषो ऽभवत् ॥ ११ ॥
मासमेकं पुमान्वीरः स्त्री च मासमभूत्पुनः ।

Digitized by Google

बुधस्य भवने तिष्ठन्निलो गर्भधरो ऽभवत् ॥ १२ ॥
अजीजनत्पुत्रमेकमनेकगुणसंयुतम् ।
बुधश्चोत्पाद्य तं पुत्रं स्वर्लोकमगमत्ततः ॥ १३ ॥
इलस्य नाम्ना तद्वर्षमिलावृतमभूत्तदा ।
सोमार्कवंशयोरादाविलो ऽभून्मनुनन्दनः ॥ १४ ॥

‚Sie priesen mit mannigfachen Lobgesängen Pārvatī und Parameśvara. Die beiden sprachen: „Dieser Vertrag kann nicht gebrochen werden. Wenn ihr uns aber die Frucht des jetzt stattfindenden Rosseopfers Ikṣvākus gebt, so wird der Held zu einem *kiṃpuruṣa* werden; daran sollt ihr nicht zweifeln.“ Die Söhne Manus sagten das zu und entfernten sich und durch Ikṣvākus Roßopfer ward Ilă zum *kiṃpuruṣa.* Einen Monat lang ward der Held ein Mann, einen Monat lang wieder ein Weib. Und als Ilă in Budhas Palaste verweilte, ward er schwanger. Er gebar einen Sohn, welcher mit vielen Vorzügen ausgestattet war. Und als Budha diesen Sohn gezeugt hatte, stieg er zum Himmel empor. Nach Ilas Namen ward dieser Weltteil [*varṣa*] von nun an Ilāvṛta genannt und am Anfang der Mond- und Sonnendynastie stand Ilă, Manus Sohn.‘

Obwohl hier von Ilā dem Weibe die Rede ist, stehen auffälligerweise überall Maskulina. Bestimmte Schlüsse lassen sich daraus aber nicht ziehen, da in der noch zu besprechenden Śikhaṇḍin-Geschichte auch von diesem in seiner Weibergestalt öfter das Maskulinum steht. Daß auch in der eben angeführten Version des Matsya-P. älteres Versmaterial benutzt ist, ist klar. 12 *ab* = Liṅga-P. I, 65, 23 *ab* ist aber enger mit dem Vorhergehenden verbunden als im Liṅga-Purāṇa und man darf wohl annehmen, daß der Verfasser der eben gegebenen Version *kiṃpuruṣa* als ‚wechselgeschlechtiges Wesen‘ deutete. In dem oben angeführten Verse Liṅga-P. I, 65, 22 liegt hier eine bemerkenswerte Variante vor. Matsya-P. XII, 16 = Padma-P. V, 8, 121 lesen nämlich

इलः [statt इला] किंपुरुषत्वे च सुद्युम्न इति चोच्यते ।

‚In der *kiṃpuruṣa*-Gestalt wird er sowohl Ilă als Sudyumna genannt‘.

Digitized by Google

Wie wenig doch die künstliche Umdeutung des *kiṃpuruṣa* ‚zweigeschlechtiges Wesen' in ‚wechselgeschlechtiges Wesen' zum Zwecke der Angliederung der Monddynastie an die Sonnendynastie gelungen ist, kommt bei der Lektüre der 14. Strophe des Matsya-Purāṇa zum Bewußtsein. Dynastien werden doch eben nach den Vätern benannt und wenn es heißt: ‚am Anfang der Mond- und Sonnendynastie stand Ilā, Manus Sohn', während der Erzeuger nach derselben Fassung Budha, der von einem Weibe geborene Sohn des Mondes war, so dürfte dieser Widerspruch schwer zu lösen sein.

Es sind aber noch andere Versuche gemacht worden, die Monddynastie an die Sonnendynastie anzugliedern. Entweder, man machte Ila von vornherein zum Weibe oder man ließ bei dem Mann Ila einen Geschlechtswechsel eintreten. Alle diese Versuche, die in verschiedenen purāṇischen Fassungen und im Rāmāyaṇa miteinander vereinigt sind, schließen sich wie die bereits besprochene Einleitung an andere Sagen an. Wir untersuchen diejenigen Sagen, welche hier in Betracht kommen können. Es sind folgende:

1. Die Sage von Ṛtuparṇa Bhāṅgāśvina: Baudh., Ś-S. und MBh XIII, 12 (wo der Name nur Bhaṅgāsvana lautet).

2. Die Sage von Śikhaṇḍin: MBh V, 189--193; Südl. Pañcatantra ξ, Einl. 1 und DUBOIS, Einl. 1; Somadeva, KSS. LVI, 80ff.; Kṣem., Bṛ.-M. XV, 300ff.; Kathāprakāśa bei EGGELING, Gurupūjākaumudī, S. 120ff.

3. Die Kommentare zu ṚV. VIII, 1, 34: Śāṅkh., Ś-S. 16, 11, 17; Sarvānukramaṇī, S. 27; Vedārthadīpikā, S. 137, 7; Bṛhaddevatā VI, 40f.; Sāyaṇa, Einleitung zu ṚV. VIII, 1 und Komm. zu ṚV. VIII, 1, 34; Dyā Dvivedin, Nītimañjarī bei SIEG, Sagenstoffe, S. 40f.

Der Inhalt der ersten Erzählung ist kurz folgender:[1]

[1] CALAND, *WZKM* XVII, 351; WINTERNITZ, ebenda, S. 292. Zu der Angabe bei Apollodor III, 71f. (ed. WAGNER), daß der Geschlechtsgenuß des Weibes neunmal größer sei, als der des Mannes, vgl. den an verschiedenen Stellen belegten Sanskritspruch (BOEHTLINGK, *Ind. Spr.*[1] 412): ‚Doppelt', heißt es, ‚ist die Nahrung der Weiber, vierfach ihr Verstand, sechsfach ihr Unternehmungsgeist, achtfach ihr Liebestrieb'.

Digitized by Google

König Ṛtuparṇa Bhāṅgāśvina bringt, um die Geburt eines Sohnes zu erzielen, ein Opfer dar, von welchem Indra ausgeschlossen ist. Einst steigt er auf der Jagd in einen See: da verwandelt Indra ihn, um sich an ihm zu rächen, in ein Weib. Der König übergibt seinen hundert Söhnen das Reich, geht als Asketin in den Wald und gebiert von einem Asketen hundert Söhne. Er bringt diese in seine Residenz und auf seine Weisung hin regieren die Söhne, die er als Mann gezeugt, mit denen, die er als Weib geboren, gemeinsam, bis Indra unter ihnen Zwietracht sät und sie sich töten. Schließlich gewährt er die Auferweckung der Hälfte der Söhne. Der in ein Weib verwandelte König bittet diejenigen zu erwecken, die er als Weib geboren habe, da die Mutterliebe größer sei als die Vaterliebe.

Das MBh fügt noch hinzu, daß Indra dann alle Söhne wieder auferweckt. Ferner ist die MBh-Erzählung ganz wie die Fassung bei Hesiod und Ovid an die Frage geknüpft, ob der Geschlechtsgenuß der Männer oder der Frauen größer sei. Das MBh beantwortet sie wie die abendländischen Fassungen und der König bittet sich eben auf Grund dieser seiner Erfahrung als Gnade aus, ein Weib bleiben zu dürfen.

Daß diese Erzählung auf die Ausgestaltung der Sage von Purūravas' Geburt von Einfluß war, ist sicher. Der Zug zwar von dem Opfer, mit dem sie beginnt, ist nur zufällig ähnlich. In den purāṇischen Fassungen wird kein Gott beleidigt und wir haben ja gesehen, daß die Einleitung derselben sich zum Teil an die Brāhmaṇas, namentlich an das ŚBr., anschließt. Entlehnt sind dagegen aus der Bhāṅgāśvina-Sage folgende Züge: 1. Ein König wird in ein Weib verwandelt; 2. auf der Jagd; 3. durch Bestimmung eines Gottes. 4. In beiden Existenzen hat er Kinder; 5. nach dem MBh als Weib von einem Asketen.

Endlich ist auch 6. das Medium, durch welches die Verwandlung erfolgt, aus der Bhāṅgāśvina-Sage entlehnt. In dieser nämlich tritt sie ein, als der König in einem See badet.[1] Sicherlich geht

[1] Vgl. dazu Chauvin, *Bibl. des ouvr. arabes* viii, S. 43, Nr. 11.


Digitized by Google

darauf die Angabe des Liṅga- und Matsya-(Padma-)Purāṇa und des Rāmāyaṇa zurück, daß die Verwandlung im ‚Röhricht' (*śaravaṇa*) vor sich ging. Man wählte eben eine einigermaßen entsprechende Örtlichkeit aus dem Sagenkreis des Śiva. Der Erzähler des Rāmāyaṇa aber hat — wie im Falle des *kiṃpuruṣa* — neben dem Ersatz auch den älteren Zug beibehalten; nur muß er natürlich nun den See anders unterbringen. Und so läßt er denn Ilā mit ihrem Gefolge nach der Verwandlung in ein Weib in dem See baden, in dem sich Budha kasteit.

Auch die Śikhaṇḍin-Sage hat verschiedene purāṇische Fassungen beeinflußt. Sie ist so eng mit der Rahmenerzählung des MBh verflochten, daß man annehmen muß, sie habe in ihren Hauptzügen wenigstens der ursprünglichen Dichtung angehört.[1] Ich gebe hier diese Hauptzüge nach HOLTZMANN: ‚*Ambā*, *Ambikā* und *Ambālikā*, die drei Töchter des Königs von *Kāśī*, werden von *Bhīṣma* mit Gewalt geraubt, um sie mit seinem jüngern Bruder *Vicitravīrya* zu vermählen; aber die älteste, *Ambā*, entläßt er wieder, weil sie heimlich mit dem König von *Śālva* verlobt ist. Da nun aber dieser, aus Furcht vor *Bhīṣma*, wie er angibt, seine Braut aufzunehmen sich weigert, so bittet sie den *Rāma*, des *Jamadagni* Sohn, um Hilfe. Dieser verlangt von *Bhīṣma* die Aufnahme der *Ambā* als dritter Gattin seines Bruders, und da *Bhīṣma* sich weigert, fordert er ihn zum Zweikampfe heraus. Der Kampf dauert dreiundzwanzig Tage lang, ohne eine Entscheidung zu bringen. Zuletzt stellt *Rāma* den Kampf ein und erklärt der *Ambā*, er vermöge ihr nicht zu helfen. Diese ergibt sich der Buße und verbrennt sich zuletzt ‚zum Tode des *Bhīṣma*'. Sie wird wieder geboren als Tochter des *Drupada*, vertauscht aber später ihr Geschlecht mit einem *Yakṣa*, der nun bis zum Tode des *Śikhaṇḍin*[2] Weib bleiben muß'.[3] Bhīṣma, welcher weiß, daß Śikhaṇḍin

[1] So urteilt auch A. HOLTZMANN, *MBh.* II, S. 117.

[2] So heißt die wiedergeborene Ambā in ihrer männlichen Gestalt.

[3] A. HOLTZMANN, *MBh.* II, S. 117. Oben ist nur die Schreibung der Eigennamen geändert und die Fußnote zugesetzt. — Von wichtigen Zügen hebe ich noch besonders hervor: Drupada kasteit sich vor Śiva, um dadurch die Geburt eines Sohnes zu erlangen. Śiva teilt ihm mit, das Schicksal werde ihm nur einen

Digitized by Google

eigentlich ein Weib ist, weigert sich, ihn zu töten und fällt auf diese Weise selbst.

Der zweite Teil dieser Geschichte — Geburt der Tochter statt des erwünschten Sohnes und Verwandlung derselben in einen Sohn — findet sich in den Hauptzügen wieder in derjenigen Fassung des *Südl. Pañcatantra*, die DUBOIS veröffentlicht hat.[1] Die Sanskrit-Rezension ξ des südl. Pañcatantra hat eine etwas ursprünglichere Fassung als die von DUBOIS veröffentlichte, steht aber an genau derselben Stelle, nämlich als erste in die Einleitung eingeschobene Erzählung. Eine Übersetzung davon hat Verfasser *ZDMG* LXI, S. 18f. gegeben. Weitere Varianten finden sich bei *Somadeva, Kathāsaritsāgara* LVI, 80ff., *Kṣemendra, Bṛhatkathāmañjarī* XV, 300ff. und im *Kathāprakāśa*.[2]

Von diesen Fassungen stehen Somadeva, Kṣemendra, SPξ und DUBOIS dem MBh im ganzen näher, als die Fassung des Kathāprakāśa. Doch sind bei Somadeva zwei Abweichungen bemerkenswert: 1. die Vorgeschichte fehlt; 2. der Prinz, der sich von dem Yakṣa dessen Männlichkeit leiht, ist ursprünglich kein Weib, sondern ein Zwitter. Denn aus Som. LVI, 86 geht hervor, daß es sich um einen organischen Fehler, nicht nur um mangelnde Zeugungskraft handelt.[3] Abgesehen nun davon, daß die Fassung des Kathāprakāśa wie die von SPξ und SP DUBOIS das MBh bestätigen, insofern sie den Prinzen ursprünglich zum Weibe machen, so wird dieser Zug durch den Umstand als ursprünglich bestätigt, daß nur er in den Rahmen des MBh paßt. Nur, weil Śikhaṇḍin ursprünglich ein Weib

---

,Weibmann' (*strīpumaṃs*) bewilligen, ein Mädchen, das später zum Manne werden würde. Śikhaṇḍin(ī) wird als Knabe erzogen und später vermählt. Seine junge Frau sieht sich betrogen. Der Schwiegervater rückt mit Heeresmacht an. Da kasteit sich Śikhaṇḍin(ī) vor einem Yakṣa, der ihr sein eigenes Geschlecht für einige Zeit leiht und dafür Śikhaṇḍin(ī)s Weibesgestalt annimmt. Als Kubera dies erfährt, bestimmt er, daß der Yakṣa ein Weib bleiben soll bis zu Śikhaṇḍins Tod.

[1] *Le Pantcha-Tantra ou les cinq Ruses*, S. 15.

[2] Deutscher Auszug bei EGGELING, *Gurupūjākaumudī* (Leipzig, HARRASSOWITZ, 1896), S. 121.

[3] Vgl. dazu oben den Ausdruck *strīpumaṃs*, ,Weibmann', im MBh.

Digitized by Google

war, will Bhīṣma nicht mit ihm fechten. Mit ausdrücklichen Worten sagt er v, 193, 65 ff.

नाहमेनं धनुष्पाणिं युयुत्सुं समुपस्थितम् ।
मुहूर्तमपि पश्येयं प्रहरेयं न चाच्युत ॥
व्रतमेतन्मम सदा पृथिव्यामपि विश्रुतम् ।
स्त्रियां स्त्रीपूर्विके चैव स्त्रीनाम्नि स्त्रीस्वरूपिणि ॥
न मुञ्चेयमहं बाणमिति कौरवनन्दन ।
न हन्यामहमेतेन कारणेन शिखण्डिनम् ॥

‚Wenn jener mit dem Bogen in der Hand naht, um zu kämpfen, kann ich ihn unmöglich auch nur einen Augenblick sehen oder gegen ihn fechten, Unerschütterlicher![1] Auf der ganzen Erde ja kennt man das Gelübde, [das ich getan und] stets [gehalten habe]: „Niemals werde ich einen Pfeil schießen auf ein Weib, auf einen, der früher ein Weib war, auf einen, der einen weiblichen Namen trägt, auf einen, der Weibesgestalt trägt." Aus diesem Grunde kann ich Śikhaṇḍin nicht töten.'

So ist also die Zwittergestalt des Prinzen, wie sie uns in der von Somadeva und Kṣemendra wiedergespiegelten Rezension der nordwestlichen Bṛhatkathā entgegentritt, eine Änderung, ähnlich wie die in der unten zu erwähnenden zweiten Erzählung Sāyaṇas, und wie diese wohl in Erinnerung an eine verwandte Erzählung — vermutlich die ursprüngliche Ilā-Erzählung — an Stelle des für die Śikhaṇḍin-Geschichte ursprünglichen Zuges untergeschoben.

Ähnlich verhält es sich mit dem ersten, bei Somadeva und Kṣemendra fehlenden Zuge: daß der Vater durch seine Askese die Geburt eines Sohnes begehrt. Auch dieser Zug gehört der MBh-Erzählung ursprünglich an, da Śikhaṇḍins Vater durch die Geburt eines Sohnes eben das Mittel erlangen will, Bhīṣma zu vernichten. Diese Sehnsucht nach dem Sohne kommt in den Fassungen des Südl. Pañcatantra und des Kathāprakāśa, wenn auch nicht mehr in der ursprünglichen Bestimmtheit, so doch noch deutlich genug,

[1] So redet Bhīṣma hier Duryodhana an, um anzudeuten, daß ja auch Duryodhana ein Gelübde zu halten pflege.



zum Ausdruck. Nach dem Südl. Pañcatantra will der König sich von seiner Hauptgemahlin trennen, weil sie ihm immer nur Töchter schenkt, und läßt sich nur mit Mühe bereden, es noch auf eine Niederkunft ankommen zu lassen. Die Königin gebiert wieder eine Tochter, die nun ihr Vater, der Minister, für einen Sohn ausgibt, bis er die Gelegenheit findet, mit Hilfe des Yakṣa die Tochter in einen Sohn zu verwandeln. Im Kathāprakāśa versprechen sich zwei befreundete Königinnen, die guter Hoffnung sind, ihre Kinder zu vermählen, falls sie verschiedenen Geschlechts sein sollten. Im übrigen ist die Fassung des Kathāprakāśa erweitert durch den Zug des belauschten Gesprächs und aus der Bhāṅgāśvina-Fassung ist der Zug entlehnt, daß der angebliche Prinz von seinem Pferd auf der Jagd in den Wald entführt und wenn auch nicht durch Baden im See, so doch durch Hineinspringen in einen Brunnen und Trinken aus seinem Wasser zum Manne wird. Somadeva, Kṣemendra und beide Fassungen des Südl. Pañcatantra bestätigen dagegen die Fassung des Mahābhārata.

Auch die Śikhaṇḍin-Erzählung ist für die Ausgestaltung verschiedener puranischer Versionen wichtig geworden. Sie hat ihnen den Zug geliehen, daß der Vater die Geburt eines Sohnes wünscht, aber nur die einer Tochter erreicht, jedoch mit dem Versprechen der gewährenden Gottheit, daß diese Tochter später zum Sohne werden soll. Diesen Zug haben im Gegensatz zum Kūrma-, Liṅga- und Matsya- (Padma-) Purāṇa und — was wichtig ist — zum Rāmāyaṇa der Har., das Brahma- (Vāyu-), Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya und Bhāgavata-Purāṇa und das Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya- und Bhāgavata-Purāṇa fügen als Begründung der Geburt der Tochter statt der des Sohnes noch das Versehen des Opferpriesters hinzu, wohl — mittelbar oder unmittelbar — in Anlehnung an die bekannte Erzählung von Tvaṣṭṛs Opfer in den Brāhmaṇas (ŚBr. i, 6, 3, 8; Taitt.-S. ii, 5, 2, 1; ii, 4, 12, 1; Maitr.-S. ii, 4, 3; Jaim.-Br. ii, 155, 4).

Es könnte nun als dritte Quelle für die Ausgestaltung der Sage von Purūravas' Geburt noch die traditionelle Erklärung von ṚV. viii, 1, 34 in Betracht kommen. Der Dichter dieses Liedes preist zunächst

Digitized by Google

Indra, dann, in Str. 30, freigebige Könige, endlich in 31f. den Fürsten Svanadratha, Āsaṅgas Sohn, der ihn über alles Erwarten reich beschenkt habe. In 33 sagt er, der Vater seines Gönners Āsaṅga sei seinerzeit wohl der freigebigste Fürst gewesen und habe ihn gleichfalls reich beschenkt. In der Schlußstrophe deutet er an, daß dies Geschenk dem Āsaṅga Segen gebracht habe. Die Strophe lautet:

अन्वस्य स्थूरं ददृशे पुरस्तादनस्थ ऊरुरवरम्बमाणः ।
शश्वती नार्यभिचक्ष्याह सुभद्रमर्य भोजनं बिभर्षि ॥

‚Da zeigte sich vorn sein Starkes, herabhängend wie ein Schenkel, dem nur der Knochen fehlte. Frau Śaśvatī sagte, als sie es betrachtete: „Ein wonniges Genußmittel trägst du, o Herr!"'

Diese Strophe, deren Ton doch wohl humoristisch sein soll, muß des übrigen Inhaltes des Liedes wegen unbedingt an eine Tatsache erinnern. Offenbar hatte der frühere König Āsaṅga in seinem Alter ein Opfer zur Erlangung eines Sohnes, eine पुत्रेष्टि, dargebracht, wobei der Verfasser des Liedes VIII, 1 als Priester beteiligt war, und Svanadratha wurde geboren, was man natürlich diesem Opfer zuschrieb. Der derb humoristische Ton der Strophe wurde später, als man nichts mehr von dem historischen Āsaṅga wußte, ernst genommen. Aus ददृशे schlossen die Exegeten, daß der König vorher überhaupt kein männliches Glied besessen hätte. Und so hatte man schon zu Śāṅkhāyanas Zeit eine Geschichte zur Erläuterung dieses Hymnus erfunden: Śāṅkhāyana sagt ŚS. 16, 11, 16f.: मैधातिथं षष्ठम् । यथासङ्गः प्लायोगिः स्त्री सती पुमान्बभव । ‚Die sechste ist die Geschichte von Medhātithi, wie Āsaṅga, Playogas Sohn [ursprünglich] ein Weib war und [dann] zum Manne wurde.' Die Bṛhaddevatā sagt VI, 40f.: ‚In der Ṛgveda-Strophe: „[Da zeigte sich vorn] sein Starkes [usw.]" pries Śaśvatī die Āṅgirasī, die Frau, die [bei ihm] wohnte, ihren Gatten. Diesen Āsaṅga, der ein Weib war, machte der Ṛṣi zum Manne. In den vier Ṛgveda-Strophen „Preise!" usw. ist [von Āsaṅga] seine eigene Gabe gepriesen.'

Auf diesen dürftigen Angaben fußen die Kommentatoren. Die Sarvānukramaṇī weiß S. 27 bereits zu berichten, daß Āsaṅga,

Digitized by Google

nachdem er zum Weibe geworden, wieder zum Manne wurde. Ṣaḍguruśiṣya fügt S. 137, 7 der Vedārthadīpikā zwei Züge hinzu: ‚Āsaṅga, der vorher durch den Fluch eines Gottes zum Weibe geworden war, wurde nachher durch die Macht der Askese zum Manne.‘ In der Einleitung zu Ṛ̥V. viii, 1 berichtet Sāyaṇa: ‚Ein König namens Āsaṅga, der Sohn eines Königs namens Playoga, war durch den Fluch eines Gottes zum Weibe geworden, ward dann durch die Macht der Askese durch Medhātithis Gnade zum Manne‘ usw.

Derselbe Sāyaṇa gibt aber zu viii, 1, 34 eine in zwei Zügen abweichende Version — charakteristisch für den Spielraum, den die Kommentatoren ihrer Phantasie bei der Sacherklärung ließen! Hier erzählt er: ‚Dieser König Āsaṅga ward einst durch den Fluch eines Gottes zum Zwitter [नपुंसक]. Da seine Gemahlin Śaśvatī infolge des Zwittertums ihres Gatten betrübt war, übte sie strenge Askese. Und durch diese Askese ward er zum Manne. Als sie dann in der Nacht bemerkte, daß er ein männliches Geschlechtsteil erlangt hatte, pries ihn Śaśvatī fröhlich mit dieser Strophe.‘

Dyā Dvivedin endlich fügt noch den Grund zu dem Fluche und den fluchenden Gott hinzu:[1]

‚Einst lebte ein preiswürdiger Sohn des Playoga, der bei der Opferhandlung viel Speise spendete. (Nachdem er vorher, viel Opfer usw. veranstaltend, Speise gegeben hatte, trieb er später aus Habgier Handel.)[2] Als Wucherer wurde er durch Agnis Zorn zum Weibe. Nachdem Medhātithi [von ihm] viel Gold erhalten hatte, gab er ihm eine Wahlgabe: „Du sollst, o Herr, reichlichen Genuß vom Weibe haben, nachdem du sogleich die Männlichkeit erlangt hast.“‘

Gerade so künstlich, wie die Sprache dieses Stückes ist, die sich bestrebt, möglichst viel nur vedische Ausdrücke zu verwenden, ist der Inhalt. Ein König, der Handel treibt! Und wie kommt

[1] Sieg, *Sagenstoffe*, S. 40.

[2] Der Inhalt der Klammer aus Dyās Kommentar.

Digitized by Google

Agni dazu, den Wucherer zu bestrafen? Man sieht, daß dies ungeschickte Züge sind, die äußerlich — offenbar von Dyā selbst — angeflickt sind. Agnis Zorn entnahm er wohl dem auffälligen Vokativ अग्ने in Str. 33 des Ṛ V.-Textes.

Daß Dyā selbst der Verfasser dieser Erzählung ist, ergibt sich aus den Worten, mit denen er sie einleitet:

निघण्टुतः समाहृत्य प्रयोगानेव वैदिकान् ।
दृष्टेतिहासमस्पष्टं विस्पष्टः सूचितो मया ॥

प्रयोगानेव वैदिकान् ist ein in Versnöten geborener Ausdruck. Dyā meint: प्रयोगान्वैदिकानेव und will sagen: ‚Nachdem ich aus den Nighaṇṭu nur im Veda gebräuchliche Ausdrücke gesammelt und eine [dadurch] dunkle Erzählung „geschaut“ habe, habe ich sie [im Kommentar] erklärt.‘ दृश् ‚schauen‘ ist in dem Sinne zu fassen, wie ein Ṛṣi einen vedischen Hymnus ‚schaut‘.

Dieses Beispiel ist lehrreich. Es zeigt, wie Erzählungen im Anschluß an den Text des Ṛ V. entstehen. Eine Strophe, deren Veranlassung man nicht mehr kennt, wird vermutungsweise gedeutet, die Vermutung natürlich in apodiktische Form gekleidet. Für den wundergläubigen Inder war die Verwandlung eines Weibes in einen Mann etwas sehr Glaubhaftes. So gab der Wortlaut der Strophe die von solchem Standpunkte aus ganz natürliche Erzählung Śāṅkhāyanas: ‚Āsaṅga war erst ein Weib und wurde zum Mann.‘ Von den folgenden Erklärern setzen die meisten irgendeinen Zug an und so bringt es Sāyaṇa fertig, die Geschichte bei der zugehörigen Strophe in zwei wesentlichen Punkten anders zu erzählen als in der Einleitung zu dem betreffenden Liede.

Dieses Verfahren ist für indische Kommentatoren nicht ungewöhnlich. Wenn der Kommentator z. B. die hübsche Strophe Bhartṛhari II, 2 ed. BOHLEN (यां चिन्तयामि सततं usw.) erklären soll, so erzählt er einfach die Geschichte von der wandernden Frucht.[1] Umgedreht wird so manche Sentenz in Indien, um die hergebrachte Form zu wahren, über eine Prosaerzählung gesetzt, mit

[1] Ed. v. BOHLEN S. VI f.; S. 178. Vgl. WEBER, *Ind. Stud.* XV, S. 210 ff.

Digitized by Google

der sie ursprünglich nichts zu tun hat (man vergleiche z. B. das Jātaka und das Dhammapada). Und so haben die Kommentatoren unserer Ṛ V.-Strophe sicherlich einzelne Züge ihres mageren Geschichtchens aus bekannten Erzählungen geschöpft. Verwandt ist dieses Geschichtchen, das bereits Śāṅkhāyana anführt, mit den oben behandelten Sagen. Es gehört aber sicherlich zu den Deszendenten, nicht zu den Aszendenten derselben. Zum Nachweis einer direkten Abhängigkeit von einer bestimmten Fassung ist es zu mager. Vielleicht aber liegt in der zweiten Fassung Sāyaṇas, in der der König zum Zwitter (*napuṃsaka*) wird, eine mittelbare Beziehung zu der Quelle vor, nach der Purūravas von einem Zwitter stammt.

Fassen wir das Ergebnis der vorstehenden Untersuchung zusammen! Es kommen in ihr folgende Textgruppen in Betracht:

I. **Purūravas, Sohn Ilās:** genealogische Strophen MBh I, 75, 18f.

II. **Geschichte Ilās und Geburt des Purūravas:** Kūrma-P. XX, 4ff.; Liṅga-P. I, 65, 19ff.; Viṣṇu-P. IV, 1, 8ff.; Har. I, 10, 3ff. = Br.-P. VII, 3ff. = Vāyu-P. LXXXV, 3ff.; Mārk.-P. CXI, 6ff.; Bhāg.-P. IX, 1, 3ff.; Matsya-P. XI, 40ff. = Padma-P. V, 8, 75ff.; dazu, auf abweichender Quelle beruhend, aber zum Teil an die Purāṇen angeglichen, Rām. VII, 87—90. Endlich Som., KSS. LXXXIX, 85f.; Hariv. I, 25, 46.

III. **Purūravas, Sohn Budhas:** Hariv. II, 95, 31ff.

IV. **Ṛtuparṇa Bhāṅgāśvina:** Baudh., Ś-S.; MBh XIII, 12.

V. **Manus Opfer; Ilā, Manus und Mitra-Varuṇas Tochter:** Taitt.-S. I, 7, 1, 3; II, 6, 7, 1—4; Taitt.-Br. I, 1, 4, 4—7; Ś-Br. I, 8, 1, 7—11; Kāṭh. XI, 2 (S. 146, 6).

VI. **Śikhaṇḍin:** MBh V, 189—193; Som., KSS. LVI, 80ff.; Kṣem., Bṛ.-M. XV, 300ff.; SP. ξ, Einl. 1; SP. Dubois, Einl. 1; Kathāprakāśa.

VII. **Tvaṣṭṛs Opfer:** Ś-Br. I, 6, 3, 8; Taitt.-S. II, 5, 2, 1; II, 4, 12, 1; Maitr.-S. II, 4, 3; Jaim.-Br. II, 155, 4.

VIII. **Āsaṅga Plāyogi:** Ṛ V. VIII, 1, 34 und die daran anknüpfenden Erläuterungen: Śāṅkh., Ś-S. 16, 11, 17; Sarvānukramaṇī

Digitized by Google

S. 27; Vedārthadīp. S. 137, 7; Bṛ.-D. vi, 40 f.; Sāyaṇa, Einl. zu ṚV. viii, 1; Sāyaṇa zu ṚV. viii, 1, 34; Dyā Dvivedin, Nītimañjarī (SIEG, *Sagenstoffe*, S. 40 f.)

Von diesen Gruppen fällt Nr. viii von vornherein weg. Wir haben gesehen, daß ṚV. viii, 1, 34 nicht das geringste mit einer Wundererzählung zu tun hat und daß sich die Erklärer, offenbar in Anlehnung an die anderen Geschlechtswechselsagen, eine Wundergeschichte konstruieren.

Schon im Ṛgveda und in den Brāhmaṇa führt Purūravas den Namen Aiḷa oder Aiḍa. Das kann heißen ‚Sohn des Iḷa' oder ‚der Iḷā'. Die puraṇischen Fassungen weichen in dieser Beziehung von einander ab; wichtig ist, daß das Rāmāyaṇa nur einen männlichen König Ila kennt. Endlich darf nicht übersehen werden, daß das Rāmāyaṇa als Vater Ilas nicht Manu, sondern den Prajāpati Kardama nennt. Alles dies deutet darauf hin, daß nur der zufällige Gleichklang von Ilă und iḷā, iḍā ‚Opferspende' die Deutung Aiḷa (Aiḍa) als ‚Sohn der Iḷā (Iḍā)' veranlaßt hat, mit anderen Worten, daß Aiḷa mit der personifizierten Opferspende ursprünglich nichts zu tun hatte.[1]

Aus der unter i angeführten Mahābhārata-Stelle und aus Br.-P. vii, 23 usw. ergibt sich klipp und klar, daß nach der ältesten Fassung der Sage Purūravas der Sohn eines zweigeschlechtigen Wesens, eines zeugungskräftigen Zwitters war. Spuren dieser ältesten Fassung finden sich nicht nur in der Unsicherheit der puranischen Berichte über Ilăs ursprüngliches Geschlecht, sondern vor allem in dem Ausdruck *kiṃpuruṣa* des Liṅga- und Matsya- (Padma-)Purāṇa sowie in den *kiṃpuruṣī* des Rāmāyaṇa. Um die Monddynastie mit der Sonnendynastie zu verbinden, deutet die spätere Sage *kiṃpuruṣa* als ‚sein Geschlecht wandelndes Wesen', oder — nachdem das Wort *kiṃpuruṣa* eine andere Bedeutung angenommen hatte — als ‚aus Tier-

[1] Denkbar wäre, daß Ila in einer ursprünglichen Fassung der Sohn Kardamas, Sudyumna der Manus war. Der Anklang von Ilă an die als Manus Tochter personifizierte Iḷā ‚Opferspende' wird dann die Übertragung der Ila-Sage auf die Sudyumna-Sage erleichtert oder geradezu veranlaßt haben.



und Menschengestalt gemischtes Wesen'. Im Liṅga-Purāṇa I, 65, 22 f. stehen die beiden Anschauungen rein äußerlich nebeneinander. Wie es scheint, denkt der Verfasser sich unter dem *kiṃpuruṣa* wie der Verfasser der Rāmāyaṇa-Erzählung einen Roßmenschen und erst in Budhas Haus läßt er sich diesen in ein menschliches Wesen verwandeln, das monatlich sein Geschlecht wechselt und das nun nicht mehr *kiṃpuruṣa* ist. Im Matsya- (Padma-)Purāṇa ist *kiṃpuruṣa* diesem sein Geschlecht wechselnden Wesen gleichgesetzt und das Bhāgavata-P. gibt den Ausdruck *kiṃpuruṣa* preis, während das Rāmāyaṇa ihn im Sinne der späteren Mythologie faßt und durch Übertragung auf Ilās Gefolge loszuwerden sucht.

Die anscheinende Absurdität, daß ein Zwitter sich fortpflanzen soll, noch mehr vielleicht der Wunsch, die Könige der Monddynastie auf einen Ahnen mit denen der Sonnendynastie zurückzuführen, veranlaßt schon frühzeitig andere Änderungen in der Sage. Ein Teil der Quellen macht den doppelgeschlechtigen Ila zum Mädchen Ilā und identifiziert diese Ilā mit Manus Tochter. Die Folge davon ist, daß man in immer stärkerer Anlehnung an die unter V aufgeführte Sagengruppe eine Vorgeschichte konstruiert. Aus der unter VI aufgeführten Gruppe — Śikhaṇḍin — wird in diese Vorgeschichte der Zug aufgenommen, daß das Opfer (in der Śikhaṇḍin-Geschichte die Askese) zur Geburt eines Sohnes führen sollte, aber zur Geburt einer Tochter führt, die bestimmt ist, in einen Sohn verwandelt zu werden. Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya- und Bhāgavata-Purāṇa fügen noch den Zug von dem beim Opfer begangenen Verstoß in Anlehnung an die Sage von Tvaṣṭṛs Opfer ein (Gruppe VII). Das Bhāgavata-P. endlich erweitert auch diesen Zug noch durch den Wunsch der Königin nach der Geburt einer Tochter.

Der zweite Überlieferungsstrom der Sage von der Abstammung des Purūravas, der durch das Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa vertreten wird, sucht sich der mißverstandenen Zwittereigenschaft Ilas auf andere Weise zu entledigen. Er greift zu der Geschlechtswechselsage in Gruppe IV. Dabei wird die Wunderkraft des Sees, die schon bei Baudhāyana insofern verdunkelt ist, als

Digitized by Google

Indra den badenden König verwandelt, während sich in der hier sicher echteren Überlieferung des MBh Indras Wirksamkeit darauf beschränkt, daß er den König an den Wundersee führt, noch mehr verdunkelt, und zwar im śivaïtischen Sinne: an Stelle des Sees tritt das Śaravaṇa (‚Röhricht'). Doch hat, wie wir sahen, das Rāmāyaṇa daneben den See, wenn auch natürlich in anderer Verwendung, beibehalten. Das Rāmāyaṇa entlehnt der Gruppe IV noch den Zug, daß die Verwandlung gelegentlich einer Jagd stattfindet, ein Zug, den auch das Mārkaṇḍeya- und das Padma-Purāṇa übernommen haben.

Somit war nun die Möglichkeit gegeben, die Könige der Monddynastie mit denen der Sonnendynastie auf einen Ahnherrn zurückzuführen. Budha, der Sohn des Mondes, pflegt mit Ilā dem Weibe der Liebe. Auch hier lehnen sich mehrere Texte wieder an die in Gruppe IV aufgeführte MBh-Fassung an, insofern nämlich das Viṣṇu-, Bhāgavata-, Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa Budha als Asketen auftreten lassen.

* * *

Wir haben somit gesehen, daß die Geschlechtswechselsagen in Gruppe II und VIII auf die in Gruppe IV und VI zurückgehen. Die spätere Erzählungsliteratur hat dieses Motiv noch weiter gepflegt. Bekannt ist die Mūladeva-Erzählung der Vetālapañcaviṃśatikā, in der ein Brahmanenjüngling sich willkürlich durch eine von dem Meisterschelmen hergestellte Zauberpille in ein Weib verwandelt (Somadeva, KSS. 89; Kṣemendra, Bṛ.-M. 9, 716—765; Jambhaladatta 13; Śivadāsa 14; Baitál P. S. 107). Bei Jambhaladatta handelt es sich nur um einen Zauber; die Pille wird nicht erwähnt. Dagegen bilden die Zauberpillen, welche weibliche oder männliche Gestalt verleihen, ein Hauptmotiv in dem von Paṇḍit Śrāvaka Hīralāla, Jāmnagar 1910, veröffentlichten metrischen Śrīmalayasundarīcarita des Sūri Jayatilaka aus dem Āgamagaccha. Eine Handschrift dieser Fassung ist saṃv. 1536 (= 1479/80 n. Chr.) datiert. Die Quelle Jayatilakas, die er einfach versifiziert, ist die Malaya-

Digitized by Google

sundarīkathā des Sūri Māṇikyasundara aus dem Añcalagaccha, der um 1400 n. Chr. schrieb. Ich hoffe, diese Fassung mit Übersetzung zu veröffentlichen. Der Roman selbst ist aber älter, da sich Māṇikyasundara — wie der ihn ausschreibende Jayatilaka — auf Vorlagen in Sanskrit- und Prākrit-Versen beruft.

Auf die Vetālapañcaviṃśatikā-Geschichte geht auch die Prākritfassung Devendras (1073 n. Chr.) zurück.[1] Diese Erzählung ist aber eine sehr starke Umarbeitung. An die Stelle der Prinzessinnen der Vetālapañcaviṃśatikā tritt eine Hetäre; der Held ist nicht ein Schützling Mūladevas, sondern Mūladeva selbst. Durch die Pille verwandelt er nicht sein Geschlecht, sondern seine Gestalt. Daß aber die Quelle die genannte ist, ergibt sich daraus, daß Mūladeva schließlich zum König wird und als solcher Vikramarāja heißt: Vikrama aber ist der Kurzname für Vikramasena, den Helden der Vetālapañcaviṃśatikā.

Ebenfalls auf die Erzählung der Vetālapañcaviṃśatikā geht Somadeva, Kathāsaritsāgara VII, 41 ff. = Kṣemendra, Bṛhatkathāmañjarī I, 3, 55 ff. (S. 29) zurück. Diese Geschichte ist eine Erweiterung, in die auch ein Zug der 1. Erzählung der Vetālapañcaviṃśatikā aufgenommen ist (Som., Kathās. LXXV, 59 ff., Kṣem., Br.-M. IX, 71 ff., Śivadāsa I, Jambhaladatta I, Baitāl P. I).[2] In ihr ist auf rein äußerlichem Wege, durch den Doppelsinn von *veṣa* ‚Gestalt' und ‚Kleid' nämlich, aus dem Geschlechtswechsel eine einfache Verkleidung geworden, so daß diese Form sich einer anderen großen Gruppe von Märchen anschließt.

Dasselbe gilt von der Version der Śukasaptati, textus simplicior 62, Mar. 61, wo die beiden Geliebten der Vetālapañcaviṃśatikā zu Frauen eines Rājputen geworden sind.

Im Dharmakalpadruma III, 6, 324 ff. wird der Geschlechtswechsel nicht durch eine Pille, sondern durch ein Zauberkraut herbeigeführt. In diesem noch nicht veröffentlichten Werke bildet

[1] Text bei Jacobi, *Ausg. Erzählungen*, S. 56 ff.; Übersetzung in J. J. Meyers *Hindu Tales*, London, Luzac & Co., 1909, S. 193 ff.

[2] Zeichensprache; vgl. *ZVfV*. 1908, S. 69 f.

Digitized by Google

die Verwandlung eine Episode aus dem Rahmenteil, Tar. 42 und 43 des Kathāsaritsāgara, = Bṛhatkathāmañjarī xiv, 414 ff. Nach der Fassung des Dharmakalpadruma verwandelt sich der Held durch dieses Zauberkraut gleichfalls in ein Mädchen, um sich einer geliebten Prinzessin zu nahen. Es fehlen aber hier alle obszönen Züge.

Endlich gehört hierher offenbar auch die allerdings nur sehr weitläufig verwandte Geschichte von dem schwangeren König in Amarasūris Ambaḍacarita, S. 69. Weiteres in den *Geschlechtswechselsagen*.

* * *

Nachdem ich die vorstehende Abhandlung in der vorliegenden Form völlig abgeschlossen hatte, verglich ich Benfey, *Pantsch.* i, § 9. Hier gibt Benfey zu der oben aus dem Südl. Pañcatantra nach Dubois zitierten Erzählung folgende Parallelen: Śikhaṇḍin (MBh), Sindibad-nâmah und die übrigen Fassungen des Sindabad-Kreises, Hesiod, Apollodor, MBh xiii, 597 (Bhaṅgāsvana), Orlando innamorato, dann die Ilā-Erzählungen nach Viṣṇu-, Matsya-, Vāyu-, Bhāgavata-Purāṇa. Obwohl Benfey, dem ja viel weniger Quellen vorlagen als uns und der sich natürlich in seiner Einleitung kurz fassen mußte, die Abhängigkeit der einzelnen Sagen und Sagengruppen nicht so bestimmt hat, wie es oben geschehen ist, auch weder an dem Ausdruck *kiṃpuruṣa* ‚Zwittergeschöpf . . ., welches abwechselnd einen Monat Mann, einen Monat Weib' ist, Anstoß nahm,[1] noch die oben zitierte wichtige genealogische Strophe des Mahābhārata und Br.-P. vii, 23 usw. erwähnt, hat er doch das Richtige hier wie so oft gefühlt. Er schließt den angeführten Paragraphen mit diesen Worten: ‚Dieser Geschlechtswechsel beruht, wie mir scheint, noch auf der alten, den Indogermanen eigenen doppelgeschlechtigen Auffassung ihrer Gottheiten, über welche ich Einiges in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, viii, 455 und 456, angemerkt habe. Sie ist auch in der Personifikation des Gebetes *iḍa*

[1] Ich bemerke, daß der Ausdruck *kiṃpuruṣa* mich auf die ursprüngliche Zwittergestalt Ilās oder Sudyumnas führte, nicht Benfeys Bemerkungen, die ich seinerzeit natürlich gelesen, aber völlig vergessen hatte.


Digitized by Google

zu erkennen.[1] Schließlich bemerke ich, daß, wie Purûravas Sohn der Idâ ist . . ., so auch von ihm im Siva-Purana berichtet wird, daß er, infolge eines Fluches der Parvatî (ähnlich wie oben Ida durch Veranlassung derselben), den einen Monat Mann, den andern Weib war' usw. *ZDMG.* viii, 455 f. sagt Benfey: ,Eine solche männliche und weibliche Auffassung der Gottheiten aber mit Zurücktreten der letzteren scheint in der That in den indogermanischen Religionen einst Statt gefunden zu haben. Ich erkenne eine Spur derselben noch in der indischen Anschauung, wonach die Macht, sanskr. *çakti*, eines jeden Gottes als dessen Frau aufgefaßt wird; eine andre, welche zugleich zeigt, daß diese Auffassung eine uralte war, in der Bildung der Frauennamen der Götter. Diese werden nämlich im Sanskrit mehrfach aus Themen auf *a* durch Hinzutritt von *ânî* gebildet z. B. *indra indrâṇî*, aus *bhava bhavânî*. Diese Bildungen sind dem Wesen nach identisch mit der Bildung der Frauennamen *brahmâṇî* aus *brahman*, *agnâjî* aus *agni*, *manâvî* aus *manu*, das heißt das Element der Femininalbildung ist bloß das hinzugetretene *î* . . . In dén indogermanischen Religionen nun, in welchen sich der Drang nach polytheistischer Individualisirung früh geltend machte, wie in der griechischen und indischen, mußte auch früh eine Trennung solcher männlichen und weiblichen Auffassung und in Folge davon eine Selbstständigkeit der letzteren eintreten. Diese finden wir aber nun gerade sehr stark in Çiva's Gemahlin ausgeprägt; so stark, daß sich nicht vermuthen läßt, daß sie unter dem unveränderten Namen ihres Mannes hätte dargestellt werden können' usw.

Zum Schlusse sei noch an eine germanische Parallele zu den oben angeführten Geschlechtswechselsagen erinnert, an Loki, der zeitweise zum Weibe wird und auch Kinder gebiert.[2] Mir will doch scheinen, daß hier Loki der Träger einer alten indogermanischen Sage ist.

---

[1] Denkt Benfey hier an VS. 2, 3? Doch vgl. P. W. s. v. इड.

[2] Vgl. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, S. 416 ff.

Digitized by Google

Exkurs zu S. 154 f. und S. 160 ff.

Nach der Analogie des germanischen Tuisto, des griechischen Zeus und des indischen Prajāpati wird man annehmen müssen, daß der Name dieser ursprünglich androgynen Götter meist männlich gebraucht wurde und daß also auch im Ṛ V. x, 95, 18 *Aiḷa* mit ‚Sohn des Iḷā‘ zu übersetzen ist. Die oben S. 160 ff. gegebenen Ausführungen, welche sich auf MBh I, 75, 18, auf Brahma-P. VII, 23 = Harivaṃśa I, 10, 27 (abgeändert Vāyu-P. LXXXV, 23), auf die Fassungen des Matsya und Padma-P. und des Harivaṃśa sowie auf den in verschiedenen Purāṇen und im Rāmāyaṇa vorkommenden Ausdruck *kiṃpuruṣa* stützen, werden in erwünschtester Weise durch die verschiedenen Rezensionen des schwarzen Yajurveda bestätigt. Die Strophe Maitr.-S. I, 5, 3 (S. 70, 1) = I, 5, 10 (S. 79, 1) = Taitt.-S. I, 5, 6, 1 lautet variantenlos:

सं पश्यामि प्रजा अहमिडप्रजसो मानवीः ।
सर्वा भवन्तु नो गृहे ॥

‚Ich sehe die Geschöpfe, die von Manu stammenden Nachkommen Iḍăs; sie alle mögen in unserem Hause entstehen!‘

Dies ist eine alte, beim Opfer verwendete Strophe, mit welcher der Priester für den Opferherrn um Reichtum an Kindern und Vieh betet. Das Kāṭhaka VII, 1 (S. 62, 14) hat freilich इडाप्रजसो ‚Nachkommen Iḍās‘. Daß dies aber eine Korrektur ist, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß in der zweiten Zeile बह्वीर् ‚viele‘ statt सर्वा ‚sie alle‘ steht. Man sieht, daß ein reflektierender Verbesserer an der Arbeit war. Dieser Verbesserer oder vielmehr Schlimmbesserer hat aber, wie es solche Leute zu tun pflegen, nur halbe Arbeit getan und so erscheint an anderer Stelle auch im Kāṭhaka die von den beiden anderen Rezensionen beglaubigte männliche Form *Iḍă*.[1] Kāṭh. VII, 8 (S. 69, 16) nämlich wird dieselbe Strophe erläutert und an dieser Stelle heißt es: सं पश्यामि प्रजा अहमिति सर्वा एव प्रजा

[1] Das ist sowohl BOEHTLINGK im kleinen *Pet. Wörterb.* wie BLOOMFIELD in seiner *Ved. Concordance* entgangen.


Digitized by Google

अपश्यम्ब इडप्रजसो मानवीरित्यैडीर्हि प्रजा मानवीर्ये च वै ग्राम्याः पशवो ये चारण्याः — „„Ich sehe die Geschöpfe“; damit eignet er sich alle[1] Geschöpfe an; „die von Manu stammenden Nachkommen Iḍăs“: denn von Iḍă stammend sind die von Manu stammenden Geschöpfe, die im Dorfe und die im Walde lebenden Tiere.‘

Die Maitr.-S. hat an entsprechender Stelle (I, 5, 10 = S. 79, 3): ऐडीश्च वा इमाः प्रजा मानवीश्च । ता एवावारुद्ध । — ‚Denn sowohl von Iḍă stammend als von Manu stammend sind diese Geschöpfe. Diese hat er [der Priester] sich [mit der zitierten Strophe für den Opferherrn] angeeignet.‘

Ebenso erscheint in der Saṃhitā des weißen Yajurveda, der Vājasaneyī S. (II, 3), wie schon das *PW.* angibt, die maskuline Form *iḍă* (als Beiwort Agnis). Ob das aber irgend etwas mit unserer Sage zu tun hat, ist fraglich.

Der älteste Text, welcher von Iḍā als Manus Tochter spricht, ist das uns erhaltene Brāhmaṇa des weißen Yajurveda, das Śatapatha-Br. In diesem wird bekanntlich I, 8, 1, 6 ff. im Anschluß an die Sintflutgeschichte erzählt, wie die von Manu in die Fluten geopferten Spenden von Milch und Milchprodukten [*iḍā*] sich zu einem Weib verdichten, in dessen Fußspuren sich Schmelzbutter sammelt. Mitra und Varuṇa, welche ihre Väter zu sein begehren, werden von Iḍă abgewiesen. Sie geht zu Manu, gibt sich als seine Tochter und als verkörperten Segensspruch zu erkennen und weist ihn an, wie er sie beim Opfer verwenden solle. Durch ihre Verwendung bringt er die Geschöpfe hervor. ‚Diese ist ihrem Wesen nach dasselbe, was die Opferspende aus Milch und Milchprodukten [*iḍā*] ist.‘

Es bedarf keines Beweises, daß wir in dieser Erzählung nicht einen alten Mythus vor uns haben, sondern eine von den zahllosen Sagen, welche die Theologen zur Erklärung gewisser Opfergebräuche ausspintisiert haben. So werden gleich nachher (16 und 18) andere Bräuche bei dieser Anrufung daraus erklärt, daß Manu gefürchtet habe, die Rākṣasa möchten sein Opfer stören. Der Beiname des Purū-

[1] Also nicht ‚viele‘, wie an der ersten Stelle korrigiert ist!

Digitized by Google

ravas, *Aiḍa*, wird als Metronymikon gedeutet, um ihn mit der Libation aus Milch und Milchprodukten, der *iḍā*, zusammenzubringen, mit der er ursprünglich offenbar nichts zu tun hatte. Diese Libation wird mit althergebrachten Formeln angerufen, wenn man sie darbringt. In dieser Anrufung wird die *iḍā* als *mānavī* ‚zu Manu gehörig', als *ghṛtapadī* ‚butterfüßig', als *maitrāvaruṇī* ‚Mitra und Varuṇa gehörig' bezeichnet. Das Śatapatha-Br. erklärt diese Anrufungen im Anschluß an seine Erzählung mit folgenden Worten: ‚„*mānavī, ghṛtapadī*"; denn Manu hat sie einst [oder: zuerst] erzeugt. Deshalb sagt der [Priester] *mānavī*. „*ghṛtapadī*": weil Butter an ihren Füßen zusammenlief, deshalb sagt er *ghṛtapadī*. Und „*maitrāvaruṇī*": weil sie mit Mitra und Varuṇa zusammentraf.'

Schon die belanglose Rolle, welche Mitra und Varuṇa in der Erzählung des Śatapatha-Br. spielen, erweist, daß wir in ihr keine alte, echte Sage vor uns haben, daß diese Sage vielmehr lediglich zur Erklärung der Anrufungen der *iḍā* erfunden ist. Und daher kommt es, daß dieselben Anrufungen im schwarzen Yajurveda ganz anders erklärt werden. Taitt.-S. II, 6, 7, 3:

‚Er sagt „*mānavī*"; denn Manu hat sie einst [oder: zuerst] erblickt. Er sagt „*ghṛtapadī*": weil aus ihrem Fuße Butter gepreßt wurde, deshalb sagt er so. Er sagt „*maitrāvaruṇī*", denn Mitra und Varuṇa trieben sie aus.'

Die Taitt.-S. weiß also auch an dieser Stelle nichts davon, daß *iḍā* Manus Tochter ist und ihre Theologen haben sich zur Erläuterung der hier gebrauchten Epitheta eine ganz andere Geschichte ausspintisiert, als die Theologen des Śatapatha-Br. Sie erzählen nämlich (II, 6, 7, 1 ff.):

‚Manu suchte das Opfertaugliche der Erde. Er fand die ausgegossene Schmelzbutter. Er sprach: „Wer kann diese auch beim Opfer bereiten?" Da sagten beide, Mitra und Varuṇa: „Aus der Kuh können wir beide sie bereiten." Da trieben sie die Kuh aus. Überall, wo diese ihren Fuß aufsetzte, ward Schmelzbutter [aus diesem] ausgepreßt. Daher heißt sie *ghṛtapadī* [„butterfüßig"]. Dies ist ihr [der *iḍā*] Ursprung.'

Digitized by Google

Beide Erzählungen, die des Ś.-Br. und die der Taitt.-S., werden zur Erklärung derselben oben angeführten Anrufungen der *iḍā* erzählt, alter Formeln, deren Sinn man nicht mehr verstand und die man in der den Brāhmaṇa geläufigen Weise unter Zuhilfenahme der Phantasie deutete.

Daß die anderen Stellen, in welchen die personifizierte Iḍā im schwarzen Yajurveda mit Manu in Verbindung gebracht wird (Taitt.-S. I, 7, 1, 3; Kāṭh. VIII, 4, S. 87, 1; Taitt.-Br. I, 1, 4, 4; Maitr.-S. I, 6, 13, S. 106, 15), auf die obige Stelle des Śatap.-Br. zurückgehen, wird ausführlich in meinen *Indischen Geschlechtswechselsagen* dargelegt werden. Hier sei nur betont, daß aus dieser Entlehnung geflissentlich die Angabe ausgemerzt wird, Iḍā sei Manus Tochter gewesen. Die Anhänger des schwarzen Yajurveda hielten eben an der Angabe der in allen drei Rezensionen enthaltenen, also dem ältesten erreichbaren Bestand dieses Veda angehörigen Strophe fest, daß Iḍā Manus ‚Sohn‘ war, der mit der Libation *iḍā* nichts zu tun hatte.

Wie die Libation *iḍā* als *mānavī*, ‚Manu gehörig‘ bezeichnet wird, so gibt es auch eine Melodie des Sāmaveda, welche ‚Manu gehörig‘ heißt (*mānavam*, adj. neutr., zu *sāman*, n., ‚Melodie‘). Das zum Sāmaveda gehörige Tāṇḍyamahābrāhmaṇa XIII, 3, 15 erläutert diesen Namen ganz ähnlich, nur viel dürftiger, wie die Yajurveden die Bezeichnung der *iḍā* als *mānavī*: ‚Durch diese Melodie erlangte Manu Nachkommenschaft, Fülle. Es pflanzt sich fort und vermehrt sich, wer mit der *mānava*-Melodie singt.‘

Wenn das Śatapatha-Br. seine Erzählung an die alte Flutsage anknüpfte, so lag diese Anknüpfung nahe. Denn wir finden auch an einer anderen Brāhmaṇa-Stelle die Angabe, daß Manu nach der großen Flut durch Opfer die Schöpfung erneuerte — wie ja in den Brāhmaṇa, den Opferhandbüchern, eben alles durch Opfer erreicht wird. Das Kāṭhaka erzählt XI, 2 (S. 146, 6): ‚Die Gewässer hatten diese [Erde] abgespült. Nur Manu war übrig geblieben. Dieser schaute dieses Opfer [*iṣṭi*]. Das brachte er dar. Mit dem opferte er. Durch dieses vermehrte er sich. Durch dieses gelangte er zu solcher Fülle.

Digitized by Google

So vermehrt sich, so kommt zu dieser Fülle, zu welcher Manu kam, wer, dies wissend, mit diesem Opfer opfert.' Von der *iḍā* aber ist hier nicht die Rede.

So ergibt sich denn, daß die Angabe, *Iḍa* sei Manus Tochter gewesen, einzig und allein auf die eine Stelle des Śatapatha-Br. zurückgeht, an der sie zur Erklärung einer alten Formel erfunden ist. Von hier aus ist sie in die meisten Purāṇen unter größerer oder geringerer Anlehnung an das Ś.-Br. übertragen worden.

Berichtigungen: Oben S. 21, letzte Zeile des Textes, streiche ,ich'. — S. 23, Z. 13 v. u. lies: योगिनामप्यगम्यः — S. 33, § 39, Z. 4 f. lies ,Einteilung' statt ,Einleitung'.

Digitized by Google

Lexikalische Miszellen.

Von

Immanuel Löw.

1. אורדיינא. אוונא.

Lagarde hat Semitica i 40 für אוונא דמיא (אננא. אדנא. אורדנא) Ber 22[a], Sabb 157[b] אחנא hergestellt. Die Emendation wird durch Samuel Ǵama glänzend bestätigt: er berichtet, die LA אחנא sei nicht nur handschriftlich bezeugt, sondern auch durch mündliche Schultradition als richtig erwiesen. Da er von dem entsprechenden syrischen Worte keine Kenntnis hat, ist sein Zeugnis als vollgiltig anzusehen. Die Coronelsche Handschrift liest übrigens ebenfalls so (Beth Nathan f. 10[c]). Ben Jehuda verzeichnet Millon 91 aus Ezra Hababli: ורחצי את בגדיך באודניך, verkennt aber den richtigen Sachverhalt.

ܘܙܢܐ, ܘܐܙܢܐ (ܐܘܙܢܐ Brock. Add.) Lag. gA 10_{22}, Sem. i 40 pers. *ābe zān*, daraus semitisiert ܘܙܢܐ. BA 3371 hat *wāznā*: ܘܐܙܢܐ ܡܢ ܐܦ ܗ̄ الابزن الحوض الجرن = DBB 664_{16}. 55_{25} Honein: ܗܘ ܕܡܥܡܕܝܢ ܒܗ ܛܠܝ̈ܐ الاجران, الاحواض, التوابين. (DBB aus cod. S: ܐܘܪܝܐ = انابيب الاجران nach Fraenkel *WZKM* 1889, 176 vielleicht ὡρεῖα.) Cardahi: ܐܘܙܢܐ = ܐܘܙܢܐ الجرن. — ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ PSm 1061 κολυμβήθρα ܘܐܙܢܐ = ܓܘܒ ܡܝܐ. Synonym ist: ܓܘܪܢܐ = ܡܐܢܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܡܥܡܕܘܬܐ ܟܘܪܐ Cardahi, AUDO i 131, der ܓܘܪܢܐ und ܘܙܢܐ für einander setzt.

جرن γοῦρνα Fl zu Levy i 437 גורנא jMeg ii $74^{a}_{68.\,69}$. Lattes, *Nuovo Saggio* 31 hat versucht גרניות (גרניות) Tanch. kī tābō 3 dazu zu stellen.

Arabisch: a) أَبْزَن Dozy 82: Badewanne (= حَوْض). BA, BB, Card. haben das Wort zu ܘܙܢܐ. — b) جُرْن Dozy 189: bassin, pierre

Digitized by Google

creusée = حوض auge, auge de puits. BA, DBB 644$_{16}$, Card., AUDO zu ܘܐܢ, DBB 475$_{8}$ zu ܚܘܐܢ. — c) حَوْض Dozy: bassin, cuvette, baquet; baignoire, pièce d'eau, étang etc. BA, BB zu ܘܐܢ, DBB 475$_{8}$ zu ܚܘܐܢ.

Es ist ein Fehlgriff, wenn Krauss, *Talm. Archäol.* i 274 zu diesem ܘܐܢ stellt: ערדיינה (l. דלת) Sifra 75^{c} Weiss. אודיינא (אדיניא, ארוניא, אודניא) TKel Bm viii 587$_{22}$, Semachot xi f. 49^{a} Romm. אדייני Aruch, MK 27^{a}, 21^{a} (hier LA אורייני, was Jastrow irrig: officiers or teachers chair erklärt), אידני Hg 213$_{10}$, אודיני RHan. — אודייני (אידיני, אידווני, אדינה) Aruch, Bb 144^{a}. Das Wort ist nach S. Fraenkel (brieflich 18./xi. 1906) vermutlich assyrisch. Cf. *udînu* ii Del. HWB 27^{b}? Wenn das Targum Jer. 43$_{10}$ das Wort für שפרירו nimmt, so ist das, nach Fraenkels Annahme, durch den Anklang an שרפרף veranlaßt. Die Targumstelle hat ed. אפדניה, aber ms u. Aruch (auch Bacher S. b. S. p. 113 deutsch) אוּדְנֵיה (אודנא). Irrig stellt wohl Jastrow hieher אודנוי ii Est. 1, 2 p. 9$_{11}$ Cassel.

Erklärungen zu MKaO: Raši und Ar.: Mörser; zu Bb: RG und Raši: בור וכיסויו; Tôßāfôt: ספסל גבוה. Ben Jehuda sv. setzt unrichtig אוּדָן an und übersetzt: Planke. Es ist übrigens weder biblisch ארן (Jastrow), noch عدن (Kohut), auch nicht mandäisch (?) ܐܘܣܢ *tentorium* (PSm 57) oder δέμνιον oder ἴγδιον (Brüll *MGWJ* 1870, 213). Lattes i 31 *Nuovo Saggio* 8. Krauss *Lehnw.* sv. Brüll *Jahrb.* i 54.

2. ܐܘܣܡܐ.

DBB 57: من اسماء السوسن البرّى. Daraus AUDO: ܐܘܣܡܐ = ܣܘܣܢܐ ܕܒܪܐ. Pflanzennamen 380 aus BB angeführt, aber nicht erklärt, von Brockelmann und Brun übergangen, im kleinen PSm: *lilium agreste*.

Die mit der Formel من اسماء eingeleiteten Glossen Bar Bahlûls stammen aus dem *Kunāš* des Gabriel Ibn Bochtješu (Duval, BB, Vorrede p. xvi), sind ursprünglich in arabischer Schrift notierte Synonyma des Dioscorides und — wie ich in meinen Pflanzennamen an zahlreichen Beispielen erwiesen habe — nur auf Grund arabischer Transkription zu lösen. Es ist also اوحسا, eventuell nach *ܐܘܣܡܐ اوسما herzustellen und dies ist اورنيا, das Synonymon οὐρανία zu ἶρις, das der syrische Dioscorides, wie Aßaf zeigt, durch שושן ברא wieder-

Digitized by Google

gab. Diosc. I p. 9. Mein: Šōšannā *WZKM* 22, 156. Das Wort ist also aus den Wörterbüchern zu streichen.

3. *כססא.

Sabb. 138[b] נור בכסכיו Ar (und RḤ bei Ar!) und Alf, בכסכסיו 1 ms, בכיסין Raši ms, בכיסנא RḤ ed. Wilna, בנסבא ms M (Kohut = كسنج Strick, angeblich pers.). Sabb 139[b] וכסכיה, ed. ובכסכסיה. Ar nach RḤ: Fäden oder Bänder; Raši: Riemen. Das unsichere Wort wurde entstellt tradiert. Es ist *בכססיו, bezw. *וכססיה herzustellen.

ܟܣܣܐ ist ein Stück (BA bei PSm 1778 ‚altes') Leder, aus dem die Sohle der Sandale hergestellt wird[1] [BA 4789, DBB 911]. Im Talmud also wohl mit Raši: [Leder-]Riemen z. B. am Schlauche angebracht. [Nöldeke: BB hat es 1701 zu κασσύματα.]

4. מימום.

Ein instruktives Beispiel für die Verwahrlosung unserer jüdisch-aramäischen Texte und die große Wichtigkeit der Herbeischaffung handschriftlichen Materials bietet Ber. r. 45, 2, eine Stelle, der wir in Krauss' *Lehnwörtern* II 227 nicht beikommen konnten. Es handelt sich um die Unfruchtbarkeit der Sarah. Gen. 16, 2 heißt es: ‚Da sprach Sarai zu Abram: siehe, Gott hat mich verschlossen, daß ich nicht gebäre.' Dazu läßt sie der Midrasch hinzufügen: ‚Ich weiß, woher mein Unglück kommt! Nicht wie man mir sagte, sie braucht ein Amulet, sie braucht . . . um fruchtbar zu werden, sondern: siehe, Gott hat mich verschlossen, daß ich nicht gebäre (mir hilft also weder Amulet noch . . .).' Sie bietet darum ihrem Manne ihre Magd an. An Stelle der Punkte haben die Ausgaben הימום, DLuria konjizierte חימום. Theodors Apparat bietet aus Handschriften und Aruch: מיומם, מחמם (= מיומם), מיימם, מיימים, ממיים, מימים. Hierin ist μῖμος unschwer zu erkennen, und zwar in der Bedeutung زانى, adulter ܐܢܡܐ,

[1] Von Sergius ܡܣܪܦܠܐ (BA 4789, PSm aus BA ܡܣܪܦܪܦܠܐ), ܡܣܪܦܠܐ (DBB 911) genannt; irrig Brun und K bei PSm: ܡܣܪܦܠܐ vel ܡܣܪܦܠܐ subula sutoris vel potius assumentum calcei. Audo hat allerdings ܡܣܪܦܠܐ zu ܟܣܣܐ = ܟܣܣܝܐ ܕܡܣܐܢܐ. — EN 23[20] ܟܣܣܐ نعل المداس (danach Audo) auf ܚܪܡܐ folgend.

Digitized by Google

ܙܳܢܝܳܐ, die syrische Glossographen für ܡܘܡܘܣܐ (ܡܘܡܘܣܣܐ) und ܡܘܡܘܣܘܬܐ (adulterium, fornicatio) geben. Der Midrasch sagt also, da Sarais Unfruchtbarkeit eine gottgeordnete ist, helfe ihr weder ein Amulet, noch ein — Ehebrecher! Das Wort kommt in der Bedeutung Hanswurst auch sonst im Midrasch vor, KRAUSS 326. 337, wo ich an ܡܘܡܣܝܣ μιμάδες actress, prostitute erinnert habe. Auch arabisch مومس Hanswurst, مومسة meretrix gehören her.

5. נעימה.

PAUL KLEINERT will in seinem gehaltreichen Werke *Musik und Religion* (1908, S. 19) die Bezeichnung Neumen (*neuma*), d. i. die Vokalisen des altlateinischen Kirchengesanges und die Zeichen, deren man sich zur Vergegenwärtigung des Ganges der Melodie bediente, aus der Synagoge herleiten. Er lehnt die Ableitung von πνεῦμα und νεῦμα ab und meint: ,Im talmudischen Hebräisch ist *nĕʿīmā*, fem. wie *neuma*, die Melodie. Die Verdunkelung des *i* zu *y* mag auf die Einwirkung des *ʿajin* zurückgehen [?]. Darauf möchte auch die Nebenform *neoma* hinweisen. Sie trifft nach der häufigen Transkription von *ʿajin* durch *o* [?] ganz mit dem syrischen *neʿmo* zusammen.'

Ich will mich für diese immerhin nicht unmögliche Identifikation KLEINERTS nicht einsetzen, allerdings noch weniger für seine Annahme, daß der Ausdruck jodeln sich von den Jubellauten der langgezogenen Schlußsilbe im Halleluja herleite: da aber die Frage zur Diskussion gestellt ist, möchte ich das mischnische Wort, das BUXTORF ganz übergeht, belegen. *nĕʿīmā* heißt der Gesang der Ahroniden beim Priestersegen [RTarfon: בתוך נעימות אחיו הכהנים Sifre sutta 52 lZ. בנעימת אחיהם הכהנים ... בנעימת אחיו הכ׳ Kid 71a. בתוך נעימת הכ׳ Bem. r. 11, 8 Koh. r. 3, 11], und der Gesang der Leviten im Heiligtum, der durch helle Knabenstimmen lieblicher wird [REliezer b. Jakob: צוערי לוייה ... כדי ליתן[1] תבל בנ׳ Arach 2, 6 T II 544_{17}], und der Gesang

[1] Wie Gewürz zu Speisen, so Knabenstimmen zum Gesang: מנעים את השירה RG zu Arach 16b. Die hohe Kinderstimme würzt die Männerstimmen: Raši a. O.



des berühmten Leviten הונדס[1] [נ׳ יתירה היה יודע jŠek v 48d = נותן קולו בנ׳ Joma 38b].

Auch das Klingen der Glöckchen am hohenpriesterlichen Gewande heißt, schon bei Sirach 45, 9, so [לתת נ׳ בצעדיו]. Die Engelchöre singen das Dreimalheilig in heiligem Gesange [בנ׳ קדושה Morgengebet,[2] BAER 78, BAER zur Stelle: Melodie], auf Erden wird das Schema rezitiert: à l'unisson des bouches, des voix et des chants [בנ׳ אחת Schir. r. 8, 14 BACHER Terminol. II 126, RÉJ 31, 200]. Es soll gesungen werden [בנ׳ Sofer. 14, 9 MVITRY 706 $_{22}$] ebenso wie das darauffolgende Bekenntnis: der Ewige ist Gott [מתחיל בנ׳ Sofer. a. O. MV 704 $_4$] und die Hallelpsalmen [לקרותם בנ׳ Sofer. 20. 9 MV 716 $_{22}$; לאמרן בנ׳ Sofer. a. O. MV 716 $_{25}$ Schibbŏle haleket p. 197 $_{30}$; בשיר ובנ׳ 197 n. 19, בנ׳ והודאה 200 $_{32}$. Für בנחת ובנ׳ 101 wird die LA n. 27: בעמידה vorzuziehen sein. — J. MÜLLER, Sofer. p. 195. 290]. Moses trug dem Volke die Thora in demselben Tone vor, in welchem er sie von Gott[3] gehört hatte [RAkiba: ובנ׳ שהיה משה שומע Mech. 65b FRIEDMANN = מלמד שבקול וברוח ובנ׳ Mech HOFFMANN 101 $_1$, daraus jEx 19, 19 נעימתא מלייא[4] l. נעימת Fragmententarg. GZBGR 39: בכל בסים ובנעימת קלא], daher ist sie in cantillierendem Vortrag — Raši: den Akzenten entsprechend — vorzulesen, die Mischna nach ihrer Singweise zu lernen [RJochanan: כל הקורא בלא נ׳ והשונה בלא זמרה Meg 32a Sofer. 3, 10 MÜLLER p. 51 — Sofer. und Jalk. Ezech. זמירה — ZUNZ, *Syn. Poesie* 113, ACKERMANN, *Der synag. Gesang* 12 [5]].

Nach dem Sprachgefühle der amoräischen Zeit heißt der Gesang *nĕʿīmā*, weil er *nāʿīm*, lieblich ist. Daher wurde das biblische נעים gern auf Gesang bezogen [z. B. 2 S 23, 1 R. Acha in Midr. Sam.

---

[1] KRAUSS, *Lehnw.* II 223: weder 'Ευάγριος (KRAUSS) noch Ἀγαθός, SCHLATTER, *Verkanntes Griechisch* 50, noch هُجَيْرِس n. pr. bei NÖLDEKE, *Beitr.* 80. HOMMEL, *Säugetiere* 302. 318.

[2] נעימות neben זמירות im Morgengebete BAER 79.

[3] Von Gott: נעימת קול מפי הגבורה Or zarua Alphabet א (Nr. ב).

[4] Nicht mit LEVY TWB: ‚die Worte waren lieblich.' Ebenso נעימת פומיה II Est 1, 2 p. 7 Z. 2 Cassel.

[5] Ob hieher gehörig: טעמיה בטוב נעימה Jozer zu P. Para. ARNHEIM übersetzt: Lieblichkeit.

Digitized by Google

p. 135 Buber: מי מנעים זמירות ישראל = נעים זמירות ישראל Midr Ps 1, 6, Machiri Ps 1, 2, BACHER AgPal. III 118 und als Erklärung des n. pr. fem. *Naʿămā* Ber. r. 23, 3 p. 224 und THEODOR zur Stelle aus dem Targ j.] und diese Auffassung erhielt sich bis in die neueste Zeit [z. B. BAER, *Gebetbuch* p. 78 n.], obwohl נעים weder 2 S 23, 1 noch sonst in der Bibel Gesang bedeutet.

Daher gibt das angeführte Fragmenten-Targum בקל[1] בסים und Abāj Meg 32^a לבסומי קלא oder קליה dafür [RG zu Taan 16^a שיודע לבסם קולו, Raši a. O.: בסומי קלא שמושך הלב und Raši Kidd 71^a: כשהיו מושכין את קולם בנ׳ ... מקול נעימת חביריהם בנעימת קול שקורין טרו״ף Trop: LLöw gS II 284]. Angenehme Stimme und gesangliche Begabung [RJehuda: נ׳ וקולו ערב Taan 16^a, daher formuliert Raši Ber 6^a die Gemeinde singe: בנעימת קול ערב] werden von dem Vorbeter gefordert. Nach Stimme, Gesang und Aussehen sind die Menschen verschieden [AbNat^2. IV p. 17^b SCHECHTER irrig tradiert; richtig: AbNat^1. IV p. 25^a SCHECHTER, ACKERMANN, *Der synag. Gesang* 8: בקול בנ׳ ובמראה. Es ist irrig, nach der Parallelstelle TSnh VIII 428_2 jSnh IV 22^b lẒ, die דעת bietet, für נ׳ hier die besondere Bedeutung Geschmack anzusetzen (LEVY, KOHUT, DALMAN)].

Das Wort erhält sich in der neuhebräischen Poesie in der Bedeutung ‚Melodie'.[2]

Ob nun *nĕʿīmā* mischnisch melodischen Gesang oder bloß Cantillation bedeutet, ist schwer zu entscheiden.[3] Jedenfalls kann man den Gesang der Leviten, deren Chor aus Knaben und Männern zusammengesetzt war, für wirklichen melodischen Gesang halten, während man für den Priestersegen, für den sich alte Intonationen in der Synagoge traditionell erhalten haben, sowie für Thoravorlesung und Mischnavortrag eher an Cantillation denken wird.

---

[1] Audo sv.: ܢܥܡܬܐ = ܩܠܐ ܒܣܝܡܐ ܡܒܣܡܢܐ.

[2] ZUNZ, *Syn. Poesie* 114. 116. 368. LB d. Or. 4, 539. EFODI, *Gramm.* p. 20 f. נעימות הקולות und נעימות. — In einer Briefanrede bei Isak Ibn Ghajjat (Tor. schel Rischonim I 27): יקיריי נכבדי הנעימה. HEIDENHEIM, *Mišp. hatĕam.* 38^a, 39^a, $44^a{}_1$ und Index. BAER, *Tor. Em.* 37.

[3] LLöw, *Ges. Schr.* II 286 n. 3. — GÜNZBURG, DAVID, *Principes de versification arabe* (1897), p. 191 f. angeführt RÉJ 40, 259. ACKERMANN, *Der synag. Gesang* 24.

Digitized by Google

Jüdisch-aramäisch ist das Wort kaum nachweisbar. Die jüdische Targumstelle, an der es vorkommt, ist dem hebräischen Ausdrucke der Mechilta nachgebildet. Spätkabbalistisches קל נעימו Sohar chadasch Amsterdam 1701 f. $71^{c}{}_{2.5}$ beweist nichts.

Syrisch[1] allerdings steht ܢܥܡܬܐ (Audo ܢܥܡܬܐ) für μελῳδία, φθογγή, φωνή, vox, tonus, nota in cantando. BA bei PSm 889 zu διάψαλμα. DBB 1587 zu ܦܣܠܡܘܣ, wohl ψαλμός, DBB 126 und 1261 zu ἦχος الانغام, الاصوات.

Verbum: ܢܥܡ نغم, ܡܢܥܡ ينغم DBB 1261. Mischn. Hif. מנעים jŠek v $48^{d}{}_{61}$ Ber. r. 23, 4.

ܢܥܡ suavis fuit نَعِم und ܢܥܡ نغم modulate cecinit ist auseinanderzuhalten. Dies verlangt NESTLE auch für das Hebräische (G^{15} sv.) und ist im Rechte, wenn arabisch نغم ‚den Koran singend rezitieren' und نَغْمة Melodie, ton, chant, air echt ist.[2]

6. פרוותא.

Bm 73^{b} (LA אבי פרוותא) Bb 98^{a} Ḥull 95^{b}. Pl: RH 23^{a} Joma 77^{a} Rabbinow. z. St. Nicht hieher gehörig ist: II Est. 1, 2 פרותא (LA פנדתא, פורטתא, פנרתא) JASTROW sv. Es ist weder portus (LEVY) noch, wie BACHER bemerkt, فروز (KOHUT), sondern: *פרותא = *פרוּעְתָא = فُرْضَة (G^{15} stellt dazu מפרץ Ri 5, 17): Hafen. [Die Form wurde dann als tertiae ו aufgefaßt und der Pl. פְּרְוָתָא gebildet. NÖLDEKE.]

7. שלה.

Semach 2, 1 הוי נשלה so richtig ms BODL., ms EPSTEIN und Torath Haadam bei KLOTZ (1891). (Falsch: נטלה edd, בטלה Mord., נתלה Conj v. REWILNA.) Nicht √נשל, wie KLOTZ angibt, sondern √שלה: aus dem die Seele ‚herausgezogen' wurde. Reminiszenz an Hiob 27_{8} כי ישל . . . נפשו (wo der massoretische Text gegen STEUERNAGEL u. a. zu halten ist).

---

[1] Da das Wort aramäisch kaum vorkommt, wird auch für נעמתי n. pr. COOK, *Gloss.* 82 eher ‚my darling' als ‚my songs' die richtige Bedeutung treffen.

[2] NÖLDEKE hält نغم für echt arabisch, resp. gemeinsemitisch.

Digitized by Google

Mischnisch: שלה von unten heraufziehen. ומציף מים ושולה T Beza I 203_1 .שולה פשתנו מן המשרה MK 2_3 . ושולה ונותן לו TKel BK III 572_{27} = TPara v 634_{24}. שולה וקופה (LA שילה Pi = jTer II $41^b{}_{70}$ f) שולה דג מן הים Sabb 107[b] Taan 24[a] BK 41[b] 42[a] Ḥull 63[a] (דג השולה מעכו etc. irrige LA bei MT $31_{28.29}$ Hoffm. für העולה Sifre).

לשלות מן הבאר TAz VII 471 $_{20}$. מחוסרין לשלות TKel Bb IV 594 $_{23}$ (LA לשלוח Conj לישלוק).

Nif. נשלה Ber r 22_2 p. 205_1 Theodor.

Pi. Bm 92[b] משילה? Aram. משלי. Jüdisch-aramäisch sonst nur in שלי נונא.

Jedenfalls war bei Ges[15] sv. שלה auf das gut belegte mischnische Wort zu verweisen.

8. שלולית.

Mischnisch: הנחל והש' Pea 2, 1. T I 18 $_{30}$ Sifra 87[c] Weiss. BK 61[a] Bb 55[a] Men 71[b]. נחל או נדר או ש' TBK VI 358 $_{24}$. לנחל או לש' Ohol 16, 5. או ש' (נחל :lies) נהר jBK VI 5[c] $_{31}$. Krauss, *Archäologie* II 546 n. 115. Dagegen ist für משלוליתו של ים ומשלוליתו של נהר TBm II 373_{18}=jBK x $7^b{}_{71}$ משנינית הים משלילית הנהר zu lesen: מְשׁוּנִית. OLZ XI 417.

Es bedeutet nicht einen Kanal, von welchem Seitenzweige zur Gartenbewässerung abgeleitet sind, wie Maimūnī zu den betreffenden Mischnastellen angibt, sondern einen Sturzbach. Das Wort ist mit شَلَّال *cataracte* (Dozy) identisch und lebt, vielleicht als erhaltener Aramaismus, noch heute in Palästina. ZDPV 31, 138: *schellāle*, ein kleiner Wasserfall. Bei der Ansiedlung *Esch-schellāle* am Karmel heißt so nach dem Sturzbache, welcher einst von der schönen gemauerten Mühlenleitung sich auf das oberschlächtige Mühlrad ergoß, *schulūl āmina*, Schlucht der *āmina*. ZDPV 31, 142.

Eine richtigere Erklärung als Maimūnī gibt RḤananēl Bm 21[b] zu שלוליתו של נהר: der Stromfaden: בתוך הנהר מקום שמי נשמים שוללים והוא מקום שטיפתו.

Aramäisch scheint *שלל fließen nur in dem Zitate ܡܫܠܠ ܘܡܫܬܦ aus BHebr (PSm 4056 Z 39 und 4162) belegt zu sein, worauf Nöldeke brieflich verweist.

Digitized by Google

[Nöldeke: Kaum hiehergehörig ܫܠܕܐ ܕܕܡܐ θρόμβοι αἵματος, da die bessere Form ܬܠܕܐ zu sein scheint. Schulthess *Lex. syropal.* 206[b]. شَلّالة müßte entlehnt sein. Sonst dächte man zunächst an سال Kāmil 251, 1. سَلِيل, öfter als Ortsnamen, pl. سُلّان Jaq 1, 72, 15. سار يَسْيَلُ السُّلّانَ Wright, *Opusc. arab.* 37, 6 und so öfter سُلّان oder أَسِلّة Ǵamh. 107, 4 vu. Aber diese Worte bezeichnen immer das Lokal, in dem Wasser fließt, nicht das Wasser selbst.]

[Yahuda: שלולית = شَلّال, das heute noch in Palästina für Wasserfall gebraucht wird, ist ein aramäisches Lehnwort, während echt arabisch der Wasserfall oder Wildbach سَلِيل heißt. Auch السُّلّان pl. zu سال ‚enger Wasserfall‘ kommt vor. In der Mischna bezieht sich נחל auf Felder in der Ebene, שלולית auf Felder, die auf Bergterrassen gelegen sind, wo gerade schmale Wasserfälle häufig sind.]

Digitized by Google

Anzeigen.

PAUL EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen.* Leipzig, J. C. HINRICHSsche Buchhandlung, 1910 = Mythologische Bibliothek IV, 1. VIII + 288 Seiten.

Schon in seinen verdienstlichen Arbeiten ‚Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt' (Berlin 1905) und ‚Götter und Heilbringer' (*Zeitschrift für Ethnologie* 1906, S. 536 ff.) ist PAUL EHRENREICH vielfach auf methodologische und allgemeine Fragen der Mythologie eingegangen. Diesen Fragen ist das vorliegende Werk ausschließlich gewidmet. Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Mißtrauen, das heutzutage noch ziemlich allgemein gegen die Mythologie als Wissenschaft herrscht, zu beseitigen, und zwar dadurch, daß er dieser Wissenschaft eine neue Basis geben will: die Ethnologie. Auf ihr fußend will er ‚eine orientierende Umschau über die nächsten Wege und Ziele' der mythologischen Forschung geben. Die Idee, daß die Ethnologie zur Kontrolle des literarisch überlieferten und philologisch bearbeiteten Materials dienen soll, ist ja nicht ganz neu. Sowohl Ethnologen als auch Philologen — in erster Linie die Indologen — haben längst Volkskunde und Völkerkunde zur Mythenerklärung herangezogen. Aber man hat dies vielleicht doch nur mehr gelegentlich getan, während EHRENREICH die vergleichende Völkerkunde geradezu zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der Mythenforschung machen

Digitized by Google

will. Damit sowie mit den allgemeinen Leitsätzen, die der Verfasser in der Einleitung (S. 13 ff.) aufstellt, kann man sich ohne weiteres einverstanden erklären. Und im ganzen ist das Werk — was ja gerade bei mythologischen Arbeiten ziemlich selten ist — von erfreulicher Nüchternheit und Vorsicht. Überall wird das non liquet anerkannt und zugestanden, daß es sich bei mythologischen Fragen immer nur um Wahrscheinlichkeitsbeweise handeln könne, ja daß wir bei der Deutung von Einzelheiten oft auf bloßes Raten angewiesen sind (S. 18). Andererseits ist der Verfasser von der heute so beliebten öden Skepsis in mythologischen Fragen weit entfernt und stets geneigt, auch den bisher von philologischer Seite gewonnenen Forschungsergebnissen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er tritt für ein Zusammenarbeiten von Philologie und Völkerkunde ein (wie ich es schon vor Jahren in meinem Aufsatz ‚Völkerkunde, Volkskunde und Philologie' im *Globus* Bd. 78, 1900, S. 375 ff. verlangt habe); ja auch eine Übertragung der philologischen Methode auf die Traditionen der Naturvölker scheint ihm empfehlenswert (S. 47). Vollkommen einverstanden wird man auch mit den Forderungen sein, die Ehrenreich an den Mythenforscher stellt, wenn er von ihm eine Kenntnis des Weltbildes der Naturvölker, eine psychologisch begründete Einsicht in den Vorstellungskreis primitiver Menschen und vor allem auch eigene Naturkenntnis, die sich selbstverständlich auch auf fremde Zonen erstrecken muß, verlangt (S. 37 ff.). Sehr treffend sind die Ausführungen über die Begriffe ‚Naturvölker' und ‚Urmensch' und deren Bedeutung (S. 53 ff.) und einige sehr gute Leitsätze werden über das geistige Leben der Naturvölker gegeben (S. 56 ff.). So wird namentlich sehr richtig darauf hingewiesen, daß Handlungen, die uns als unzweckmäßig erscheinen, wie z. B. die des Totenkults, es keineswegs für den primitiven Menschen sind, sondern im Gegenteil von seinem Standpunkte durchaus zweckdienlich erscheinen.

Daß aber gerade die Ethnologie berufen ist, eine sichere Grundlage für die Mythenforschung abzugeben, ergibt sich daraus, daß sie allein imstande ist, jene Vorstellungen und Anschauungen

Digitized by Google

zu ermitteln, die als Allgemeinbesitz der Menschheit gelten können, und daß nur auf Grund dieses Allgemeinbesitzes die Deutung der Mythen versucht werden kann. Die Urformen des mythologischen Allgemeinbesitzes der Menschheit sind aber nach EHRENREICH (S. 61) die ätiologischen oder explanatorischen Mythen, und zwar: 1. Erzählungen, welche erklären, wie Tiere ihre eigentümliche Gestalt oder Farbe erhalten haben. (EHRENREICH nennt diese Erzählungen ,Tierfabeln', aber es wäre besser, diesen Ausdruck auf die didaktischen, der Kunstdichtung angehörigen Fabeln, wie die der Inder und Griechen, zu beschränken und die ätiologischen Erzählungen der Naturvölker als ,Tiermythen' zu bezeichnen.) 2. Ähnliche Erzählungen von der Entstehung merkwürdiger geologischer Formen. 3. Erzählungen von Sonne, Mond und Sternbildern. 4. Erzählungen über den Ursprung auffälliger biologischer Erscheinungen, wie Geburt, Tod und Geschlechtsfunktionen. 5. ,Eine meist in engster Beziehung zur Kosmogonie stehende Heroensage, in der eine oder mehrere übermenschliche Persönlichkeiten von mehr oder weniger deutlichem astralen, lunaren oder solaren Charakter der Erde und ihren Geschöpfen die Form geben.'

Schon aus dieser Aufzählung ist ersichtlich, daß EHRENREICH weit davon entfernt ist, die Mythenforschung von vornherein in einen willkürlich aufgestellten Rahmen einzwängen zu wollen, wie dies nach H. LESSMANN die ,Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung' tut, unter deren Auspizien die ,Mythologische Bibliothek' (und damit auch das vorliegende Buch EHRENREICHS) erscheint. Nach LESSMANN (Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Leipzig 1908, S. 31) steht die genannte Gesellschaft auf dem Standpunkt, ,daß die Mythen vermutlich durchwegs, zum mindesten ganz überwiegend, das Schicksal der Himmelskörper behandeln', und sie versteht ,unter einem Mythus zunächst und im engeren Sinne eben nur Erzählungen dieser Art'. ,Der Mythus', sagt LESSMANN, ,hat also an sich nichts zu tun mit Blitz und Donner, Regen und Regenbogen, Wolken und Wind und ebensowenig mit Verkörperungen von Wasser, Feuer, Licht und Finsternis und er hat erst recht nichts

Digitized by Google

zu tun mit Seelenglauben, Traum und Alpdruck.' In erfreulichem Gegensatz zu dieser unwissenschaftlichen Einschränkung, die das, was erst bewiesen werden soll, voraussetzt, steht das ungemein reichhaltige und wertvolle vi. Kapitel des vorliegenden Werkes, das die Stoffe der Mythologie behandelt und zeigt, daß diese der Natur und dem Menschenleben entnommen sind und daß auch meteorologische Erscheinungen und die Stoffe der irdischen Umwelt als Unterlage für Mythenbildung dienen. Obwohl auch Ehrenreich der Himmelsmythologie und vor allem der Mondmythologie eine hervorragende Stelle im mythischen Denken der Naturvölker zuweist, erkennt er doch an, daß auch Gewittererscheinungen, Winde, Wolkenbildungen, das Leben der Tierwelt, Alpträume und andere Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens, ja auch soziale Verhältnisse Anlaß zur Mythenbildung geben.

Lehrreich ist auch das vii. Kapitel, das über die mythologische Personifikation handelt. Hier sind besonders die Bemerkungen über ‚Sondergötter' sehr beachtenswert. Die Erklärung des indischen Gottes Tvaṣṭar als Mondnumen (S. 165) scheint mir sehr ansprechend, wenn auch nicht alles so ‚völlig klar' ist, wie es Ehrenreich darstellt.

Nicht so ganz einverstanden erklären kann ich mich mit dem Inhalt der folgenden Kapitel, die sich mit den ‚mythischen Formen' (Kap. viii), der ‚Mythendeutung' (Kap. ix) und den ‚mythologischen Persönlichkeiten und deren Deutung' (Kap. x) beschäftigen.

Eine gewisse Unklarheit sowohl bei der Einteilung der Mythenformen als auch bei der Deutung der Mythen und mythischen Persönlichkeiten entsteht dadurch, daß Ehrenreich (ebenso wie Lessmann) auf jede Unterscheidung zwischen Mythus und Märchen verzichtet, ja daß er sogar im Märchen, und zwar im ‚naturmythologischen Märchen', wie er es mit Wundt nennt, die Hauptquelle für die Kenntnis des primitiven mythischen Denkens sieht. Daß sich Mythisches als Überlebsel im Märchen erhält, wie die ältere Schule der Mythologen glaubte, scheint mir durch Wundt ebensowenig widerlegt, wie mir das Märchen als Vorstufe des Mythus durch ihn

Digitized by Google

erwiesen zu sein scheint. Und wenn auch zugegeben werden muß, daß es bei den Naturvölkern vielfach schwer ist, zwischen Märchen und Mythus zu unterscheiden, so sehe ich doch keinen Vorteil dabei, wenn man die Grenzlinie zwischen den beiden ganz verwischt. Das Märchen ist Dichtung, ein willkürliches Spiel der Phantasie. Es hat, wie schon TH. BENFEY (*Kleinere Schriften* II, 158) richtig bemerkt hat, zu allen Zeiten diejenige Stelle eingenommen, ,welche in unserer Zeit der sogenannten Unterhaltungsliteratur zukommt'. Den Mythus definiert EHRENREICH mit BÖCKH als ,den sinnlichen, in Personifikationen gegebenen Ausdruck der gesamten ethischen und physischen Erkenntnis' (S. 6). Weniger umständlich können wir sagen: ,Mythus ist primitive Weltanschauung.' Das heißt: Wenngleich der Mythus ebenso wie das Märchen ein Gebilde der Phantasie ist, so ist er doch eben keine Dichtung, sondern (wie EHRENREICH mit Recht betont) die wirkliche Anschauung des primitiven Menschen, er ist für ihn Wahrheit. Der Mythus entspringt dem Bedürfnis nach Erklärung, das Märchen der ,Lust am Fabulieren'. Für den Mythus ist es richtig zu sagen, daß er wirklich Geschautes wiedergibt, daß er ausspricht oder erzählt, was ein Volk wirklich sieht oder zu sehen glaubt. Das gilt aber nicht für das Märchen, für das Volksmärchen ebensowenig wie für das Kunstmärchen. Ich halte es daher für verfehlt, die Märchenhelden an die Spitze der mythologischen Persönlichkeiten zu stellen und sie himmelsmythologisch zu erklären, wie es EHRENREICH (S. 231 ff.) tut. Die Märchenhelden sind Gestalten der Dichtkunst, wenn auch in ihnen oft Erinnerungen an Götter und Heroen enthalten sein können. Ebenso können die Heroen meiner Ansicht nach erst sekundär auch zu Göttern werden; aber sie sind doch von ihnen wesensverschieden. Die Heroen verdanken ihren Ursprung dem Seelenglauben und Ahnenkult, die Götter der mythischen Naturauffassung. Es scheint mir in allen diesen Fällen für die Wissenschaft dienlicher, verschiedenartige Erscheinungen zu trennen und zu unterscheiden, selbst wenn sie in Wirklichkeit nicht getrennt bleiben, sondern in mannigfachen Mischungen auftreten.

Digitized by Google

Noch in einem anderen wichtigen Punkte hat mich Ehrenreich durchaus nicht überzeugt. Er verwahrt sich zwar dagegen, daß er ‚Mondmythologe' sei, und geht gewiß nicht so weit wie Hüsing, der kurz und bündig erklärt, daß ‚alle Mythen ursprünglich Mondmythen' sind, da er keinen Mythus kenne, ‚der nachweislich kein Mondmythus wäre'. Ehrenreich warnt sogar ausdrücklich vor Übertreibung der Mondtheorie und sagt: ‚Daß die Mondmythologie der Urschicht angehört, ist zweifellos, daß der Urmythus aber ausschließlich Mondmythus sei, ist weder wahrscheinlich, noch beweisbar' (S. 121). Trotz alledem ist er aber doch geneigt, dem Mond eine allesüberragende Stellung in der Mythologie zuzuweisen. ‚Die mythologisch wichtigste kosmische Erscheinung ist' auch nach Ehrenreich ‚unzweifelhaft der Mond' (S. 114) und er bekennt sich ausdrücklich zu den Sieckeschen Anschauungen. Auch nach ihm sind alle möglichen Märchengestalten — ‚Held, Hirt, Jäger, Schmied, Kahlkopf, Oger, Frau der Sonne, Jungfrau, Hexe, altes Weib usw.' (S. 114) — alle möglichen in den Märchen vorkommenden Zauberdinge — ‚Ball, Sichel, Sichelschwert, Bogen, Stein (besonders Feuerstein), Messer, Muschel, Knochen (Rippe, Schlüsselbein), Zahn, Schädel, Schale, Kessel, Sieb, Hammer, Schuh (namentlich auch die glühenden Schuhe und Siebenmeilenstiefel unserer Märchen), Mühle, Rad, Huf und Hufeisen, Schloß, goldenes Kleid, Rüstung oder Schild, Kamm, Krone, Wiege, Schiff, Krippe, Korb, Goldbrunnen, Verjüngungsbad' u. a. (S. 114 f.) — und alle möglichen Märchenzüge — wie ‚die Motive der Verhüllung, der Tarnkappe, der Verkleidung, des Unterschiebens einer Braut, der Enthauptung mit Verbergen des abgeschlagenen Hauptes im Sack (Perseus und Medusa) . . . Entrückung, Verbannung, Gefangenschaft des Helden' usw. (S. 117) — nur mondmythologisch zu erklären. Daß die Rippe, aus der Eva gebildet ward, die Mondsichel ist (S. 173), daß die Sagen vom Verschwinden einer Person beim Umsehen des Partners, das Motiv von der verbotenen Kammer im Märchen von ‚Blaubart', die Einsperrung einer Heroine in den Turm u. a. ‚fast niemals ihre Ableitung aus Mondvorstellungen verkennen lassen' (S. 203), daß auch ‚die Jahres-

Digitized by Google

zeit- und Vegetationswechselmythen ihre Formen dem Mondwechselmythus entlehnen‘ (S. 184), daß selbst in unserem Teufel ‚Mond- und Alptraumelemente zu einem phantastischen Gebilde zusammengeflossen‘ sind (S. 217) — das sind lauter Dinge, die eine gewisse Gläubigkeit voraussetzen. Der indische Mythos von Agni (Feuer), der sich im Wasser oder im Baume versteckt und wiedergewonnen wird, ist durchsichtig genug, wenn wir an das Verlöschen des Feuers im Wasser, an das Herauskommen des Blitzes aus dem Wasser der Wolke und namentlich an die Gewinnung des Feuers aus den beiden Reibhölzern denken, in denen das Feuer nach dem Glauben der alten Inder tatsächlich verborgen ist, denn wie könnte es sonst herauskommen? Dennoch bemüht sich EHRENREICH, auch diesen Agni-Mythos als Mondmythos zu erklären (S. 181 f.). Gerade der Feuergott spielt in der altindischen Mythologie eine so hervorragende Rolle und in den meisten Fällen ist die Zurückführung auf das irdische Herd- oder Opferfeuer oder auch auf den Blitz so naheliegend, daß es keinem Indologen einfallen wird, Agni vom Monde abzuleiten, wenn er auch zuweilen mit dem Feuer der Sonne oder des Mondes identifiziert wird. Überhaupt scheint es mir durchaus nicht so unzweifelhaft, wie es EHRENREICH (S. 65) hinstellt, daß Erd-, Keim-, Feuer-, Wind- und Regengötter immer nur Ableitungen von Sonne und Mond sind. Ich gestehe aber gerne zu, daß der Verfasser den Nachweis erbracht hat, daß der Mond von den älteren Mythologen mit Unrecht vernachlässigt worden ist und daß viele der mondmythologischen Beziehungen, die er (S. 125 ff.) aufzählt, so allgemein und sinnfällig sind, daß es berechtigt ist, dem Mond bei der Mythendeutung eine hervorragende Stelle unter den Himmelskörpern zuzuweisen.

Noch auf einen Punkt möchte ich mir erlauben hinzuweisen, in dem ich von dem Verfasser abweichen muß. EHRENREICH spricht (S. 78) von dem ‚bei so vielen Völkern auch niederer Kulturstufe jetzt sicher nachgewiesenen obersten Himmelswesen, das, weil keiner Verehrung teilhaftig, noch nicht als Gott zu bezeichnen ist‘. Er bemerkt dazu, indem er auf die Arbeiten von ANDREW LANG

Digitized by Google

und P. W. Schmidt verweist: ‚Die Einwände, die man aus theoretischen Gründen gegen das tatsächliche Vorkommen solcher Vorstellungen auf niederen Stufen der Kultur gemacht hat, sind angesichts des immer mehr anschwellenden Materials völlig belanglos.' Aber sowohl A. Lang als auch insbesondere P. W. Schmidt schreiben diesem obersten Himmelswesen ethischen Charakter und einen Einfluß auf die Moral zu. Und wenn sie recht haben, so ist ein solches Wesen als ‚Gott' zu bezeichnen, denn ein Wesen, das sich um den guten oder schlechten Lebenswandel kümmert und selbst gut und den Menschen wohlwollend ist, ist ein ‚Gott', auch wenn ihm keine Opfer dargebracht werden. Ich halte aber das Material sowohl von A. Lang als auch von P. W. Schmidt für durchaus ungenügend, um den Glauben an einen solchen Eingott bei Naturvölkern als erwiesene Tatsache anzusehen — aber nicht ‚aus theoretischen Gründen', sondern weil es noch einer großen kritischen Arbeit bedarf, ehe die bezüglichen Berichte, die ja leider zumeist von Missionären stammen, vor der Wissenschaft standhalten können. Man nehme z. B. das australische ‚höchste Wesen'. Während N. W. Thomas in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (II, 245 f.) erklärt, daß der Glaube an ein höchstes Wesen bei den Australiern vor Ankunft der Missionäre genügend bezeugt sei, zeigt A. H. Keane in derselben vortrefflichen *Encyclopaedia* (I, 34), wie leicht in den Mythen der Australier, die von Nurunderi (Ngurundere) erzählen, christliche Legenden, wenn auch noch so verballhornt, wiederzuerkennen sind. Oder man nehme die Berichte über den 'Kaang der Buschmänner, die P. W. Schmidt (*Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, S. 236 ff.) so gewissenhaft zusammengestellt hat. Wie dürftig, wie verworren, wie zweifelhaft sind alle diese Berichte über das ‚höchste Wesen'! Selbst Schmidt muß bei gewiß bestem Willen zugeben, daß sich die Stellung des 'Kaang der eines wirklich höchsten Wesen nur nähert und daß ‚die Verhältnisse bezüglich der Anerkennung eines wirklichen höchsten Wesens bei den Buschmännern ungünstiger liegen als bei den übrigen Pygmäenstämmen'. Oder A. Lang (*The Making of Religion*, 2nd Ed.,

Digitized by Google

London 1900, S. 173 f.) zitiert FITZROY, um zu beweisen, daß die Feuerländer an ein moralisches höchstes Wesen glauben, und bemerkt, daß christlicher Einfluß hier nicht angenommen werden könne, weil die Feuerländer sehr scheu und schwer zu bekehren sind. Und doch berichtet derselbe FITZROY, wie LANG selbst anführt, daß er bei einem Stamm der Feuerländer gefunden habe, daß sie ein Bild verehrten, das sie Cristo nannten. Ist es da nicht jedenfalls möglich, daß sich eine mythische Vorstellung der Eingeborenen von einem schwarzen Mann in den Wäldern, der Wind und schlechtes Wetter sendet, mit christlichen Vorstellungen von einem Gott, der das Böse straft, vermengt hat? Diejenigen, welche am längsten und am häufigsten mit Eingeborenen in allen Weltteilen verkehrt haben, sind Missionäre. Ihnen verdanken wir die zahlreichsten und eingehendsten Berichte über die Religionen der Naturvölker. Nun stehen aber gerade die Missionäre — woraus ihnen gar kein Vorwurf gemacht werden kann — selten oder nie den Religionen der Eingeborenen unbefangen gegenüber. Und selbst im besten Falle sind sie doch überall, wohin immer sie kommen, in die Notwendigkeit versetzt, irgendeinen Ausdruck der Sprache der Eingeborenen zu finden, den sie zur Bezeichnung der christlichen Gottesidee verwenden können. Wie leicht kann es da vorkommen, daß sie ein Wort der Volkssprache wählen, um den Gott der Bibel zu bezeichnen, und dadurch in dieses Wort etwas hineintragen und vielleicht auch den Wilden suggerieren, was in dem Worte ursprünglich gar nicht liegt! Wie wichtig ist auch schon die Fragestellung! P. FRANZ MÜLLER beginnt seine Ausführungen über ‚die Verehrung des höchsten Wesens (Bukú) in Atakpame (Togo, Westafrika)‘ in der Zeitschrift *Anthropos* (I, 1906, 509 ff.) mit den Worten: ‚Wenn man die Analeute ... nach dem Namen des höchsten Wesens fragt, so lautet die Antwort: Bukú.‘ Ja aber darf man denn so fragen? Ich erwähne dies alles durchaus nicht, weil ich es aus irgendeinem Grunde für unmöglich halte, daß Naturvölker zur Idee eines höchsten Wesens gelangen können; was EHRENREICH (*Götter und Heilbringer*, S. 588 ff.) sagt, um zu zeigen, daß ein solcher

Digitized by Google

Glaube, wenn er bei Naturvölkern nachgewiesen ist, gar nicht so schwer zu erklären sei, leuchtet mir vollkommen ein. Ich leugne auch gar nicht, daß der Glaube an eine Art Eingott bei vielen Naturvölkern tatsächlich nachgewiesen ist. Aber ich zweifle, ob man mit solcher Sicherheit von diesem höchsten Wesen sprechen kann, wie es Ehrenreich tut, und ich bestreite, daß der Beweis erbracht ist, daß ein solcher Glaube allgemein ist, etwa so allgemein wie Seelenglaube oder Zauberglaube. Denn merkwürdigerweise behauptet Ehrenreich, der auf S. 78 nur von ‚so vielen Völkern' spricht, bei denen das oberste Himmelswesen nachgewiesen sei, auf S. 159 ‚die universelle Vorstellung eines höchsten Himmelswesens'. Dazu genügt meines Erachtens das ‚immer mehr anschwellende Material' insolange nicht, als es nicht kritisch gesichtet ist.

Es ist in dieser Beziehung auch auffallend, daß Ehrenreich sich mit den Fragen der gegenseitigen Beeinflussung der Völker und der Mythenwanderung in eingehender und sachlicher Weise beschäftigt (S. 88 ff. und 262 ff.), aber die Frage der Beeinflussung durch das Christentum nicht berührt. Und doch fällt, insbesondere bei den Schöpfungs- und Flutsagen, der Einfluß christlicher Missionäre gewiß sehr in die Wagschale.

Als die Hauptergebnisse seiner ethnologischen Betrachtung des Mythus werden von Ehrenreich zusammenfassend folgende genannt: ‚Die fundamentale Bedeutung der himmelsmythologischen Vorstellungen für Märchen, Mythus, Religionskult und Legende, die Tatsache der wechselseitigen Assimilation irdischer und himmlischer Vorgänge, der Parallelismus von Heldensage und Naturmythus, das Wesen und die Qualitätsunterschiede der Personifikation, namentlich aber die Verknüpfung menschlicher Schicksale mit mondmythologischen Vorstellungen und die Wesensverwandtschaft von Mond-, Wetter-, Vegetations- und Unterweltsgottheiten' (S. 276). Mit den vorerwähnten Einschränkungen gebe ich zu, daß er seine Thesen im großen und ganzen wahrscheinlich genug gemacht hat. Gerne gestehe ich auch zu, daß die vorliegende Arbeit geeignet ist, auch den Zweifelnden und Mißtrauischen wieder Vertrauen in die Mythologie als Wissenschaft einzuflößen.

M. Winternitz (Prag).

Digitized by Google

Die Keilschriften der Achämeniden, bearbeitet von F. H. WEISSBACH. (Vorderasiatische Bibliothek.) Leipzig, J. C. HINRICHSsche Buchhandlung, 1911.

Während man erst neuerdings die Denkmäler der Achämeniden, die schon seit dem 16. Jahrhunderte im Abendlande bekannt sind, vom archäologischen Standpunkt aus zu untersuchen beginnt, hat schon frühzeitig eine stattliche Reihe von Gelehrten um die Entzifferung und Erklärung ihrer Inschriften sich bemüht. Namentlich das Triumphdenkmal des Königs Darius I. an dem Felsen von Bīsutûn an der großen Heerstraße, die von Babylon nach Egbatana führt, ist fortwährend Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung geworden und geblieben. Der Verfasser des vorliegenden sehr verdienstlichen Werkes, der bereits mehrfach durch Arbeiten über Altpersisch, Babylonisch und Elamisch rühmlichst hervorgetreten ist, hat jetzt den ebenso mühevollen als dankenswerten Versuch unternommen, die Keilschriften der Achämeniden in einer Ausgabe zu vereinigen und so dem Benutzer die Möglichkeit geboten, alle drei Versionen der dreisprachigen Texte unmittelbar zu vergleichen.

WEISSBACHS schönes Werk gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der zweite die dreisprachigen Keilinschriften der Achämeniden in Transkription und Übersetzung bietet, während der erste, an Umfang etwas geringere Teil die notwendigen Erläuterungen und einführenden Bemerkungen gibt. Dieser Teil, den wir zunächst ins Auge fassen, zerfällt in sechs Kapitel und bietet als Anhang eine elamische und eine altpersische Schrifttafel. Das 1. Kapitel enthält ein genaues nach Nummern geordnetes Verzeichnis der Inschriften, die in dieser Ausgabe zusammengefaßt sind. Unter jeder Nummer wird angegeben, wo und in welchem Zustand sich die betreffende Inschrift befindet und welche textkritische und literarische Hilfsmittel dem Herausgeber zur Verfügung standen (IX—XXX). Die Hauptschwierigkeit bei dieser Bearbeitung der Texte bildete die Frage nach einer die Schriftzeichen möglichst genau wiedergebenden und doch auch die Lautwerte versinnbildlichenden Transkription. Hiermit beschäftigen

Digitized by Google

sich die Kapitel 2—5. Der Herausgeber ist in einer sehr schwierigen Lage. Denn einmal hat die Vorderasiatische Bibliothek, als deren 3. Stück dies Buch erscheint, für das Babylonische bestimmte Transkriptionsprinzipien, die sich mehr an den Buchstaben als an den Laut halten, und dann liegen für das Altpersische ganz bestimmte, nach phonetischen Prinzipien gebildete Transkriptionsysteme der Indogermanisten vor. Für das Babylonische bleibt der Herausgeber bei der in der Vorderasiatischen Bibliothek üblichen Transkription, weil sie, wenn auch besserungsbedürftig, doch die beste und gegenwärtig verbreitetste Transkriptionsart ist. Die Transkription der altpersischen Schriftzeichen sucht er möglichst in Einklang zu bringen mit der Transkription der babylonischen Schriftzeichen. So verwendet er z. B. für die bei einem Teil der Indogermanisten üblichen Zeichen für Spiranten Buchstaben mit diakritischen Zeichen. Auch bei der Transkription der elamischen Schriftzeichen, der naturgemäß die größten Schwierigkeiten entgegenstehen, waltet ein ähnliches Prinzip. Auch hier begnügt sich der Verfasser der Sicherheit halber und nach dem gegenwärtigen Stande der Dinge wohl auch mit Recht mit einer genauen Wiedergabe der einzelnen Schriftzeichen, indem er die Ermittlung des durch sie versinnbildlichten phonetischen Wertes der Hauptsache nach späterer Forschung überläßt. Für die Kapitel 4 und 5 sind als Anhang jene obengenannten Schrifttafeln gegeben, die bei der Lektüre dieser Kapitel vom Leser herangezogen werden müssen. In Kapitel 5 nimmt Weissbach Gelegenheit, seine Ansicht über die Entstehung des für die altpersischen Keilinschriften angewandten Alphabetes von neuem auszusprechen. Es ist der Ansicht, daß Darius als erster Staatsurkunden in altpersischer Sprache und Schrift eingeführt hat. Weissbachs Formulierung ist mir nicht ganz klar. Denn es geht daraus nicht hervor, ob er den König Darius für den Erfinder des altpersischen Keilinschriftenalphabetes hält oder nur für dessen Einführer. Der wichtige, in der altpersischen Keilschrift leider arg verstümmelte § 70 enthält in der elamischen Version die Nachricht, daß Darius in anderer Weise ‚*tuppime*‘ schuf als ‚vormals‘ und daß er darauf diese ‚*tuppime*‘ in alle Länder

Digitized by Google

seines Reiches sandte. Weissbach übersetzt in beiden Fällen dieses ‚*tuppime*' mit ‚Inschriften'. Aber nach Lage der Dinge ist anzunehmen, daß der Bedeutungsinhalt von ‚*tuppime*' sich nicht ganz mit dem Bedeutungsinhalt von ‚Inschriften' deckt. Unser Wort ‚Inschrift' bezieht sich auf eine auf Stein, Holz oder Metall bewirkte schriftliche Aufzeichnung. Das Material, das dafür verwendet wird, ist demnach ein bestimmt begrenztes. ‚*Tuppime*' hingegen bezeichnet offenbar eine schrifttiche Aufzeichnung auf jedes beliebige beschreibbare Material. Dann wenn im § 70 Darius sagt: ‚darauf sandte ich diese „*tuppime*" in alle Länder', so kann es sich bloß um schriftliche Aufzeichnungen gehandelt haben, die zum Versenden geeignet waren. Dagegen kann ‚*tuppime*' in der Formel: ‚nach dem Willen Auramazdas schuf ich „*tuppime*" in anderer Weise' usw. sich sehr wohl auf monumentale Inschriften in unserem Sinne beziehen. So wird als ‚Inschrift' das elamische ‚*tuppi*' = altpersisch ‚*dippi*' Bh. § 65—67 gebraucht. Die Bedeutung ist aber nur okkasionell, nicht usuell. Aus dem Wortlaute des § 70 dürfte demnach eine Entscheidung, ob Darius der Erfinder oder nur der Einführer der altpersischen Keilschrift ist, nicht zu erwarten sein. Weissbach zieht weiterhin den 21. wahrscheinlich pseudothemistokleischen Brief heran (*Epistolographi Graeci rec.* R. Hercher (S. 762), in welchem die Schriftzeichen erwähnt werden, die ‚Darius, der Vater des Xerxes, kürzlich den Persern geschrieben hat'. Aus dem ‚ἔγραψε' läßt sich ein sicherer Schluß nicht ziehen. Es kann bedeuten, daß Darius selbst ‚geschrieben hat' oder, was wahrscheinlicher ist, ‚hat schreiben lassen'. Jedesfalls geht aus dieser brieflichen Äußerung nicht hervor, daß Darius das altpersische Keilschriftalphabet erst geschaffen hat, streng genommen nicht einmal, daß er es eingeführt hat. Aus beiden Stellen scheint sich nur so viel zu ergeben, daß Darius für Staatsurkunden als erster altpersische Sprache und Schrift angewendet hat, d. h. daß altpersische Schrift und Sprache zuerst durch ihn zur Sprache der monumentalen Staatsurkunden erhoben wurde.

Im 6. Kapitel spricht Weissbach kurz über die Bedeutung der Inschriften und handelt insbesondere über die sehr schwierige Frage

Digitized by Google

der Chronologie der Bîsutûn-Inschrift. Eine Gegenüberstellung der 3 Monatskalendare (altpersisch, elamisch, babylonisch), die aus der Inschrift rekonstruiert sind, soll zeigen, wie sich Weissbach die Chronologie vorstellt. Mit Oppert und Marquart sieht er jetzt den *bāgaįādiš* für den 7. Monat an, nachdem er den *markazanaš* als 8. Monat erwiesen hat. Für den Monat *adukar^a^iša* möchte er am liebsten einen der Monate 4—6, nicht 11 annehmen (S. lxxi). Vom größten Nutzen für diese Feststellung waren babylonische Privaturkunden, besonders die aus den Regierungszeiten des falschen Smerdis und der beiden falschen Nebukadnazer (Nidintu-Bel und Araḫu). Aus den in der Bîsitûn-Inschrift § 6, in der Persepolis-Inschrift e, § 2 und der großen oberen Inschrift von Nakš-i-Rustam § 3 aufgeführten Länderlisten des Darius i. ergibt sich das chronologische Verhältnis genannter Inschriften. Die Anordnung Weissbachs ist dementsprechend. In der Frage über die Inschrift von Suez wendet sich Weissbach wohl mit Recht gegen die Ergänzung Opperts, nach der Darius den Vorläufer des heutigen Suezkanals zur Hälfte wieder habe zuschütten und ein solches Fiasko noch inschriftlich verewigen lassen. Ein paar kurze Bemerkungen über die beiden Darius-Gewichte schließen die interessante Einleitung.

Den Schwerpunkt des Ganzen bildet der 2. Teil, der die Inschriften von Kyros bis Artaxerxes iii. und 3 Inschriften unbekannter Herkunft, ferner 5 altpersische Siegelinschriften von Privatpersonen und die Tonzylinderinschriften des Antiochos i. Soter in Transkription und Übersetzung enthält. Allen Inschriften ist unter dem Text ein Kommentar beigegeben, der kurz über die jeweiligen wissenschaftlichen Fragen zu orientieren sucht. Die Texte selbst sind nach den in Kapitel i der Einleitung aufgezählten Hilfsmitteln hergestellt und die Übersetzung gegenüber den früheren Übersetzungen unter steter Berücksichtigung der neueren Forschung umgestaltet.

Vergleicht man die 2. Auflage der altpersischen Keilinschriften von Spiegel aus dem Jahre 1881 mit der neuen Ausgabe Weissbachs, so wird man den ungeheueren Fortschritt gewahr, den die

Digitized by Google

Textkritik seit 30 Jahren gemacht hat. Daß aber trotz aller eifrigen Bemühungen Weissbachs wie anderer Gelehrten auf altpersischem Gebiete noch manche Streitfragen nicht entschieden, manche Zweifel nicht gehoben sind, wird den Kenner nicht wundernehmen. Daß bei so eigenartigen und in ihren Versionen nur einmal überlieferten Texten bisweilen Konjekturen notwendig sind, wird niemand leugnen, Aber man muß in dieser Hinsicht auch Maß zu halten wissen und darf erst dann zur Konjektur schreiten, wenn alle anderen Hilfsmittel erschöpft sind. So sind z. B bei dem im Altpersischen überlieferten ,*uša-*' in *uša-bāri'm* Bh. I, 86—87, was nach der elamischen Version ,Kamelreiter' bedeuten soll, so manche Konjekturen gemacht worden, die Tolman (*Ancien Persian Lexicon and Texts*, New-York 1908) S. 78 verzeichnet. Das Afghanische, das neben indischen Elementen auch viele persische enthält, gibt uns den richtigen Fingerzeig. Hier heißt *ūṣ̌* Kamel, was zu dem altpersischen *uš* vortrefflich stimmt, ebenso wie altpersich *asa* in ,*asabāri*', Reiter zu Pferd Bh. III, 41. 72 im afghanischen *as*, Pferdehengst sich wiederfindet, während dort *āspa* nur in der Bedeutung ,Pferdestute' gebraucht wird. Vgl. Weissbach, *ZDMG* 61, S. 725: ,Ob *uša* eine Nebenform von *uštra*, eine organische Verkürzung oder endlich ein Fehler des Steinmetzen ist, mögen die Iranisten ausmachen.'

Den Schluß bildet als dankenswerte Zugabe ein ausführliches Verzeichnis der Eigennamen und hieran schließen sich noch eine Anzahl Nachträge und Berichtigungen, denen nach brieflicher Mitteilung Weissbach folgendes hinzufügen möchte: ,NRa ap. Z. 38 ist sicher *i̯adipatii̯*' zu lesen, Z. 60 wahrscheinlich „*stabau̯a*". NRd *isuu̯ām* vgl. ich mit sanskr. *išu̯āsa* „Bogen", das ap. *išu̯āha*, *išu̯a* werden müßte. Zum Übergange von *š* zu *s* vgl. *upra'š'tam.*' Schon Spiegel hatte in seiner Ausgabe p. 242 s. v. *star* bemerkt, daß man auch ,*stabava*' lesen könne.

Eugen Wilhelm.

Jena, am 25. April 1911.

Digitized by Google

Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr, par MAX VAN BERCHEM, Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande von JOSEF STRZYGOWSKI. Mit einem Beitrage: ,The Churches and Monasteries of the Tur Abdin' von GERTRUDE LOWTHIAN BELL. XXIII Tafeln in Lichtdruck und 330 Textabbildungen. Heidelberg, KARL WINTER, 1910. (390 S.)

Ein komplexer Titel zu einem komplexen Werke. Aus dem Inhaltsverzeichnisse wäre noch ein Beitrag von ANTON BAUMSTARK, ,Die altchristlichen Kirchen von Amida' und ein Anhang von LEOPOLD V. SCHRÖDER ,Nordmesopotamien und Ostturkestan' nachzutragen. Die monographische Bearbeitung der Stadt Amida, welche von zwei Seiten aus VAN BERCHEM und STRZYGOWSKI unternommen haben, eröffnet eben weite kunst- und kulturhistorische Perspektiven. Die Hauptverfasser, und besonders STRZYGOWSKI, haben deshalb jeden Mitkämpfer willkommen geheißen, der von seiner Warte einen Weg nach ihrem Ziele wies.

Amida, die am Tigris gelegene Hauptstadt des Diyâr-Bekr, bildet mit Nisibis und Edessa das ,nordmesopotamische Städtedreieck', von dem STRZYGOWSKI schon in seiner Bearbeitung *Mšattas*[1] als von dem Zentrum einer eigenartigen, hellenistisch-orientalischen Kunstströmung gehandelt hat. Das Material, das STRZYGOWSKI damals heranziehen konnte, ist seitdem in zwei Etappen vermehrt worden: zunächst durch Freiherrn v. OPPENHEIM, der von seiner Forschungsreise 1899 zahlreiche Inschriften und Photographien aus Amida mitbrachte, die VAN BERCHEM entziffert und mit einem bewunderungswürdig scharfsinnigen historischen Kommentar versehen, uns 1909 vorlegte.[2] Bedeutender aber waren die genauen Aufnahmen, die auf einer Reise (1907) der französische General DE BEYLIÉ mit glück-

[1] *Jahrb. der kön. preuß. Kunstsammlungen* 1904, Heft IV. 225—373. Vgl. diese *Ztschr.* XIX. 289 ff.

[2] *Beiträge zur Assyriologie* etc. VII, 1, pag. 71—100. Vgl. *DLZ.*, Jahrg. 1910, Sp. 282 f.

Digitized by Google

lichem Verständnisse für die zentrale Bedeutung Amidas von den Mauern, Toren und Bauten dieser Stadt und von ihren Inschriften kurz vor Berchems erster Publikation machte.

Franzosen, Deutsche und Engländer haben dann in einer Monographie, wie sie wohl wenige Städte des Orients besitzen, in steter Fühlung und vollstem gegenseitigen Verständnis an der Erschließung Amidas gewirkt. Das in drei Sprachen geschriebene, umfangreiche Buch beginnt französisch und gibt auf Grund der Inschriften und sonstiger historischer Quellen (Chroniken und Münzen) eine Geschichte der Stadt seit ihrer Eroberung durch die Araber unter ʿIyâḍ (18 d. H. = 639 n. Chr.) bis zu den Mongolenstürmen und ihren Nachwehen. Seit der Mitte des xiii. Jahrh. spielt Amida in der Geschichte Vorderasiens nur mehr eine bescheidene Rolle.

Die sehr alte Anlage der Stadt und ihrer Ummauerung ist orientiert. Verbindet man das Kharput-Tor im Norden mit dem Mardin-Tore im Süden, das Osttor mit dem Tor von Aleppo im Westen, so liegt an der Kreuzung beider Axen die große Moschee, Ulu-Djâmiʿ, die später im Mittelpunkte der kunstgeschichtlichen Untersuchung stehen wird; südwestlich von ihr zwei alte Kirchen aus dem vii. Jahrh., die jakobitische Marienkirche und die orthodoxe Kirche der Heiligen Kosmas und Damianos (ἀνάργυροι).

van Berchem gibt in ihrer zeitlichen Reihenfolge zunächst die Inschriften an den Mauern, Toren und Türmen der Stadt. Die ersten sieben stammen vom ʿabbâsidischen Chalifen Muqtadir, drei am Mardintore, die übrigen gehören zum Kharputtore. Am interessantesten ist Nr. 7: vier Blöcke A B C D sind links vom Tore in ganz geringer Höhe vom Erdboden eingemauert. Soll die ‚Inschrift‘ einen Sinn ergeben, so muß in der Reihenfolge D B C A gelesen werden: بسملة مما أمر به جعفر الإمام الخ سنة سبع (?) ويشهد أن الله لا إله إلّا الله. Dazu kommt, daß A, die *Šahâda* enthaltend und einzeilig, wohl wegen seiner größeren Buchstaben zu oberst und einzeln eingemauert worden ist; die unter A in einer horizontalen Reihe (B C D) eingefügten Blöcke[1] sind zweizeilig; doch laufen die Zeilen nicht über

[1] Nach Tafel III, 2 scheint mir Block B und seine Buchstaben größer als C u. D.


Digitized by Google

die Blöcke, sondern es ist jeder Block für sich zu lesen; ein Übergreifen der Zeile findet nur statt von Block B, Zeile 2 auf Block C, Zeile 2 (sic!), so daß die Zeilen von C in der Reihenfolge 2, 1 gelesen werden müssen. Endlich ist auf Block D die *Basmalah* im ,Wappenstil' aus dem Stein gehauen, d. h. wie auf einem Siegel oder einer Matrize von rechts nach links zu lesen. Man hat ganz den Eindruck des lediglich oder hauptsächlich nach ornamental-dekorativen Gesichtspunkten Zusammengestellten.

Im selben Duktus wie die Muqtadir-Inschriften (297 d. H.) ist eine Qoraninschrift (Thronvers) gehalten, die Abb. 7 nach einer Photographie wiedergibt; ihre Provenienz ist unbekannt. Palaeographisch unterscheiden sich diese ersten aus Mesopotamien veröffentlichten Faksimile kufischer Inschriften (*coufique simple*) von den gleichzeitigen aus Syrien und Ägypten bekannten durch die typische, in Amida besonders stark hervortretende dreieck- oder keilförmige Endigung der Hasten. VAN BERCHEM vermutet, daß Muqtadirs Steinmetzen hier von Inschriften in wirklicher Keilschrift angeregt worden sind. Historisch müssen wir die ersten sieben Inschriften als die ältesten, bislang fast einzigen ʿAbbâsidendokumente auf Stein schätzen; dann aber wegen ihrer den Charakter des Chalifen als *Imâm* scharf betonenden Titulatur; dies ganz im Gegensatze zur Übung der ʾOmayyaden, die sich als arabische Emire fühlten. Auch diese Äußerlichkeit bestätigt, was wir längst von den Anschauungen und religiösen Tendenzen der ʿAbbâsiden wußten.

Die Erneuerungen, welche die Inschriften Muqtadirs beurkunden, beschränken sich auf die Tore (Mardin, Kharput und vielleicht Aleppo) und die ihnen zunächst liegenden Teile der Mauer. VAN BERCHEM fügt sie meines Erachtens in ihren richtigen historischen Zusammenhang ein, indem er vermutet, Muqtadir habe hier nur wiederhergestellt, was sein Vater und zweiter Vorgänger Muʿtaḍid elf Jahre vorher von den Befestigungswerken Amidas niedergelegt hatte, um sich vor einem allzu selbständigen Statthalter zu schützen.

Inschrift 8—15 stammen aus der Zeit der Merwâniden, eines kurdischen Geschlechtes, das seit 380 d. H. unter der Oberhoheit

Digitized by Google

der ʿAbbâsiden und später der Seldjukiden als Beherrscher des Dijâr-Bekr in Mifarqin residierte. Mit diesen Inschriften setzt auch in Mesopotamien das *coufique fleuri* ein, das ‚Blumensteil', wie es M. HARTMANN nennt; es beherrscht auch die Epigraphik der Seldjukiden, um im letzten Viertel des VI. Jahrh. plötzlich zu verschwinden.

Von den Inschriften der Merwâniden möchte ich die Brückeninschrift Nr. 13 hervorheben. Sie hat viel von der Feuchtigkeit des Flusses gelitten; trotzdem ist es VAN BERCHEM gelungen, die Jahreszahl 457 oder 459 festzustellen und in dem stark verstümmelten Namen des Erbauers, bezw. Erneuerers den Emîr Muʾayyid ad-Daula Naṣr zu erkennen. Damit stimmen die Nachrichten der Chronisten überein. Die jetzige Brücke bei Amid steht also über 840 Jahre.

Die zwei folgenden Inschriften 16, 17 stammen aus der Seldjukenzeit; an sie gliedern sich in einem eigenen, dem 2. Kapitel die Inschriften der Ulu-Djâmiʿ an, deren älteste vom Seldjukensultan Malik-shâh 484 d. H. datiert ist. Leider klärt uns weder diese noch eine der folgenden Inschriften und keine sonstige Quelle über die kunstgeschichtlich interessanteste Frage auf: ist die Ulu-Djâmiʿ identisch mit der Thomaskirche, welche nach Wâqidi der Eroberer Amidas ʿIyâḍ unter Christen und Muslime teilte? So wahrscheinlich dies aus vielen Gründen sein mag, dagegen könnte angeführt werden, daß die Thomaskirche wohl identisch ist mit der von Kaiser Heraklius 629 n. Chr. gebauten oder vielmehr, wie STRZYGOWSKI aus kunsthistorischen Gründen vermutet, damals erneuten Hauptkirche Amidas. Diese wurde aber 770 nochmals, und zwar als christliche Kirche restauriert; d. h. 55 Jahre nach dem Tode des Omayyaden Walîd. Ist also die Thomaskirche die Herakliuskirche und diese wieder die Ulu-Djâmiʿ, so müßte Walîd in Amida anders verfahren sein, als etwa in Damaskus, wo er mit dem Anteil der Christen an der Johanneskirche gründlich aufräumte; die Christen Amidas müßten viel später als die von Damask aus ihrer Hauptkirche ganz verdrängt worden sein, etwa zur Zeit der ʿAbbâsiden.

Digitized by Google

Dann hätte auch die christliche Quelle übertrieben, welche von Walîd, der allerdings kein Christenfreund war, behauptet, wie in Damaskus sei er auch an viel anderen Stätten vorgegangen. Sicher ist bloß eines: sowie die große Moschee jetzt steht, in dieser Anlage als Ganzes, stammt sie erst aus der Zeit nach 1046 (438 d. H.) Denn ein persischer Reisender, Nâṣiri Khusrau, der sie in diesem Jahre sah, gibt eine vom heutigen Stand ganz abweichende Beschreibung.

Auf dieses 2. Kapitel seiner Arbeit kann VAN BERCHEM mit besonderer Genugtuung blicken. Auf Grund ganz unzulänglicher Fragmente war es ihm bei der Bearbeitung der OPPENHEIMschen Sammlung gelungen, zum Teil mit Heranziehung handschriftlicher Quellen die Westfassade und die Ostfassade der Moschee zu datieren und den Stammbaum je einer Dynasten- und Wezîrenfamilie aufzustellen, die als Bauherren der großen Moschee eine immer selbstherrlichere Rolle spielten; das sind die mit den Ortokiden von Mardin verschwägerten Inaliden und ihre Wezîre die Nisaniden. Die vorliegende Monographie bringt die Lesung der fast vollständigen Aufnahmen DE BEYLIÉS. Sie bestätigen die scharfsinnigen Funde VAN BERCHEMS in einer Weise, wie sie glänzender kein Entzifferer sich wünschen kann.

Den Inhalt dieser Moscheeninschriften könnte man, VAN BERCHEMS Zusammenfassung (S. 68f.) folgend, etwa so wiedergeben: Die Westfassade wurde in zwei Etappen gegen 510 und im Jahre 518 d. H. gebaut; die ihr nachgeahmte Ostfassade errichtete der Architekt Hibat-Allâh al-Gurgâni, dessen Gentilname nach Persien weisen würde, im Jahre 559 d. H. Die übrigen Teile der Moschee-Anlage, also der Nord-, dann der Südtrakt mit dem eigentlichen Heiligtum, können nach den Inschriften nicht datiert werden; denn diese betreffen hier nur Einzelheiten der Bauführung, sei es spätere Ergänzungen oder Erneuerungen.

Ein Blick auf die ganze Anlage zeigt, daß da Verschiedenartiges aus verschiedenen Epochen, teils altes Baugut, teils Nachgeahmtes, ineinander verarbeitet worden ist. Auf die Frage, woher

Digitized by Google

das alte Baugut der Moschee stamme, gibt keine Inschrift Antwort. Denn die Ausdrücke صفّة, womit das Erdgeschoß der jüngeren Ostfassade, und مقصورة, womit das Erdgeschoß der Westfassade und die Obergeschosse beider Fassaden inschriftlich benannt werden,[1] weisen zwar, und das gilt besonders von *maqṣûra*, auf gewisse Zusammenhänge hin; diese beleuchten möglicherweise den Zweck, dem diese zweigeschossigen Flügel dienten,[2] nicht aber die ursprüngliche Bestimmung der in ihnen wiederverwendeten Bauglieder. Historisch lernen wir aus diesen Inschriften, wie das Verhältnis zwischen den souveränen Seldjukiden, ihren Statthaltern und Lehensmännern, den Inaliden, und den Wezîren dieser, den Nisaniden, sich allmählich verschiebt: die Seldjukensultane werden ganz in den Hintergrund gedrängt; ihre Statthalter werden zu Dynasten, bis sie vor ihren eigenen Wezîren zurücktreten müssen: eine vollständige hierarchische Umkehrung.

Die im folgenden, dem 3. Kapitel behandelten Inschriften sind teils an der Moschee, teils an den Stadtmauern angebracht; sie haben jedoch kein archäologisches, sondern nur mehr historisches Interesse. Nr. 26 ist der Stoßseufzer des letzten Nisaniden Mas'ûd, der 578 d. H., kurz bevor Amida in die Hände Saladins und seiner Verbündeten, der Ortokiden von Kaifa, fällt (Beginn d. J. 579), in der Stadtmauer ein kleines Ausfallstor zu seiner Rettung durchbrechen und darüber die Inschrift setzen läßt: ‚ich habe auf Gott gebaut; eröffnet hat das Glückstor[3] unser Herr Mas'ûd etc.' Die Belagerung war schon im Zuge oder sie stand unmittelbar bevor. Mit dieser Inschrift, die in der ganzen Fassung und auch in der Titulatur bescheiden, in die steinernen Denkmäler einen Hauch schwächster Menschlichkeit trägt, wie man im steifen Stil der Prunkinschriften ihn niemals spürt, setzt zum erstenmal auf den Mauern Amidas das Nasḫi ein. Solche Änderungen des offiziellen Schriftduktus treten sonst meist im Gefolge politischer oder wirt-

[1] Man lese die interessanten Erörterungen VAN BERCHEMS S. 56f. 63f.

[2] VAN BERCHEM vermutet einen Palast oder wenigstens jenen Teil des Palastes, in dem der Herrscher dem Gottesdienste beiwohnte.

[3] Der präkative Doppelsinn des arab. فتح باب السعادة läßt sich nicht wiedergeben.

Digitized by Google

schaftlicher Umwälzungen auf. Unsere kleine Inschrift bildet eine Ausnahme von der Regel. Sie ist das letzte Zeugnis eines versinkenden Geschlechtes.

Die Ortokideninschriften geben VAN BERCHEM Gelegenheit, sich mit den sie begleitenden Wappenfiguren auseinanderzusetzen; es kommen da hauptsächlich, aber nicht ausschließlich in Betracht: der ein- und zweiköpfige Raubvogel und die zwei als Gegenstücke behandelten Drachen. Es sind recht schwere Probleme der Heraldik, die da VAN BERCHEM mit behutsamster Vorsicht behandelt; da ihn das vorliegende, zwar nicht unbedeutende, aber bei weitem nicht ausreichende Material selbst derzeit abhält, endgültige oder gar verallgemeinernde Thesen aufzustellen, muß ich, um nicht zu verderben, was der Verfasser so gut gemacht hat, bloß mit einigen Andeutungen mich begnügen. Wer von der soliden Arbeitsmethode VAN BERCHEMS eine deutliche Vorstellung bekommen will, möge diese Partie des Buches (S. 78—100) selbst nachlesen. So viel wird aber jedem klar werden, daß wir es da kaum mit Stadtwappen, sondern mit persönlichen, höchstens dynastischen Emblemen zu tun haben.[1] Die Wahl von Raubvögeln als Wappentieren dürfte im türkischen Totemismus eine Erklärung finden. Ihre Namen werden auch als Titel geführt. Den zweiköpfigen Raubvogel bringt VAN BERCHEM mit dem Sultanat, der etwa unserem Kaisertitel entspricht, in Verbindung. Wo auf einem Wappenbilde eine förmliche Komposition statthat, etwa so, daß ein Raubvogel mit seinen Fängen die Hörner eines Stierkopfes faßt, der seinerseits einen Kranz im Maule trägt,[2] dort symbolisiert das Wappen den Sieg des Eroberers über die früheren Beherrscher der Stadt. So bestechend auch alle übrigen Vermutungen des Verfassers sind, ich kann sie hier nicht alle wiederholen; er legt sich ja selbst die größte Zurückhaltung auf mit den Worten: ,encore une fois, attendons de nouveaux documents'.

[1] Pag. 94, Zeile 3ff.; dazu den letzten Absatz der Note 4 auf pag. 95.

[2] Fig. 28. Das Motiv steht unter einer Inschrift, welche die Eroberung Amidas durch den Ortokiden Muḥammad erwähnt und seinen Sieg über den Inaliden Maḥmûd und den Nisaniden Mas'ûd.

Digitized by Google

Die Verwirrung, die zu Beginn des VII. Jahrh. d. H. die Geschichte Vorderasiens kennzeichnet, hat auch in der Epigraphik Amidas ihre Spuren hinterlassen. Auf ein kurzes Interregnum der Ayyubiden Ägyptens folgen die Seldjukiden Kleinasiens; ihnen wieder unter mongolischer Oberhoheit die Ortokiden von Mardin. Aus den Inschriften, welche diese drangvolle Zeit begleiten, will ich bloß zwei Steuernachlaßdekrete hervorheben; ähnliche Dokumente waren schon in Syrien belegt. Nr. 35 f. der BERCHEMschen Publikation sind die ersten vollständigen Beispiele aus Mesopotamien. Trotzdem diese zwei Inschriften sehr gut erhalten sind, hat es einer eingehenden historischen Untersuchung bedurft, um ihre Urheber festzustellen. Bei Nr. 35 bleibt die Frage offen, ob Tûrân-shâh oder Kaikhusrau sie hat setzen lassen. Beides ist nach dem Wortlaute der Inschrift möglich und der diplomatische Ausweg, den VAN BERCHEM vorschlägt, leuchtet mir sehr ein; er böte die einfachste Lösung des Rätsels: in jener wechselvollen Zeit dynastischen Unbestandes wäre der Doppelsinn gewollt.

Im IV. und letzten Abschnitte behandelt der Verfasser die im Ferdinandeum zu Innsbruck aufbewahrte ‚Ortokidenschüssel'. Auf Grund der weder ganz korrekt stilisierten noch leicht lesbaren Inschrift, die um die bildlichen Darstellungen und reichen Ornamentierungen läuft, schreibt sie VAN BERCHEM bis auf weiteres dem Ortokiden von Kaifa Dâwud Sohn des Sukmân zu. Die Inschrift dürfte zwischen 508 und 539 (= 1114—1144) graviert worden sein und die Schüssel mag aus derselben Zeit stammen. Während nun die Motive und die Einteilung des Schmuckes, was auch VAN BERCHEM berücksichtigt hat, die Schale dem Westen zuweisen und sie sehr wohl in den Staaten Dâwuds entstanden sein könnte, ist um diese Zeit der Duktus der umrahmenden Inschrift besser östlich oder nördlich der Staaten Dâwuds (in Zentralasien oder Persien) zu lokalisieren. Sind also Schale und Inschrift gleichzeitig, dann führen die kunsthistorische, bezw. paläographische Untersuchung je zu einem entgegengesetzten Ergebnisse: und an diesem Zwiespalt will ich festhalten, um zu STRZYGOWSKIS Anteil an *Amida* überzugehen.

Digitized by Google

Eine bessere Vorarbeit und gesichertere Grundlage für die nun folgenden Untersuchungen hätte sich der Kunsthistoriker nicht wünschen können. Es ist auf den vorangehenden Blättern zwar schon angedeutet worden, es muß aber hier wiederholt werden, daß bei all dem aufgebotenen Scharfsinn und Kombinationsvermögen VAN BERCHEM in seiner mustergiltigen Behandlung des Stoffes niemals den festen historischen Boden verläßt: daran hindert ihn seine reiche Erfahrung und ausgebreitete Quellenkenntnis. Er unterstreicht förmlich die Fragezeichen, die er hie und da — und welcher Forscher käme nicht in diese Lage? — zu einer eigenen Aufstellung machen muß. STRZYGOWSKI hat diese Vorarbeit gewissenhaft benützt; der Vorwurf kann ihn unmöglich treffen, daß er auf ein Forschungsgebiet sich begeben und es mit den ihm verfügbaren kunsthistorischen Hilfsmitteln allein zu erschließen versucht hätte, bevor jene Voruntersuchungen, die nur der Historiker und Philologe anstellen kann, geführt worden und ihm zugänglich gewesen wären. Seinen Standpunkt, den des Kunsthistorikers, wahrt er aber doch: es sei dem kunsthistorischen Beweise eben auch die Beweiskraft nicht abzuerkennen, ja diese könne unter Umständen sogar die Beweiskraft von Inschriften schlagen. Und so betitelt sich gleich seine Einleitung: ‚Die Grenzen der Beweiskraft von Inschriften‘. Das klingt recht revulutionär und ist doch gar nicht anarchistisch. Das beweisen — außer einigen krassen Fällen, Fälschungen u. dgl., die STRZYGOWSKI nochmals anführt — die zwei Fassaden der Moschee in Amida. Sie sind beide datiert: 1116—1124 (510—518), beziehungsweise 1163 (559); daran ist nicht zu rütteln und doch wäre es verkehrt, deshalb auch die Elemente dieser Prunkmauern für islâmisch anzusehen; für ihren zeitlichen Ursprung sind die ihre spätere Komposition datierenden Jahreszahlen eben nicht ausschlaggebend (s. S. 215 f.).

Das erste Problem, das sich dem Kunsthistoriker darbietet, ist also die 1116—1124 erfolgte Wiederverwendung einer älteren Schmuckfassade in Amida; das betrifft die Westfassade, der die Ostfassade noch später nachgeahmt worden ist. Für beide ist der zwei-

Digitized by Google

geschossige Aufbau charakteristisch, je mit einem System übereinanderstehender Säulen, zwischen denen im Erdgeschosse Türen, im ersten Geschosse Fenster durchgebrochen sind. Beispiele für die Wiederverwendung alten christlichen Materials durch die Muslime bieten das Tor aus Akka in Kairo und die Palastmoschee Konias; letztere und die Tulûnmoschee bieten auch für die unter dem Dache laufende Fenstergalerie eine Parallele. In Konia sind die Schmuckteile, Fensterpfeiler mit angearbeiteten Halbsäulen, älteren Bauten, und zwar christlichen Kirchen des alten Ikonium entnommen. So entsteht auch für die Westfassade Amidas als nächste Frage die nach der Zeit, welcher die hier wiederverwendeten Materialien entstammen, und nach dem Zwecke, dem sie ursprünglich dienten. Die Zeit ist die ausgehende Antike; und zwar sind, wie der Vergleich mit dem goldenen Tor (Konstantinopel), der Porta aurea (Spalato) und der Grabeskirche (Jerusalem), dann die Betrachtung des ornamentalen Bestandes zeigt, die alten Teile der Westfassade christlichen Ursprungs.

Das doppelte Säulensystem der Westfassade hat in der Skulptur eine Parallele, nämlich in den altchristlichen Sarkophagen: umrankte oder übersponnene Säulen, die das wie in Amida verkröpfte Gebälk tragen;[1] darüber eventuell ein zweites Geschoß. Zwar weist beides, Prunkfassade und Sarkophag, konstruktiv auf die antike zweigeschossige Theaterfassade mit Interkolumnien hin, als auf die gemeinsame Wurzel; aber die mit Gitter- und Netzwerk umsponnenen Säulenreihen der Westfassade wie der Sarkophage gehören dekorativ einem hellenistischen Kunstkreise des Ostens an, nicht Syrien und Kleinasien, sondern Persien und Mesopotamien, wo die Vorbilder für Amidas Westfassade noch zu suchen sind. Vorläufig bietet das vom Osten stark beeinflußte Ägypten Anhaltspunkte, die ursprüngliche Verwendung ihrer alten Bauglieder zu ermitteln: ornamental wie auch bezüglich der zu erschließenden Gesamtanlage liefern Bawit

[1] In Amida ist nur die obere Säulenreihe der Westfassade ornamentiert, an den zweigeschossigen Sarkophagen aber sind es beide Säulenreihen. Dafür hat Amida zweimal, im Ober- wie im Untergeschoß, den verkröpften Architrav.


Digitized by Google

und Saqqâra passende Vergleichsobjekte: sie sind christlich und rühren in Bawit von einem Kloster, zu Saqqâra von einer Kirche her.

Die nächste Untersuchung gilt also den christlichen Kirchen von Amida. Die historischen Nachrichten sind hier wieder von einem kompetenten Fachmann, A. BAUMSTARK, zusammengestellt (163—167). Die kunsthistorische Untersuchung, welche für die Westfassade der Ulu-Djâmiʿ einen Hintergrund schaffen soll, gilt der malkitischen Kosmaskirche[1] und der Kirche des nestorianischen Klosters in Amida; diese dient jetzt als Waffenlager und konnte daher vom General DE BEYLIÉ nur zum Teil aufgenommen werden: es ist ein Doppelbau; der Ostraum weist die typisch persische Übersetzung der Ecken durch große Nischen (Trompen) auf, die zur Kuppel überleiten. Der Westraum zeigt dieselbe Entwickelung in weiter fortgeschrittener Form.

Dieser Doppelbau veranlaßt STRZYGOWSKI zu einem Intermezzo: er behandelt das Oktogon (kreuzdurchsetzte Quadrat), wie es in Hellas mittels ‚Ecktrompen' überkuppelt wird: in Daphni bei Athen, dem Kloster Ὅσιος Λουκᾶς (ca. 1000 n. Chr.) und in der Νέα Μονή auf Chios: diese dem byzantinischen Typus schnurstracks zuwiderlaufende Konstruktion wird später, zusammen mit ornamentalen Motiven, wertvolle Aufschlüsse geben.

Die dritte und wichtigste christliche Kirche Amidas ist die jakobitische Marienkirche. Nach ihrem von Miss BELL aufgenommenen Grundriß hat STRZYGOWSKI guten Grund, in ihr ein Bruchstück (den Chor) der alten, nach einem Augenzeugen von RAMUSIO[2] geschilderten,

[1] Die Inschrift S. 171 ist Z. 7ff. zu lesen: ωδε εβαλθι ω θησαβρως του ναου, d. i. ωδε εβαλθη (die gewöhnliche spätgriechische Passivaoristform von βάλλω) ο θησαυρος του ναου ‚hieher ist gelegt worden der Kirchenschatz'. Damit entfällt die unmögliche Konjektur επαλθιωθησα. Auch ist weiter unten, wie schon die Umrahmung S. 171, Abb. 90 zeigt, ΧΑΤΣΗ von του χαιρου zu trennen und υως mit ΗΦ im angeblichen ΗΦΜΕΙΜΡΗΣ = ‚Ephraim'? zu verbinden; also: του χαιρου ιερεας υωσηφ = τοῦ χαιροῦ ἱερέας (spätgriechische Form wie βασιλέας > βασιλιᾶς ‚König') Ἰωσηφ ‚derzeit Priester Josef'. Damit entfällt wieder die Konjektur Κῦρος = Qâjûrâ. — Diese in barbarischer Orthographie gehaltene Inschrift stammt aus dem Jahre 1689 unserer Rechnung.

[2] *Secondo volume delle navigationi et viaggi,* Venedig 1583. Das *stantiauano* des Berichtes bei STRZYGOWSKI 188, 18: *doue stantiauano li sacerdoti* bedeutet einfach ‚wo die Priester hausten'; vgl. ebda 189, 1.


Digitized by Google

damals wohl malkitischen Marienkirche von Caramit (Kara Amid) zu suchen: eines jedenfalls imposanten, in großen Dimensionen gehaltenen zweigeschossigen Baues mit übereinanderstehenden Säulenreihen: *hauendo colonne sopra colonne come il palagio di san Marco in Vinegia.* Das führt uns konstruktiv zur ebenfalls zweigeschossigen, säulengeschmückten Westfassade der großen Moschee zurück. Dekorativ weist Deir el-Abyad, also noch einmal Ägypten (s. o. pag. 220f.), hier zur dekorativen Nische, die auch in Amida eine Rolle spielt, und dann Syrien zum Girlandenkapitell Parallelen auf: da und dort handelt es sich um christliche Denkmäler. Solche und nicht etwa antiken Ursprungs sind auch zwei Girlandenkapitelle in Amid, je eines aus der jakobitischen Marienkirche und der Kosmaskirche, welch letztes, wie ein Kranzkapitell der Madrasa Halawiya in Aleppo, deutlich ein Kreuz trägt; so darf also angenommen werden, daß das Girlandenkapitell — es kommt an der Ulu Djâmiʿ wiederholt vor — noch in christlicher, nachkonstantinischer Zeit gearbeitet und vom Islâm wiederverwendet worden ist; in der Tat ist es für die Kirchen des Amida benachbarten Gebietes von Tur Abdin typisch und charakteristisch für alle bekannten alten Bauten in Amida selbst. — Wie die Kapitelle und der zweigeschossige Bautypus zeigt aber auch die ganze Detailbildung des hohen, verkröpften, reich ornamentierten Gebälkes der Westfassade (s. o. pag. 220, Note) eine örtlich bestimmte Eigenart: man erfaßt sie am besten durch einen Vergleich mit den rein persischen Ausläufern einer ähnlichen Kunstübung in Kairo, etwa den Horizontalfriesen des Gebälkes der Hakimmoschee; daneben wirkt die Westfassade noch rein hellenistisch. Jedoch der Bau, dem ihre alten Teile entnommen worden sind, dürfte ein christlicher gewesen sein.

Historische Nachrichten und die von BEYLIÉ und Miss BELL aufgenommenen christlichen Bauten von Amida, zusammen mit dem Bericht bei RAMUSIO, führen STRZYGOWSKI zur Annahme, daß es in Nordmesopotamien eine eigenartige und bodenständige christliche Kunst großen Stils mit zweigeschossigem Aufbau als architektonischem Lieblingsmotiv gegeben haben muß; als ihren Reflex in der Malerei

Digitized by Google

sieht er den persisch-edessischen Christustypus an, der im 3. Jahrhundert wohl von Jerusalem aus den hellenischen fast verdrängt. Die Anfänge dieser christlichen Kunst sind früh anzusetzen: die Christianisierung des Fürstenhofes der Osrhoëne (Anfang des 3. Jahrh.), dann das Emporkommen der Sasaniden, einer ‚stark mit äußeren Machtmitteln arbeitenden Dynastie‘ scheinen die politischen Faktoren gewesen zu sein, die uns ein plötzliches Emporblühen der Baukunst in Persien und ungefähr gleichzeitig die Entstehung einer altchristlich-nordmesopotamischen Kunstströmung begreiflich erscheinen lassen. Dem Kreise dieser gehört der alte Bestand der Westfassade an.

Wie sehr die antike Theaterstirnwand (s. o. pag. 220) als dekorative Front auf die christliche (und islâmische)[1] Baukunst übergriff, beweist der Umstand, daß die Westfassade von Amida, die mit ihrer rhythmischen Anordnung von zehn Säulen und drei Toren der Anlage einer *scenae frons* entspricht, andererseits denken läßt an die Außen- oder Innenseite eines christlichen Baues. Die einem Theaterwandtypus entsprechende Außendekoration von Kirchen findet man, in entsprechender Fortbildung zu übereinandergelegten Galerien, an mittelalterlichen Kirchenfronten Italiens (Lucca, Pistoja, Pisa); in ihrer für Amida typischen zweigeschossigen Form begegnet sie uns in Nordsyrien an der Außenansicht der Apsiden der Hauptkirche des Simeonsklosters (± 459). Wenn wir nach Parallelen solcher Konstruktionen im Innenbau einer Kirche suchen, bieten sich die Bilderwände (Ikonostase) zu einem Vergleiche dar. Das wäre nach Strzygowski die ursprüngliche Verwendung der nun den Moscheenhof zierenden Westfassade gewesen. Als Bilderwand müßte sie in einer ungewöhnlich großen, auch innen zweigeschossigen Kirche gestanden haben: also einer Kirche, ähnlich der von Ramusio geschilderten; die Bilderwand selbst müßte aber massiv und aus Stein gewesen sein. Für alle diese Merkmale bietet das christliche Kunstgebiet persischer Einflußsphäre[2] Parallelen; hauptsächlich zum Über-

[1] Ein Beispiel dafür findet Strzygowski am Miḥrâb im Mausoleum des Kalaun in Kairo; es zeigt einen Schmuck übereinanderstehender Arkaden.

[2] Mistra, Hosios Lukas, Nea Moni; s. oben pag. 221.

Digitized by Google

greifen der steinernen Bilderwand von der mittleren Hauptapsis auf das Diakonikon und die Prothesis (Seitenapsiden): das paßt genau zur Westwand von Amida mit ihren drei Türen.

Den christlichen Denkmälern der Stadt Amida, welche die bisherigen Ausführungen des Verfassers vor uns erstehen lassen, wird im II. Hauptabschnitte ein breiterer Hintergrund gegeben. Da es sich nach STRZYGOWSKIS Darlegungen um Riesenbauten handeln muß, werden zunächst drei zentrale Riesenbauten der Städte vorgeführt, denen sich die als Ursprungsort der Westfassade vermutete Kirche angliedern könnte. Abgesehen von der alten jakobitischen Marienkirche (s. o. S. 221) wären es die Kirche von Wiranschehr (Konstantina)[1] und die Ruine von Resapha (Sergiopolis), die für Nordmesopotamien in Betracht kämen. Resapha ist von SARRE-HERZFELD und MUSIL aufgenommen worden. SARRE vermutete im zentralen Riesenbau Resaphas ebenfalls eine Kirchenruine. MUSIL sah ihn stets für einen Palast an und seiner Auffassung folgt STRZYGOWSKI, der im Palaste von Kasr ibn Wardân denselben Bautypus aufzeigt.

Diese Zusammenhänge frühchristlicher Bauten Nordmesopotamiens wurden von Miss BELL in unerwartet glücklicher Weise ergänzt, als sie auf ihrer Reise durch das Gebiet von Tur Abdin die christlichen Kirchen und Klöster dieses Gebietes aufnahm. Ihre Ergebnisse wurden der Monographie über Amida (S. 224—262) als eine Hauptstütze für STRZYGOWSKIS Aufstellungen über die frühchristliche Kunst einverleibt. Zunächst bestätigen die Gründungssagen dieser nordmesopotamischen Klöster die engen Beziehungen zu Ägypten, die STRZYGOWSKI aus Gründen der Ornamentik (s. o. S. 220f. 222) schon längst erschlossen hatte. Für den Kunsthistoriker ist es klar, daß in Sachen der bildenden Kunst — was die Klöster anlangt — Asien der gebende, Ägypten der empfangende Teil war. Bisher nahm man an, daß für die klösterlichen Institutionen das Verhältnis umgekehrt war und diese von Ägypten ausgingen. STRZYGOWSKI möchte nun den Befund des Kunsthistorikers für die

[1] Von STRZYGOWSKI in *Kleinasien, ein Neuland* behandelt.



Vermutung in die Wagschale werfen, daß die ganze Entwickelung des Klosterwesens den Weg von Osten nach Westen genommen hat. Das früh christianisierte Gebiet der Osrhoëne, um welches es sich hier handelt: das Land der Charri mit der Stadt Harrân in der Nähe Edessas, scheint, wie v. SCHRÖDERS Auseinandersetzungen zeigen werden, für das Mönchwesen besonders vorbereitet gewesen zu sein. Diese Bewegung wäre vom Osten ausgegangen und hätte im buddhistischen Mönchtum einen Vorläufer und in den Manichäern einen Vermittler gehabt.

Ein weiterer Erfolg der BELLschen Aufnahmen ist der jetzt ermöglichte Beweis, daß Nordmesopotamien das Hinterland und Zentrum ist, von dem in früher Zeit sowohl der kleinasiatische Kirchenbau ausgegangen ist — der seinerseits das Abendland beeinflußt hat[1] — als auch die Ornamentik, wie sie die Fassade von Mšatta zeigt. Für Tur Abdin ist die Trompenkuppel charakteristisch. Wir finden sie da, wie in den von Persien abhängigen Kirchen in Hellas, als spezifisch orientalisches Motiv; nirgends begegnen wir aber unter den von BELL aufgenommenen Kirchen einer dreischiffigen Basilika; es sind vielmehr einschiffige, tonnengewölbte Säle, quer- oder längsgerichtet, jene mit drei Apsiden, diese mit einer Apsis als Abschluß. Dieser Typus ist einheimisch und die quergerichtete Tonne der eigenartigste mesopotamische Kirchentypus: während das Bild die Frontansicht gibt, glaubt man eine Seitenansicht vor sich zu haben.

Für die Datierung der Anfänge dieser frühchristlichen Baukunst in Nordmesopotamien ist die Betrachtung der Ornamente, wie sie die Kirchen von Tur Abdin aufweisen, von einschneidender Bedeutung. Zunächst die Feststellung, daß das Schmucktor der Marienkirche zu Khakh nach den BELLschen Aufnahmen einen Türrahmen

[1] Umbildung der flachgedeckten hellenistisch-römischen Basilika in die gewölbte romanische; S. 274—276 des vorliegenden Werkes. Die Abbildung 216 gibt den Grundriß der Kirche Santullano in Oviedo (Spanien) wieder. Er entspricht genau dem nordmesopotamischen Typus von Tur Abdin. Das mesopotamische Tonnengewölbe wurde aber zunächst in Kleinasien auf die hellenistisch dreischiffige Bauart übertragen.

Digitized by Google

von jenem Grundmotiv umschlossen zeigt, das in neunfacher Wiederholung und der Höhe nach verdoppelt, die Westfassade von Amida bildet: Säulen zu beiden Seiten, die das verkröpfte Gebälk tragen. Vom Girlandenkapitell war schon oben die Rede (S. 222). Eine Reihe von Motiven zeigt ferner, daß der dekorative Bestand der Westfassade in Amida etwa die hellenistisch-städtische Entsprechung der mehr orientalisch-ländlichen Ausführungen im Tur Abdin ist. Die von Miss BELL aufgenommenen Kirchen sind nun datiert; darunter findet man recht späte Bauten: aus dem 10. bis 14. Jahrhundert. Ein aus dem 8. Jahrhundert stammender Säulenverschluß der Kyriakoskirche in Arnas gibt aber vergleichsweise die Handhabe zu einem relativ sehr frühen Ansatz der hellenistischen Ornamente in jener Gegend: diese, die den typischen Formenschatz von Tur-Abdin ausmachen, finden wir eben am Bogen über jenem Säulenverschluß, der aus dem 8. Jahrhundert datiert ist und schon rein geometrische Figuren zeigt, wie die gleichzeitigen syrischen Handschriften; die hellenistischen Verzierungen des die Säulen überspannenden Bogens müssen also um Jahrhunderte älter sein.[1] Das bestärkt den Eindruck, den Miss BELL hatte, daß die Klöster und Kirchen von Tur Abdin in der Hauptsache den altchristlichen Typus der Frühzeit in einem unerwartet geschlossenen Bilde erhalten haben.

Der hier anschließende III. Hauptabschnitt über die **Mauern von Amida** ist rein beschreibend. Dagegen gibt der IV. über die **Stadttore**, und zwar zunächst über das Nordtor wieder reichlich Anlaß zur vergleichenden Betrachtung ähnlicher, von zwei Nischen flankierter Einbogentore des Ostens einschließlich Mesopotamien und des Westens, wo das goldene Tor Spalatos im Mittelpunkte steht. Manche Analogien spätantiker syrischer Bauten sprechen dafür, daß im Kharput- oder Nordtore Bestandteile eines Torbaues aus dem IV. Jahrh. stecken. Das Kharputtor wäre dann im X. Jahrh. mit Benützung des alten Materials, vielleicht sogar an der Stelle des alten Tores errichtet worden. Seine Innenseite ist durch ihre Anlage merk-

[1] Ein Beweis für das hohe Alter der nordmesopotamischen Ruinen sind auch zwei Denkmäler, die STRZYGOWSKI, S. 268 f. aus der Umgebung Edessas mitteilt.


Digitized by Google

würdig: eine Nischenreihe über dem Torbogen, ein Motiv, das an Spalato anklingt; mehr noch fesselt in Hinblick auf den Ursprung dieses Baumotivs das Material und die Form der Bogen unsere Aufmerksamkeit: die spitzen Bogen der Nischen über dem runden Torbogen[1] sind aus Ziegeln in dicken Mörtellagen geformt, während der ganze Unterbau aus Quadern besteht. Dieser Torbau, zusammengehalten mit der Bauart der Kirche von Kasr ibn Wardân ermöglicht einen weiteren Schritt zur Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Stein- und Ziegelkonstruktion. Dieses Problem war von STRZYGOWSKI schon in *Kleinasien* und *Mšatta* erfaßt worden; die vollkommene Entsprechung der syrischen Kirche und des nordmesopotamischen Torbaues, die beide den Rund- und Spitzbogen,[2] Stein und Ziegel (mit dicken Mörtellagen) vereinen, zeigt die Ausbreitung dieses mesopotamischen Typus, der syrische Elemente (Stein, Rundbogen) mit persischen[3] vermischt. Sein Ausstrahlungszentrum kann aber nicht Byzanz gewesen sein; denn das Vorkommen dieser Bauweise in Tur Abdin, wo sie Miss BELL nachgewiesen hat,[4] läßt an ihrer mesopotamischen Eigenart keinen Zweifel aufkommen.

Einen völlig verschiedenen Typus weist im Westen der Stadt das Tor von Aleppo auf: ein Dreibogentor ohne Nischen, von zwei Türmen flankiert. Auch hier dürfte ein alter, später im Oberbau vollständig erneuerter Plan vorliegen. Parallelen für seine Grundanlage sind das goldene Tor von Konstantinopel (388—391) und ein um Jahrhunderte älteres Palasttor des parthischen Hatra. Bis auf den kleineren Maßstab in Hatra ist der Grundriß beider Toranlagen identisch; ihre Pylonen entsprechen den mächtigen Rundtürmen des Aleppotores. Daß diese rund sind, verstärkt nur ihren orientalischen

---

[1] Es ist eigentlich ein Rundbogen mit leichter Zuspitzung; darüber ein höherer Bogen (Portalnische), der schon etwas spitzer ist. Die Nischenreihe darüber hat breite Spitzbogen.

[2] Vgl. die vorangehende Note. Der Torbogen der Außenseite ist am Kharputtore ein reiner Rundbogen.

[3] Mšatta, wo zum Spitzbogen noch die dünnen Mörtelfugen kommen, ist ausgesprochener persisch.

[4] Vgl. etwa Abb. 146 und S. 230 des Werkes.

Digitized by Google

Eindruck. Was aber das goldene Tor betrifft, so wies manches Detail an ihm nach dem Osten, lange bevor das parthische Palasttor, das für die Ursprungsfrage solcher Bauten entscheidend ist, von der Deutschen Orientgesellschaft veröffentlicht war.

Der v. Hauptabschnitt ist der ganzen Anlage der großen Moschee von Diyarbekr gewidmet; die zwei Fassaden, besonders die westliche, treten gegen den Gesamtbau in den Hintergrund; dann folgt eine Besprechung der Moscheentypen im allgemeinen.

Für den völlig unzusammenhängenden Charakter der einzelnen Bauflügel unserer Moschee ist es bezeichnend, daß die später entstandene Ostfassade im Obergeschosse Rundbogen zur Entlastung des monolithen Fenstersturzes verwendet; die Westfassade hat an derselben Stelle den scheitrechten Bogen. Nach der Datierung der einzelnen Teile der Bauführung stehen der Rund- und scheitrechte Bogen zuletzt, die älteren Teile haben den Spitzbogen. Daraus folgert STRZYGOWSKI, daß der Erbauer der Westfassade Hibat-Allâh, der hier den ganz unmesopotamischen Rundbogen[1] einführt, trotz seines Gentilnamen (s. o. pag. 215) kein Perser, sondern eher ein Syrer gewesen sein kann. Wir wollen einfach die Tatsache festhalten, daß er nicht nach persischer Gewöhnung gebaut hat. Eine ähnliche Ausnahmsstellung wie in Amida nimmt der Rundbogen im fatimidisch-persischen Kairo ein, wo er ganz unvermittelt an drei Stadttoren auftaucht. Damit, daß die kunsthistorische Untersuchung in der Ursprungsfrage für Kairo wie für Amida nach Syrien, dem Lande des Rundbogens, weist, stimmt es, daß auch die historische Tradition wenigstens die drei Fatimidentore drei Brüdern aus Edessa zuweist.

Die eigentliche Moschee nimmt den Südtrakt ein, während an der Nordseite zwei Medresen stehen. Für die Ulu Djâmiʿ ist das hofseitige Mimbar (Kanzel) und Miḥrâb (Gebetsnische) chrakteristisch, das der Hofapsis der christlichen Kirchen im Tur Abdin entspricht.[2]

---

[1] Er wiegt nicht etwa bloß in Byzanz, sondern auch in Armenien vor. Das Städtedreieck Amida, Nisibis, Edessa bildet in bezug auf die Bogenform den Wall zwischen Armenien und der persischen Grenze.

[2] Vgl. im Werke selbst S. 244f., Abb. 175 und S. 319f.


Digitized by Google

Ich habe in einem der letzten Hefte dieser *Zeitschrift*[1] diese Erscheinung einem größeren Zusammenhang einzureihen versucht. Das Sanktuarium selbst besteht aus zwei dreischiffigen Hallen (Pfeilerbasiliken), die auf ein mittleres Hauptschiff zulaufen. Das ist der charakteristische ‚Kirchentypus' der Moschee, wie er noch in Damaskus, Ayasoluk (Ephesus) und nach Strzygowski vielleicht auch in der Moscheeruine von Harrân vorliegt. Ihm steht der Moscheentypus gegenüber, wie er von Moḥammeds erstem Bau in Medîna ausgeht: mit Säulen (Syrien, Ägypten), bezw. Pfeilern (Mesopotamien) an den drei Hofseiten und einem ganzen Säulenwald an der Qiblaseite. Ist dem oben (S. 215) schon erwähnten Berichte des Nâṣiri Khusrau zu trauen, so lag dieser Säulenwaldtypus vor der Restauration der Moschee auch in Amida zugrunde. Reste der zweihundert Säulen, mit Steinbögen und einer zweiten Säulenreihe darüber, wovon dieser persische Zeuge berichtet, vermutet Strzygowski in der Nordarkade, hinter welcher, entschieden als späterer Anbau, jetzt eine der zwei Medresen steht. Folgerichtig müßten wir dann einen Umbau der Ulu Djâmi' annehmen, bei dem eine völlige Umgestaltung des Planes stattgefunden und die Moschee von Damaskus (also der Kirchentypus) nachgeahmt worden wäre.

Diese ganz schmucklose, in ihrer jetzigen Form zwischen 1091 und 1156 entstandene Südfassade, zusammengehalten mit der prunkvollen aus antiken und frühchristlichen Elementen aufgebauten Westfassade und der ihr nachgeahmten Ostfassade, ist uns der Maßstab für das Kunstvermögen der Nordmesopotamier um 1100. Der Monumentalbau im Diyarbekr zeigt aber auch — etwa verglichen mit der 1125 entstandenen, fatimidisch-persischen Akmarfassade in Kairo — den ganzen Unterschied der damaligen nordmesopotamischen Kunstübung von der im Inneren Vorderasiens ausgehenden Strömung, die im Islâm ungefähr um dieselbe Zeit zur Herrschaft gelangt. Die christliche Kunst hat in Nordmesopotamien einen ihrer Ausgangspunkte, aber der Weg nach dem Quellorte der islâmischen Kunst führt über Südmesopotamien weiter zurück nach dem fernen Osten.

[1] Bd. xxv, S. 78 ff.

Digitized by Google

Die zwei folgenden Exkurse haben die beiden Moscheentypen und das Minaret zum Vorwurf. In seinen entwicklungsgeschichtlichen Aufstellungen geht STRZYGOWSKI völlig andere Wege als THIERSCH, mit dessen im Pharosbuche vorgetragenen Auffassungen er sich hier auseinandersetzt. Wenn wir vom ‚Kirchentypus' der Moschee (S. 229) als einer Abart absehen, bleiben für die typische Moschee des Islâm zwei Arten übrig: beide bestehen aus einem offenen, von Lauben umschlossenen Hof, dem an der Mekka zugewendeten Seite eine gedeckte Halle angegliedert ist. Die syro-ägyptische, nach Nordafrika und Spanien übergreifende Art verwendet monolithe Säulen (عُمُود), die andere, mesopotamische Art[1] gemauerte Pfeiler (رُكْن) als Stützen. Für den Ursprung dieses Typus weist STRZYGOWSKI[2] auf Medîna hin, wo im Anschluß an das Haus des Propheten die erste Moschee entstand. Der orientalische Wohnhof liege ihr zugrunde und das Agoravorbild sei bei diesem Moscheentypus auszuschalten; das Bedürfnis nach Schatten habe zu den Lauben geführt. Für die Abart der Moschee, wie sie im sogenannten Kirchentypus vorliegt, galt bisher immer Damaskus als Ausgangspunkt. Hier war ein altes Martyrium, an das sich eine Kirche anschloß; diese Annahme fällt für Amida weg, das keinen Lokalheiligen, bezw. Märtyrer kennt. Dagegen liegt seine Hauptmoschee an der Kreuzung der beiden Hauptstraßenzüge (s. o. S. 212), wo man ein antikes Forum anzunehmen geneigt ist. Es könnte also nicht so sehr die Kirche selbst (s. o. S. 214f.), die einen von Damaskus abweichenden Plan gehabt hätte, als vielmehr ein säulenumschlossener Vorhof dem Bau der mohammedanischen Eroberer zustatten gekommen sein. Dieser selbst stellte nach Nâṣiris Bericht (s. o. S. 229) wohl eine Moschee des Säulenwaldtypus dar. Warum aber sollte, bei einer verhältnismäßig späten Restauration durch die Seldjuken, im Diyarbekr die Moschee von Damaskus nachgeahmt worden sein? Das wäre allerdings die nächstliegende Annahme (s. o. S. 229); aber hier drängt sich STRZYGOWSKI die Gegenfrage auf,

[1] Sie ist auch in Kairo durch die Aḥmed ibn Ṭulûn vertreten, die in jeder Beziehung mesopotamischen Ursprung verrät. Vgl. S. 229.

[2] Mit Berufung auf CAETANI, *Annali* I. 432f. und Samhûdi.


Digitized by Google

ob nicht dem ‚Kirchentypus' von Amida ebenso ein orientalischer Baugedanke zugrunde liege, wie der Wohnhof von Medîna einer war; bezw. ob die dem Islâm vorangehende Johanneskirche in Damaskus nicht schon einer bodenständigen, in diesem Fall persischen Raumgruppierung der Moschee al-Walîds vorgearbeitet habe. Diese orientalische Anordnung findet Strzygowski in den zwei Raumgruppen rechts und links der Halle mit dem Dreinischenabschluß in Mšatta: in der Mitte beiderseits einen großen, auf diese Halle zulaufenden breiten Zentralraum; rechts und links von ihm zwei tonnengewölbte Säle, die ihrerseits an den Zentralraum senkrecht anstoßen; in den Ecken je zwei Kammern.[1] Von der Gruppierung um eine Halle losgelöst findet sich diese Anordnung als Abschluß eines Hofes im Palast von Kasr ibn Wardân selbständig verwertet. So liegt nun der Fall auch in der eigentlichen, den Südtrakt des großen Hofes einnehmenden Moschee Amidas: je zwei dreischiffige Hallen, die auf ein Hauptschiff zulaufen.[2] Ist so die Annahme einer ganz willkürlichen Übertragung des Planes gerade von Damaskus auf Amida erschüttert, so spricht deutlich dagegen, daß in Amida das Minaret in gar keiner Verbindung mit dem Baukörper der Moschee steht; wäre sie in Amida eine treue Kopie jener von Damaskus, so müßte auch das Minaret in einer entsprechenden Stelle des Baukörpers stecken.

Die zwei letzten Abschnitte, der vi. und vii., beschäftigen sich mit der Geschichte des islâmischen Ornamentes und seiner Ausstrahlungen. Im Rahmen des ganzen Werkes interessieren am meisten die auch von Berchem gewürdigten nordmesopotamischen Tiermotive, welche die Mauern und Tore von Amida zieren. Sie haben Strzygowski den Weg finden lassen, der um die Wende des 1. Jahrtausends aus Nordmesopotamien Motive der frühchristlichen Kunst mit Umgehung von Byzanz nach Hellas bringt. Zu den Tiermotiven kommen die Schriftornamente hinzu, wie sie in griechischen Klöstern und Kirchen jener Zeit (Daphni, Hosios Lukas) als ‚gesprengte ku-

[1] Im ganzen also je drei parallele, schmälere Räume, bezw. Raumgruppen, die von rechts und links senkrecht auf einen breiteren Hauptraum zulaufen.

[2] S. die vorangehende Note.

Digitized by Google

fische Palmetten' verwertet werden; also in einer Form, die engstens dem Duktus verwandt ist, wie ihn mit ausgeprägter Keilendigung die Muqtadir-Inschriften in Amida zu Beginn des x. Jahrh. aufweisen (s. o. S. 213). Rechnet man die persische Trompenkuppel (s. o. S. 221) dazu, so erhält man auf dem Boden von Hellas drei persisch-orientalische Motive, die in dieser Geschlossenheit[1] auf direkten mesopotamischen Import hinweisen, und von denen das Schriftornament nur im Orient bodenständig sein kann. Bemerkenswert ist, daß diese Motive in Konstantinopel, auf dem Athos und in anderen byzantinischen Gebieten fehlen: es muß also ihr Einfallsweg nach Hellas um Byzanz herum geführt haben. Zu diesem kommt noch die sonderbarste Erscheinung, daß Hellas in der ornamentalen Verwendung des Blumensteils (*coufique fleuri*) einen zeitlichen Vorsprung vor Amida hat. STRZYGOWSKI denkt da an die Hellas schon früh überflutenden Bulgaren als Vermittler und Träger zentralasiatischer Einflüsse. Um diese Frage zu entscheiden, muß noch abgewartet werden, was die Folgezeit an Inschriften aus den zentralen und östlichen Gebieten des Islâm bringen wird. Vorerst ist durch das kunsthistorische und Inschriftenmaterial, welches v. OPPENHEIM und DE BEYLIÉ in Amida zugänglich gemacht haben, der Beweis eines Zusammenhanges von Hellas mit Mesopotamien endgiltig erbracht.

Amida bedeutet gegenüber der Monographie STRZYGOWSKIS über *Mšatta* in mehrfacher Hinsicht einen Fortschritt. Das vorliegende Werk ist ein neuer Vorstoß zur Geltendmachung des Anteils, welcher in der Kunstentwickelung, beim Übergange vom Altertum zum Mittelalter, dem Orient gebürt. Als Ausstrahlungszentrum kommen zunächst Persien und Mesopotamien in Betracht. Vom Grenzgebiete, in dessen Brennpunkt Amida liegt, wird Byzanz und das Abendland, mit Umgehung von Byzanz auch Hellas beeinflußt. In Nordmesopotamien selbst dürfte STRZYGOWSKI auf den Kern der ältesten christlichen Kunstentwicklung gestoßen sein. Andererseits lassen ihre

[1] Das kufische Schriftornament könnte in früher Zeit auch aus Syrien oder Ägypten gekommen sein, dort fehlt aber das Tierornament, bezw. die Trompenkuppel. Ähnliches gilt von Kleinasien oder Armenien.


Digitized by Google

Denkmäler den ganzen Abstand von der islâmischen Kunst erkennen, deren auf Holz, Bronze und Stuck deutende Technik ihren Ursprung in Mesopotamien und bezüglich mancher Motive in Zentralasien haben dürfte. Daß bezüglich der altchristlichen Kunst die Thesen Strzygowskis nunmehr auf einer fester geschlossenen Beweiskette ruhen, ist nicht nur sein und de Beyliés Verdienst, sondern nicht minder Miss Bells, deren Forschungsergebnisse aus dem Tur-Abdin das Material aus Amida oft in entscheidender Weise ergänzen.

Daß Nordmesopotamien in der frühchristlichen Kunst eine so bedeutende Rolle gespielt hat, wird verständlich, wenn man den ethnischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhängen nachgeht, die L. v. Schröeder in einem Anhang erörtert. Die von Brunnhofer scharfsinnig vermuteten, Jahrhunderte währenden Beziehungen Nordmesopotamiens und Vorderasiens zu Indien und indischer Weisheit wurden durch Wincklers Funde in Boghazköi, die in Keilschrift indische Götternamen bringen, zur Gewißheit erhoben. v. Schroeder geht von jenem ausführlichen Vertrage aus, den im 14. vorchristlichen Jahrhundert ein Hethiterkönig mit dem entthronten Fürsten der indopersische Götter verehrenden Charri in Mitanni schließt. Das Land der Charri ist aber auch die frühchristianisierte Osrhoëne — nach Strzygowski die Wiege der frühchristlichen Kunst und wahrscheinlich auch des Mönchtums, welches erst das Bedürfnis nach einer Kirchen- und Klosterkunst dort erzeugte. Das veranlaßt v. Schroeder weitere Zusammenhänge zwischen Nordmesopotamien und Zentralasien zu betonen. An einigen merkwürdigen Suffixen jener Vertragsschrift[1] hat er in den Charri ein indoskythisches Volk erkannt, das mit jenen ostturkestanischen Stämmen verwandt gewesen wäre, denen Sieg, Siegling und Pischel die nachchristlichen, in tocharischer Sprache[2] verfaßten buddhistischen Texte zuschreiben. Wenn es nun erlaubt ist, zwischen diesen Indoskythen fortdauernde Beziehungen von Land zu Land anzunehmen, so wäre es nicht ausgeschlossen, daß von Turfan und dem an buddhistischen Klöstern

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* xxii. 348f.

[2] Eine Sprache der Indoskythen.

Digitized by Google

reichen Ostturkestan klösterliche Institutionen nach der christianisierten Heimat der Charri gekommen wären. Diese hätten das Bedürfnis nach Klosterbauten geweckt, und die ihm entspringenden künstlerischen Aufgaben wären von den Bewohnern unter dem Einflusse der bodenständigen hellenistisch-vorderasiatischen Kunst gelöst worden. Gänzlich unabhängige Untersuchungen haben hier v. SCHROEDER zur Anerkennung der Tatsachen geführt, die von ganz anderer Seite her STRZYGOWSKI erschließen konnte.

So dürfen sich alle Verfasser und Mitarbeiter am Amidawerke rühmen, weitverzweigte, im Rahmen der Orientalistik bedeutungsvolle Zusammenhänge aufgehellt und die Wege gewiesen zu haben, die ein gutes Stück europäischer Kunst und Kultur im frühen Mittelalter zu uns zurückgelegt hat. Es entspricht den Verdiensten, die sich der inzwischen leider verstorbene General DE BEYLIÉ um die Erschließung Amidas erworben hat, wenn die Verfasser ihm die gemeinsam geleistete Arbeit widmen. Das Buch selbst ist vom Verleger auf das würdigste ausgestattet worden. Die prächtigen Tafeln und klaren Abbildungen erläutern jedes Detail. Selbst der Einband ist stilgerecht in den mesopotamischen Lieblingsfarben blau und gelb gehalten.

Graz. N. RHODOKANAKIS.

FR. THUREAU-DANGIN: *Inventaire des tablettes de Tello, conservées au Musée Impérial Ottoman*, tome I: *Textes de l'époque d'Agadé* (Fouilles d'ERNEST DE SARZEC en 1895). Publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts. Paris, E. LEROUX. 1910. 4°. 30 SS. und 30 Taf.

Die vorliegende Sammlung, deren erster Teil hier besprochen werden soll, unternimmt es, die vor allem von DE SARZEC in Tello-*Lagaš* ausgegrabenen und in dem kaiserlichen Ottomanischen Museum in Konstantinopel aufbewahrten Keilschrifttexte zu katalogisieren und die wichtigeren von ihnen in getreuer Autographie zu publi-

Digitized by Google

zieren. Der erste Band umfaßt die von DE SARZEC im Jahre 1895 in dem sogenannten ,tell des tablettes' ausgegrabenen Inschriften aus der Zeit der Könige von *Akkad*, während der zweite, bereits angekündigte Band, der von DE GENOUILLAC herausgegeben werden soll, die von DE SARZEC im Jahre 1894 gefundenen Inschriften aus der Zeit der Könige von *Akkad*, wie auch der von *Ur* behandeln wird.

Der erste Band beschäftigt sich mit den Nrn. 1039—1476 [1] der Konstantinopler Sammlungen. Der gelehrte Herausgeber dieses Bandes bespricht zunächst der Reihe nach die einzelnen Inschriften, indem er kurz ihren Inhalt angibt, oft auch die schwierigeren Stellen derselben in meisterhafter Weise — wie wir es von ihm gewohnt sind — kommentiert. Auf 30 Tafeln wird sodann in sorgfältigen netten Autographien eine Auswahl der katalogisierten Inschriften gegeben. Die hier veröffentlichten Inschriften, die ausnahmslos aus der Zeit der Könige von *Akkad* stammen, bilden eine willkommene Ergänzung der gleichfalls von THUREAU-DANGIN in seinem *Recueil de tablettes chaldéennes* (Paris, 1903), III. Serie herausgegebenen Texte aus derselben Zeit.

Die meist sumerisch, seltener akkadisch abgefaßten Inschriften sind Verwaltungs- und Privaturkunden von großem kulturhistorischen und mitunter auch — wenn auch indirekt — historischen Werte. Wenn sie einmal im Zusammenhang mit den übrigen in Tello-*Lagaš* gefundenen Tontafeln systematisch verarbeitet und in allen ihren oft sehr schwierigen Einzelheiten erklärt sein werden, werden sie ein sehr wertvolles Material für den künftigen Kulturhistoriker Babyloniens bilden. Manche Frage der sumerisch-babylonischen Kulturgeschichte wird durch sie zum Teil gelöst, zum Teil zumindest ihrer Lösung näher gebracht werden. Aus diesem Grunde wäre es nur mit Freuden zu begrüßen, wenn sich der verdiente Herausgeber des vorliegenden Bandes entschließen wollte, uns baldigst auch den noch nicht publizierten Rest der hier verzeichneten Urkunden zugänglich zu machen. Auch sie dürften, soweit auf Grund der von

[1] Es fehlen jedoch — vielleicht, weil zu unbedeutend? — z. B. die Nrn. 1108—1113, 1142, 1343, 1362 usw.


Digitized by Google

Thureau-Dangin mitgeteilten kurzen Auszüge ein Urteil möglich ist, manches kulturhistorisch und philologisch Interessante enthalten. Und schließlich sind derartige Urkunden, auch wenn sie nur bereits Bekanntes bestätigen, bei dem heutigen Stande unserer Wissenschaft von nicht zu unterschätzendem Werte.

Es sei mir nun gestattet, aus dem in diesem Werke Gebotenen einiges mir wichtig Scheinende hervorzuheben. — S. 2, Nr. 1042: Für den hier und auch sonst vorkommenden Tiernamen *ANŠU. IGI + ŠÙ* erinnert der Verfasser an die Gleichung *ANŠU.Ù* = *sisû* (auch *agalu*) und übersetzt demgemäß das erstere Ideogramm durch ‚Pferd (?)'. Ist diese Auffassung richtig, so wäre damit das Pferd, das zurzeit erst für die Ḫammurabi-Zeit belegt ist, schon für die Zeit der Könige von *Akkad* bezeugt. Zum mindesten wird, wie bereits Thureau-Dangin hervorhebt, dieses Ideogramm ein pferdeartiges Tier bezeichnen. — S. 2, Nr. 1044: Das Ideogramm *A* + *ḪA* ist mit Thureau-Dangin zu *ḪA.A* = *ḫalâḳu* zu stellen; es bedeutet hier ‚Flüchtling'. — S. 3, Nr. 1058: Das in den sumerischen Briefen vorkommende *na-bi-a* (auch *na-e-a*) hat, wie der Verfasser ansprechend vermutet, etwa die Bedeutung: ‚(was) er (der Absender des Briefes) ihm (dem Adressaten) meldet'. Daß das ebenfalls in den sumerischen Briefen gebräuchliche *ù-na-du(g)* dem semit.-babyl. *ḳibîma* entspricht, wird hier als eine Beobachtung de Genouillac's mitgeteilt und wurde unabhängig von diesem auch von mir erkannt. — S. 3, Nr. 1067 wird *en-ma* als ‚Botschaft' gedeutet. — S. 4, Nr. 1077: Das früher *šaḫ* gelesene altbabylonische Zeichen liest Thureau-Dangin richtig *šubur*;[1] den Sachverhalt hat er bereits *Lettres et contrats*, S. 65 f. klar dargelegt. Zur Bekräftigung der neuen Auffassung möge hier bemerkt werden, daß auch der Referent — unabhängig vom Verfasser — bereits vor längerer Zeit zu demselben Ergebnis gekommen ist und daß auch er das S^{b} v, 53 (siehe *ZA* xix, S. 368 f. und Meissner, *Selt. Ideogr.*, Nr. 10158) gegebene Zeichen für ein Miß-

[1] So ist auch der früher *Nin-šaḫ* gelesene Gottesname jetzt *Nin-šubur* zu lesen.



verständnis des assyrischen Abschreibers von S^b hält — S. 4, Nr. 1079 nennt den Monatsnamen *arah Ba-ḫi-ir arkû* ‚Schalt-*Baḫir*'.

S. 5, Nr. 1091: Das Zeichen *REC* Nr. 311 wird unter Vergleich von *CT* xv, pl. 14, *Obv.* 14 dem neuassyrischen [Keilschriftzeichen] gleichgesetzt. — S. 5, Nr. 1096 nennt den bereits vielfach erörterten Namen *Ì-lí-Rí-mu-uš*; zu dieser Lesung des Königsnamens *Uru-mu-uš* siehe diese *Zeitschrift* XXIII, S. 191, Anm. 1. — S. 6, Nr. 1100: Das in den ältesten Inschriften häufige *sìg* wird hier einleuchtenderweise durch ‚wohnen' wiedergegeben. Wie THUREAU-DANGIN zeigt, wird dieses Verbum im Gegensatz zu dem gleichbedeutenden *ti*, das neben einem Singular zu stehen pflegt, bei einem pluralischen Subjekt verwendet (cf. MEISSNER, *Selt. Ideogr.*, Nr. 5009). — S. 6, Nr. 1104: Das bekannte *NI.KU*, das man bis jetzt für einen Amts- oder Berufsnamen hielt (siehe z. B. REISNER, *Telloh*, S. 22 s. v. *KU*), ist nach ALLOTTE DE LA FUYE und DE GENOUILLAC, wie der Verfasser hier mitteilt, eine Verbalform mit der Bedeutung ‚a pris en charge'. — S. 6: Nr. 1105: den Tiernamen *ANŠU.BAR* + *AN* setzt THUREAU-DANGIN fragend dem späteren *ANŠU.ŠUḪUB* = *parû* ‚Maultier' gleich. — S. 7, Nr. 1123, 1124 u. ö. spricht der Verfasser vom ‚Getränk' (boisson); man wird jetzt (s. meine Ausführungen im *Anzeiger d. phil.-hist. Klasse d. Akad. d. Wiss.* 1910, Nr. 26) statt dessen ruhig ‚Bier' sagen können. Das Gerstenbier spielte in Babylonien eine viel wichtigere Rolle als der Wein oder irgendein anderes berauschendes Getränk. Erst im 1. Jahrtausend v. Chr. gelangt auch der Dattelwein zur größeren Bedeutung, eine Folge des zu dieser Zeit eintretenden überraschenden Aufschwungs der Dattelpalmenkultur. — S. 9, Nr. 1148 weist der Verfasser für den altbabylonischen Monatsnamen *itu-GU(D). DU.NE.SAR.SAR* auf Grund einer unveröffentlichten Variante die Lesung *itu-ḫár-rá-ne-mú-mú* nach.

S. 10, Nr. 1157: Den Nutzvogelnamen *uz-tur^{ḫu}* = *paspasu* möchte THUREAU-DANGIN jetzt — im Anschluß an JENSEN in *ZA* VI, S. 349 — durch ‚Ente' wiedergeben. — S. 11, Nr. 1175 lernen wir ein neues Längenmaß, *da-na*, kennen, das nach diesem Text = *KAS.GÍD* sein muß. — S. 11, Nr. 1181 erwähnt — ohne Namen — einen Patesi

Digitized by Google

von *Umma*. — S. 12, Nr. 1190 verzeichnet neben Gerste, Malz(brot) (= *ŠIM + GAR*, siehe meine Ausführungen im *Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Ak. d. Wiss*, 1910, Nr. 5 und 26) usw. nach Thureau-Dangin auch *BULUG.GAZ.GÁ* und *BULUG.SI.I[N]*. Ähnlich soll auch Nr. 1274 (S. 17) *BULUG.SI.I[N]* nennen. Wird aber nicht statt des sonst meines Wissens unbekannten *BULUG.SI.I[N]* vielmehr *BULUG.SI.S[AR]* zu lesen sein? Siehe zu diesem letzteren Worte Allotte de la Fuye, *Documents présargoniques*, Nr. 51, Obv. II 3 (108 *ḳa BULUG.SI.SAR*). *BULUG.SI.SAR* steht für das häufigere *BULUG.SI.UD.DU* (siehe z. B. Reisner, *Telloh*, Nr. 110, Obv. II 7); ähnlich kommt auch ein *BULUG + ŠE.SI.SAR.A* neben *BULUG + ŠE.SI.UD.DU* (beides = *puḳlu ḳarnânu*, siehe II R. 30, 73 f. ef.) vor. — S. 12, Nr. 1195 (Taf. 13) verzeichnet *kaš-babbar* ,weißes Bier' und *kaš-gi(g)* ,schwarzes Bier'; siehe zu diesen Bierarten auch Taf. 17, Nr. 1303, Obv. 3 f., wo *kaš-bàr-bàr* und *kaš-gi(g)* genannt werden. Zu dem ersteren Namen ist der sem.-babyl. Biername *ši-karu paṣû* (z. B. Strassmaier, *Nabonid*, Nr. 811, Z. 9), zu dem letzteren der Biername *kas-gi(g)* der *Urukagina*-Zeit (z. B. de Genouillac, *Tabl. sumér. arch.*, Nr. 34, Obv. IV 8) zu stellen. — S. 14, Nr. 1221 wird für *nunuz* die Bedeutung ,Ei' vermutet. — S. 16, Nr. 1259 nimmt Thureau-Dangin für das oft neben Fischnamen genannte *ba* die Bedeutung ,Schildkröte' an; es sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß auch die älteste Gestalt des Zeichens *ba* dieser Vermutung vielleicht nicht ungünstig ist. — S. 27, Nr. 1422 stellt der Verfasser das damalige Wertverhältnis zwischen Silber und Kupfer fest: es beträgt 1 : 240. Usw.

Alles in allem stellt das besprochene Werk eine neue wertvolle Bereicherung der assyriologischen Literatur dar, für die wir dem Verfasser, bezw. Herausgeber unseren wärmsten Dank schulden.

Friedrich Hrozný.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen.

Zu den Deutungen der hebräischen Buchstaben bei AMBROSIUS. — Die gelehrten und scharfsinnigen Erläuterungen, die jüngst Herr Hofrat D. H. MÜLLER den merkwürdigen Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius (*Sitzungsber. der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse,* 167. Band, 2. Abhandlung) gewidmet, haben einige Punkte unerklärt gelassen. Einen Teil dieser Rätsel habe ich im folgenden zu lösen unternommen.

Zu S. 8 f. Der Umstand, daß EUSEBIUS den Buchstaben ז (den er ζαϊ liest) griechisch deutet (ζῆ), während sonst für die Namen der hebräischen Buchstaben nur hebräische Etymologien gegeben werden, findet M. mit Recht auffallend; er ist sogar geneigt, ‚dieses ζῆ für eine Spielerei eines späteren Interpolators' zu halten, was aber — wie M. selbst bemerkt — nicht gestattet ist, weil ζῆ auch in den ‚Sinngruppen', die aus den Buchstabennamen gebildet sind, seine Stelle erhalten hat. Ich glaube auf die Quelle dieser griechischen Etymologie des siebenten Buchstaben hinweisen zu können. Sie findet sich beim Amora Abahu, dem berühmten Schulhaupte von Caesarea (am Ende des 3. und Anfange des 4. Jahrhunderts), also einem Zeit- und Heimatsgenossen, vielleicht auch persönlichen Bekannten des EUSEBIUS. Griechisch redende Nichtjuden fragten Abahu einmal, woher die Annahme stamme, daß ein im siebenten Monate der Schwangerschaft geborenes Kind am Leben bleibe, ein im achten Monate ge-

Digitized by Google

borenes aber nicht lebensfähig sei. Abahu gab ihnen ‚aus ihrer eigenen Sprache' Bescheid: der Name des die Zahl sieben bezeichnenden Buchstaben (ζῆτα) bedeutet Leben (s. jer. Talmud, Jebamoth 5 d oben, Gen. r. c. 14 Anfang und sonst; Die Agada der palästinensischen Amoräer II, 98).[1] Es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daß die witzige Antwort des jüdischen Gelehrten auch dem gelehrten Bischof zu Ohren gekommen sein mag und er die Etymologie, die jener an den Namen des griechischen Buchstabens knüpfte, auf den hebräischen Namen dieses Buchstaben anwendete. Er tat dies um so eher, weil er auch im achten Buchstaben des Alphabets (ח) den Sinn ‚der Lebende' (חַי) fand und sich ihm beide Etymologien zu einem sinngemäßen Satze zwanglos verbanden.

S. 9. Wenn EUSEBIUS den Buchstaben כ (χάφ) mit ὅμως ‚gleichwohl, dennoch' erklärt, so genügt es nicht, dabei bloß die hebräische Partikel כִּי als Grundlage anzunehmen, man muß auch die Partikel אַף hinzunehmen (χάφ = כִּי אַף).

S. 14. Die Erklärung von Daleth (ד) mit timor erklärt sich daraus, daß nicht ein hebräisches Wort, sondern das aramäische דחלא (stat. constr. דְּחֲלַת) zur Deutung herangezogen wurde. Bei der Aussprache dieses Wortes in griechischem Munde — oder auch bei der Nachlässigkeit in der Aussprache der Gutturalen, wie z. B. in Galiläa — konnte aus *dachlath* leicht *dalath* werden. Das genannte aramäische Wort wird im Targum zur Übersetzung des hebräischen יִרְאָה verwendet.

S. 15, Anm. 1. Die Erklärung des Namens des fünften Buchstaben (ה) bei HIERONYMUS mit ‚suscipiens' erklärt sich daraus, daß das hebräische Wort הֵא (Gen. 47, 23) in der Septuaginta mit λάβετε, bei HIERONYMUS mit accipite übersetzt ist und diese Bedeutung (die der Partikel allerdings nur in Verbindung mit dem folgenden לָכֶם zukommt) auf den gleichlautenden Namen des Buchstabens übertragen wurde.

[1] Vgl. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter* I, 154. Zu dem den achten Monat betreffenden Teile der Antwort Abahus s. LEOPOLD COHN in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 44. Jahrg. (1900), S. 568.


Digitized by Google

S. 17. Den Namen des siebenten Buchstaben (ז) gibt AMBROSIUS mit ,duc te' wieder. Der Urheber dieser Deutung las also den Namen des ז als Imperativ, also etwa זַיֵּן (*zajjēn*). Dafür bietet sich wieder eine aramäische Etymologie dar. Die Paelform zu זון (זין) bedeutet ernähren, Nahrungsmittel bieten (s. LEVY I, 524 a). Mit einer leichten Umbiegung des Begriffes kann man den Ernährer auch den Führer nennen (vgl. das Mischnaverbum פִּרְנֵס und das dazu gehörige Substantiv, das ,ernähren' bedeutet, aber auch ,das Volk, die Gemeinde leiten'). Darum konnte ein jüdisches Ohr in זַיֵּן den Begriff ,duc te' finden.

Zu S. 18, Z. 15. Bei der Wiedergabe des Namens des achten Buchstaben mit *pavor* ist einfach das Substantiv חַת zur Etymologie zwanglos angewendet, wie es sich ein einziges Mal — in suffigierter Form (חתכם, Gen. 9, 2) — in der hl. Schrift findet.

S. 19. Die Bedeutung ,desolatio' für den Namen des Buchstaben י (*Jod*) geht vielleicht darauf zurück, daß mit diesem Buchstaben das Wort יְשִׁימוֹן, Wüstenei, Einöde, beginnt. Ein beträchtlicher Teil der Erklärungen für die Buchstabennamen bei AMBROSIUS beruht ja auf solchen Wörtern, die mit dem betreffenden Buchstaben beginnen.

S. 24. Die beiden für פ gegebenen Erklärungen bei AMBROSIUS sind von Verben hergenommen, die mit פ beginnen: ,erravi' = פָּשַׁעְתִּי und ,aperui' = פָּתַחְתִּי.

S. 25. Bei der Erklärung des Namens des Buchstaben ק (*Koph*) dienten solche hebräische Wörter zur Grundlage, in denen die Buchstabengruppe קף den Hauptbestandteil bildet; also ,conclusio' = הַקִּיף, Einschließung (wie auch M. erkannt hat); ,aspice' = הַשְׁקֵף (vgl. *Vulgata*, Deuteron. 26, 15: respice = השקיפה). Wenn HIERONYMUS neben vocatio (nicht קול, sondern קְרִיאָה), also einem Worte mit ק als Anfangsbuchstaben, noch die beiden Bedeutungen avis und excussio bietet, so liegen ebenfalls zwei Wörter mit ק und פ zugrunde. Denn unter ,avis' ist eine Vogelgattung zu verstehen, nämlich קִיפּוֹף, eine Eulenart (s. LEVY IV. 300 a); und excussio findet sich in der *Vulgata*, Jesaja 17, 6 als Übersetzung des hebräischen Wortes נֹקֶף (,sicut excussio oleae').

Digitized by Google

S. 26. Zur Erklärung des Buchstabennamens *Tau* (ת) bietet AMBROSIUS ebenfalls zwei Wörter, deren hebräisches Äquivalent mit ת beginnt, nämlich erravit = תָּעָה, und consummavit = תַּם (vgl. *Vulgata,* Lev. 26, 20: consumetur = וְתַם).

Budapest. W. BACHER.

Erklärung.

Herr Prof. Dr. HERTEL hat in dieser *Zeitschrift,* Bd. 25, S. 5 f. meiner sehr bescheidenen Besprechung seiner Übersetzung des Tantrākhyāyikam mehr denn sechs Seiten Bemerkungen gewidmet, die schon um ihres Tones willen höchst bedauerlich sind und mich ganz gegen meinen Willen zu einer öffentlichen Erklärung zwingen.

Ich habe H.'s Zorn, wie es scheint, besonders dadurch erregt, daß ich seine Nachweise der einzelnen Fabeln als ‚sehr ergänzungsfähig' bezeichnet habe. Mit großer Geschicklichkeit und doch unsäglich ungeschickt weiß er die Sache nun auch noch so zu drehen, als hätte meine Notiz auch CHAUVIN gelten sollen! H. braucht mich wahrlich über die Verdienste dieses Mannes nicht zu belehren. Aber ich habe gar nicht an CHAUVIN gedacht; ich meinte nur, und tue es noch, daß zu einer wirklich umfassenden Darstellung der Geschichte der indischen Märchen eine Belesenheit gehört, die zu erlangen ein Menschenleben erfordert. Wer das leugnet, stellt sich damit das Zeugnis entweder grenzenloser Überhebung oder aber völliger Verkennung des Sachverhaltes aus. Die ganze Expektoration H.'s ist überflüssig, resp. muß mit diesem Maßstabe gemessen werden. Statt dessen ruft er emphatisch aus: ‚Ich denke, jedes weitere Wort erübrigt sich.'!!

H. konstatiert weiter mit ebensolcher Kraft (gesperrt gedruckt), daß ich auch die kritische Ausgabe seines Textes zur Hand gehabt habe, als ich die Rezension schrieb. Wieder eine Voreiligkeit! Ich konstatiere, daß dies nicht der Fall gewesen ist. Meine Besprechung lag schon lange in der Redaktion, als ich von H. ein Exemplar des Textes bekam. Es wäre gewiß klüger gewesen, hätte ich das Manu-

Digitized by Google

skript zurückgefordert und die betreffenden Stellen verglichen. Ich hatte mich freilich zunächst nur auf den Standpunkt des großen Publikums gestellt und von da aus kritisch betrachtet; ich ahnte ja nicht, daß meine geringfügigen Funde mit Keulenschlägen beantwortet werden würden! Was wäre erst geschehen, wenn ich alles hätte drucken lassen, was ich mir bei der sehr genauen Lektüre der Übersetzung notiert hatte! Und was würde H. machen, wenn etwa ein Kritiker aufstände, der seine ganze Hypothese über den Haufen wirft? Wer so empfindlich ist wie H., sollte doch lieber gar nichts veröffentlichen. Ich habe ja auch nur höchst ungern die Besprechung übernommen, da angeblich niemand weiter da war, der diese Sache auf sich laden wollte. — Daß ich mich über den Eulenkönig geärgert habe, der vom Baume herabsteigt, veranlaßt H. zu einer Anmerkung von elf(!!) Zeilen, in der er auch noch drei Zitate gegen mich schleudert; in dem letzten entgleist er wieder ganz bedenklich, denn auch da ‚Kommt a Vogerl geflogen‘, aber nicht gestiegen. Ich werde jedenfalls meine zoologischen Ansichten H. zuliebe nicht ummodeln. Also Strich durch die ganze Anmerkung! Den ‚Vorwand des Kaninchens‘, der ein ‚Vorwand des Mondes‘ sein soll, läßt H. auch jetzt noch bestehen, er fügt aber hinzu ‚[mit dem Monde]‘. Wer kein Sanskrit kann, wird sich darunter nichts Gescheites vorstellen können; es hätte hier eben besseres Deutsch hingehört.

‚Seltsamerweise‘ habe ich nach H.'s Ansicht die Stelle nicht verstanden, in der sich der Bettelmönch eine große Summe Geldes erworben hatte durch die Anhäufung vorzüglicher, feiner Gewänder. Ich hatte gesagt: ‚Anhäufung gibt hier keinen Sinn.‘ H. belehrt mich, daß er wörtlich übersetzt habe. Gott, wie dumm muß ich sein, daß ich nicht einmal so ein gewöhnliches Wort wie *upacaya* kenne! Na, ich dachte nur, daß die bloße Anhäufung auch noch so vorzüglicher feiner Gewänder höchstens Motten im Gefolge habe, aber noch lange kein Geld!

Wenn ich endlich mit meinem *dhunvantam* und anderen Kleinigkeiten geirrt haben sollte, so war das jedenfalls für H. noch kein

Digitized by Google

Grund, mir gleich planlosen Eklektizismus vorzuwerfen und von dessen verderblichen Folgen für die Wissenschaft zu reden. Es hätte H. vielmehr besser gestanden, auch der Vergangenheit zu gedenken und sich hier taktvoller zu benehmen, als er es zu meinem aufrichtigen Bedauern für gut befunden hat. Für mich ist übrigens die Angelegenheit erledigt.

RICHARD SCHMIDT.

Digitized by Google

Mitteliranische Studien I.

Von

Christian Bartholomae.

1. Zu mpB. [illegible] = Pāz. [illegible], [illegible] (*diṯ*, *duṯ*).

Vgl. dazu Bartholomae IF. *23.* 82 ff., Wackernagel und Andreas GGN. *1909.* 60 f.

Andreas gibt uns a. a. O. über das mpB. [illegible] und dessen Pazandumschreibungen folgende Belehrung: ‚Das mittelpersische Wort, das durch das Ideogramm חני . . . bezeichnet wird, lautete, wie wir jetzt durch die Turfan-Fragmente mit voller Sicherheit wissen, *duδī* . . . Dieses *duδī* ist der genaue mittelpersische Fortsetzer des altpersischen *δuvitīya-*. In den aus dem späteren Mittelalter stammenden Pāzänd-Transskriptionen, die eine jüngere Sprachform bieten, erscheint dafür *dit* oder *dut*, mit historischer Schreibung des auslautenden *δ*. Hier ist, in Folge des zweiten īrānischen Auslautsgesetzes, wonach die auslautenden Vokale des Mittelpersischen schwinden mußten, das schließende *ī* von *duδī* abgefallen. Erhalten hat es sich aber vor angehängtem *č*(*ă*): *diδič*(*ā*)[1].‘

Ich brauche wohl kaum zu versichern, daß mir das von Andreas angeführte mpT. Wort DVDY gar wohl bekannt ist, und nicht erst seit Andreas’ Hinweis darauf; s. IF. *23.* 89. Dagegen bestreite ich, daß die Schlüsse, die Andreas daran geknüpft hat, so

[1] So! Druckfehler für *diδič*(*ă*).

Digitized by Google

sicher sind und so selbstverständlich, wie es nach seiner Darstellung den Anschein erwecken muß.

ANDREAS' *diδīč(ā)*[1] meint das mp. Wort, das im Buchpahlavi in der Schreibung , , erscheint. Die Pazandisten geben es durch *didiča* und *dadiča.* Ich lege auf ihr *i*, den kurzen Vokal vor *č*, kein besonderes Gewicht; aber ich frage: ist es denn so klar, ja einfach geboten, daß man *diδī-ča* zu teilen hat? Ich meine, wenn man und ohne jede Voreingenommenheit und ohne Rücksicht auf etymologische Wertungen zusammenhält, so wird man schwerlich auf den Gedanken kommen, daß das hier etwas anderes darzustellen habe als in (Pāz. *pasiča*) neben (Pāz. *pas*), oder in (Bd. *70.* 15 f., Pāz. *mardu-mąnəč*) neben (Pāz. *mardumąn*), oder in (Pāz. *vasiča*) neben (Pāz. *vas*), u. a. m.; vgl. WEST Mx.-Gloss. 47, Gl. & Ind. 258, Šg. 223, JUSTI Bd. 117. Darüber jedoch, daß in diesen Wörtern mit nicht *īč* (mit langem Sonanten) gemeint sein kann, besteht wohl kein Zweifel, und ebensowenig darüber, daß dort , , zu teilen ist; vgl. BARTHOLOMAE Zum AirWb. 62 ff., IF. *23.* 60, SALEMANN ManStud. *1.* 120, 169. Auch im Turfanpahlavi erscheint öfters ein *i*-Vokal vor der selben enklitischen Partikel, so z. B. in XVDYǏ (s. v. a. Pāz. *x*ᵛ*adiča*) neben XVD (s. v. a. Pāz. *x*ᵛ*ad*). SALEMANN ManStud. *1.* 120 bezeichnet den vor Ǐ auftretenden sonantischen Laut als ‚Bindevokal'; s. auch SPIEGEL Gramm. der Huzvāreschspr. 148. Ich selbst habe Zum AirWB. 62 ff. den Versuch gemacht, dessen Herkunft zu bestimmen. Es sei hier noch besonders darauf hingewiesen, daß im Turfanpahlavi dieser ‚Binde'vokal nicht nur mit dem Yē-, sondern auch mit dem Vāv-Zeichen dargestellt wird; dem mpT. TYSVǏ entspricht mpB. oder , im Pāzand *čišič* oder *ϑisiča.*

Soviel scheint mir durchaus festzustehen, daß die Berufung auf (= Pāz. *didiča* oder *dadiča*) nicht ausreicht, um für (= Pāz. *dit* oder *dut*) das Vorhandensein einer älteren

[1] S. oben S. 245 Note.


Digitized by Google

Aussprache mit schließendem langen ī zu erweisen, das dem ī von ai. द्वितीयः *dvitīyaḥ* entspräche. Das mpT. (HM)BDYǰ — s. IF. *23.* 60, 88 — ist natürlich ganz wie mpB. دوتیک zu beurteilen.

Was nun die Umschreibung angeht, die die Pazandisten für دوتیک geben, so erklärt sie ANDREAS nicht für geradezu falsch, aber er sieht in ihrem *duδ* (geschrieben دود) ‚eine jüngere Sprachform‘, die aus *duδī* entstanden sei ‚infolge des zweiten īrānischen Auslautsgesetzes, wonach die auslautenden Vokale des Mittelpersischen schwinden mußten‘. Ich gestehe, daß mir dieses Gesetz bislang unbekannt war, und ich glaube auch nicht, daß es schon irgendwo und wann veröffentlicht worden ist. Im ANDREASschen Vilāyat wird nicht gar selten nach ungeschriebenen Gesetzen regiert. Ich würde mich gar sehr freuen, wenn ich auch einmal die Begründung jenes Gesetzes kennen lernen würde. In der vorliegenden Fassung, das glaube ich zuvor schon behaupten zu dürfen, ist es jedenfalls nicht richtig. Es kann sich doch nicht um ‚auslautende Vokale des Mittelpersischen‘ schlechthin handeln, sondern allein um solche in mehrsilbigen Wörtern, und weiter nur um silbische. Das fragliche Beispiel bei ANDREAS ist ja *duδ* aus *duδī*. Ich bin sehr neugierig zu erfahren, erstlich, welche Wörter es sind, die ihren konsonantischen Auslaut diesem Gesetz zu verdanken haben, sodann aber, in welcher Zeit denn das Gesetz gewirkt hat.

Was den erstern Punkt angeht, so könnte man wohl auf die Annahme verfallen, ANDREAS habe das ē im Auge gehabt, das nach seiner Ansicht einmal im Ausgang des singularischen Kasus obliquus aller mitteliranischen Substantiva gestanden hat; vgl. SALEMANN GIrPh. *1*a. 275, BullAkPetersburg *1907.* 556, MANN Mukri-Kurden *1.* LII. Gesetzt, die Ansicht sei — entgegen dem, was HÜBSCHMANN IFAnz. *10.* 30 ff. dazu ausgeführt hat, — in dieser Fassung richtig: kann das Fehlen des -ē auf lautgesetzlichem Verlust beruhen? Das scheint mir ganz ausgeschlossen. In den Inschriften ist das -ē bald vorhanden, bald fehlt es, und zwar ohne daß die syntaktische Verschiedenheit des Worts dabei eine Rolle spielte. So finden wir z. B. im sasanidischen Text der Hājīābād-Inschrift fast unmittelbar hinterein-

Digitized by Google

ander die Verbindung VL ZK ČYT'KY *ō ān čētakē* und VL ZK ČYT'K *ō ān čētak* ‚auf diesen Steinpfeiler', Z. 13f. und Z. 15. Kann das an zweiter Stelle fehlende *-ē* ‚infolge des zweiten īrānischen Auslautgesetzes' geschwunden sein? Und dann das Turfanpahlavi. Hier haben sich ja nach ANDREAS die durch das erste mitteliranische Auslautsgesetz in den Wortauslaut geratenen Vokale unversehrt erhalten, wie sein *duδī* beweist gegenüber der ‚jüngeren Sprachform' *duδ* der ‚Pāzändtransskriptionen'. Aber jenes auslautende *-ē*, wie es im inschriftlichen *čētakē* erscheint, das Auslauts-*ē* des obliquen Singularkasus, — dafür bietet das Turfanpahlavi auch nicht ein einziges Beispiel; vgl. SALEMANN ManStud. *1.* 154.

Die daselbst als Belege ‚des alten Ausganges der Nomina auf *-ē* in der Kompositionsfuge' angeführten Wörter sind nach meiner Ansicht, wenn nicht in der Gesamt-, so doch in der Mehrheit anders zu beurteilen, als es dort geschieht.[1] Wegen des Y in VDYŠN'S ‚übles kennend', nach SALEMANN *vadē-šnās*, verweise ich auf das ? in ?ŠN'SYD ‚er kennt' und auf meine Auseinandersetzungen über deren Austausch Zum AirWb. 79f.; gemeint ist hier *əšnāsēd*, mit Schwa, dort entsprechend *vadəšnās*. Mit Schwa möchte ich aber auch für alle andern dort verzeichneten Wörter den mit Y geschriebenen Laut in der Kompositionsfuge bewerten. In dem Wort für ‚Erlöser' *bōz* (oder *bōž*) .. *gar* zeigt sich in der durch .. angedeuteten Fuge bald ', bald Y. Ist es wahrscheinlich, daß das Wort bald mit *ā* (FWKMÜLLER: *bôžâgar*) bald mit *ē* (*bōzēgar* nach SALEMANN) gesprochen wurde? Gewiß nicht. Vielmehr dienen beide, Yē und Alif dazu, den Murmelvokal zum Ausdruck zu bringen. Ein Alif zu gleichem Zweck erscheint auch in mpT. ŠHR'PVR (bei MÜLLER *šahrâpûr*), d. i. *šahrəpūr*. Im Buchpahlavi würden wir dafür [illegible] zu erwarten haben, d. i. *šahrəpuhr*, mit dem Zeichen ı für den Laut ə. Das nämliche Zeichen steht aber auch mehrfach einem Y des Turfanpahlavi gegenüber. So wird das von den Armeniern mit *դեհպետ dehpet* wiedergegebene Wort für ‚Landesherr' im MpB. [illegible] *dēhəpat*, im MpT. DHYBYD, d. i. *d(e)həbed* geschrieben.

Ich meine, die Schlußfolgerung liegt auf der Hand. Wenn sich wirklich einmal allgemein der singulare Casus obliquus von dem Casus rectus durch das Mehr eines *-ē* am Ende unterschieden hat, so ist dessen nachmaliges Fehlen nicht auf einen lautlichen Vorgang zurückzuführen; s. auch HÜBSCHMANN IFAnz. *10.* 30. Die *ē*-lose Form

[1] S. auch HORN GIrPh. *1*b. 100.


Digitized by Google

ist vielmehr die des Casus rectus, die für den Casus obliquus mitverwendet wurde. Umgekehrt ist ja das *-ē* auch bei solchen Nomina bezeugt, die als Casus rectus fungieren. Für den Fall, daß jene Voraussetzung zutrifft, hätte man also anzunehmen, die ursprünglich syntaktisch geschiedenen Formen seien späterhin zunächst unterschiedslos gebraucht worden, bis endlich die *ē*-lose Form die *ē*-haltige verdrängt habe.[1] Es wäre das ein gleichartiger Vorgang wie beim Singularpronomen der ersten Person, wo sicher zunächst *az* als Casus rectus und *man* als Casus obliquus vorhanden waren (BARTHOLOMAE Zum AirWb. 122 f., IF. *23.* 66), während späterhin *man* in beiderlei Beziehungen alleinig gebraucht wurde. Oder sollte wohl *az* auf lautlichem Weg mit *man* zusammengefallen sein?

Ebensowenig bin ich mir über den andern Punkt klar: die Zeit, während der ANDREAS' ‚zweites īrānisches Auslautsgesetz' seine Wirkungen ausgeübt haben soll. Nach den Andeutungen seines Verkünders doch wohl erst recht spät. Warum sind denn dann aber die vielen *a, ā, ī, ū* u. s. w., die nach dem Abfall eines wortschließenden *k* oder *h* in den Auslaut geraten waren: warum sind diese von den Wirkungen jenes Gesetzes unberührt geblieben? So finden wir z. B. bereits im Turfanpahlavi neben PYRVZYH (= mpB. *pērōžīh*) auch PYRVZY, ohne H am Ende, vgl. SALEMANN ManStud. *1.* 151 No. 6; aber auch das Neupersische bietet پیروزی *pērōzī*; das schon in vorneupersischer Zeit wortschließende *ī* ist also erhalten geblieben. Und solchen Verlust eines auslautenden *h* setzt doch auch ANDREAS' Erklärung des mitteliranischen *-ē* aus dem alten Genitivausgang ar. *-asi̯a*, uriran. *-ahi̯a* (vgl. ai. *-asya*, gAw. *-ahyā*) mit Notwendigkeit voraus. Denn im Mitteliranischen ist aus uriran. *-ahi̯a* sicher zunächst *-ēh* entstanden; das wird durch mpB. *dēh*, nbal. (Lw.) *dēh*, mpT. *uzdeh* (ʼVZDYH), arm. (Lw.) դեհ *deh*, np. دیه *dīh*, دِه *dih* — gegenüber ai. दस्युः *dásyu-ḥ* — und durch mpB. *vēh*, mpT. *veh-īh* (VYHYH), arm. (Lw.) վեհ *veh*, np. بِه *bih* — gegenüber ai. वस्यः *vásyaḥ*

[1] In diesem Sinn ist wohl auch der Satz zu fassen, den SALEMANN GIrPh. *1* a. 276 Z. 12 ff. hat drucken lassen. Freilich, das S. 275, § 47 Z. 9 ff. Gesagte scheint damit in Widerspruch zu stehen.


Digitized by Google

— erwiesen; man vergleiche dazu HÜBSCHMANN PSt. 129, 272, AGr. *1.* 139, 246, BARTHOLOMAE Zum AirWb. 39 f. Ebenfalls auf *-ēh* endeten zunächst die mitteliranischen Formen der 2. Sing. Praes. Hier war *-ēh* aus uriran. *-ahi̯* hervorgegangen, der antesonantischen Satzdoppelform zu *-ahi* (ai. *-asi*). Das zu erwartende *-ēh* der 2. Sing. Praes. ist nun aber auch tatsächlich bezeugt, sowohl im Buch- als im Turfanpahlavi; s. BARTHOLOMAE Zum AirWb. 28 f. Daneben findet sich eine *h*-lose Ausgangsform. Aber es gibt keine 2. Sing. Praes., die auch noch des Vokals davor entbehrte. Wie kommt es nun, daß gegenüber dem *-ē* (*-ī*) der 2. Sing. Praes. die Kraft des ANDREASschen ‚zweiten īrānischen Auslautsgesetzes' versagt hat? — —

IF. *23.* 68 No. habe ich bezüglich [Pahlavi] geschrieben: ‚Der einzigen Ausnahme von dieser Schreibweise, die mir aufgestoßen ist, [Pahlavi] (= *dut*) Gš. *19.* 10, traue ich nicht'. Inzwischen bin ich abweichender Schreibung doch auch noch an andern Stellen begegnet, die bei dem Urteil über das *Uzvārišn* von [Pahlavi] jedenfalls nicht außeracht gelassen werden dürfen.

Zu Av. *25.* 2 bietet eine junge Handschrift der HAUGschen Sammlung [Pahlavi] als Variante für [Pahlavi]; s. WEST Gl. & Ind. 274. Ich lege auf das [Pahlavi] hier ebensowenig Gewicht als auf das zu Gš. *19.* 10 bezeugte.[1] Von wesentlichem Belang aber sind zwei Stellen, an denen [Pahlavi] ([Pahlavi], [Pahlavi]) erscheint, nämlich:

a) R.[2] *11*, wo es heißt: [Pahlavi] d. i. *um asəwārīh u kamānwar* (lies [Pahlavi] °*warīh*) *āngōn ku pa farrox*ᵛ *apāyēt dāštan ān* [Pahlavi] *kē tar asp sar i man andar tuvān vitārtan* ‚und meine Fertigkeit im Reiten und Bogenschießen ist derart, daß man für glücklich halten muß jenen andern, der es vermag . . .'. Den Schlußteil des Satzes kann ich leider nicht so übersetzen, daß ich selber davon

[1] Die zu N. *36.* 2 belegte Schreibung [Pahlavi] meint *zōt* im Gegensatz zu [Pahlavi] *raϑwīk* in der folgenden Zeile. [Pahlavi] statt [Pahlavi] findet sich auch in andern Wörtern, wo an *d* ebensowenig wie hier zu denken ist.

[2] = (*X*ᵛ*asrav i Kavātān* u) Rētak ē, angeführt nach: JDMJAMASP-ASANA Pahlavi Texts I. Bombay 1897. Paragraphenzahl.


Digitized by Google

befriedigt wäre. Der überlieferte Wortlaut ist jedenfalls nicht ganz in Ordnung. Zur Beleuchtung dessen, was gemeint ist, dient der folgende Satz in § 12: [Pahlavi] *um nēzakwārīh āngōn* (so!) *ku pa vatbaxt apāyēt* (ergänze *dāštan*) *ān asəwār kē pa asp u nēzak u šamšēr ō hamrānīh u hamnipartīh* (so!, lies [Pahlavi] statt [Pahlavi]) *i man āyēt* (so!, lies [Pahlavi] statt [Pahlavi] am Wortende) ‚und meine Fertigkeit im Speerwerfen ist derart, daß man für unglücklich halten muß jenen Ritter, der mit Roß und Speer und Schwert zur Begegnung und zum Kampf mit mir kommt'. Danach wird der Schluß des § 11 etwa besagen müssen: ‚der es vermag, bei einer feindlichen Begegnung mit mir heiler Haut davon zu kommen'. Das selbe, was in § 12 mit [Pahlavi] ausgedrückt wird, meint in § 11 [Pahlavi]. In beiden Fällen handelt es sich um eine Zweiheit beteiligter Personen. Man vergleiche den von mir IF. *23*. 86 in § 100 dargestellten Gebrauch von [Pahlavi].

b) Im Pahlavifrahang findet sich in mehreren Handschriften die Zusammenstellung: [Pahlavi] · [Pahlavi]; vgl. HJUNKER The Frahang i Pahlavīk 24 und 67 Note 34; d. h. als *Uzvāriš*n von [Pahlavi] erscheint [Pahlavi] an Stelle des pazandischen [Pahlavi] *diṯ* oder [Pahlavi] *duṯ*. Die Bombayer Ausgabe bietet freilich [Pahlavi] statt [Pahlavi], d. i. *dō* ‚zwei'; *22*. 2. Das ist aber höchst wahrscheinlich eine der vielen Verbesserungen, die der Herausgeber dem handschriftlichen Text angetan hat. Die Möglichkeit, daß dieses [Pahlavi] erst wieder eine junge Umsetzung des pazandischen *Uzvāriš*n sei, halte ich nicht für ganz ausgeschlossen; doch würde ich vielmehr, wie zu Gš. *19*. 10 und Av. *25*. 2 — s. S. 250 —, die Schreibung [Pahlavi] oder [Pahlavi] erwarten.

2. MpB. *vispuhr* (*vispus*) und *vāspuhr*(*ak*).

Das Vorhandensein eines mp. Worts *vāsp*°, mit *a*-Sonanten in der ersten Silbe, steht auf Grund der Schreibungen im Buch- und insbesondere Inschriftenpahlavi, sowie der Wiedergaben im Armenischen u. s. w. völlig fest; vgl. NÖLDEKE ZDMG. *46*. 139, HÜBSCHMANN ZDMG. *46*. 327. Aber nicht minder gesichert ist jetzt durch die Turfanfunde auch das Vorhandensein eines mit *i*-Sonant in der ersten

Digitized by Google

Silbe gesprochenen Worts *visp°*; vgl. SALEMANN ManStud. *1*. 75, BullAkPet. *1907*. 540 (wozu BARTHOLOMAE IF. *22*. 105, JACKSON IF. *25*. 181).

Lang bevor man mpT. *vispuhrān* und soγd. *višpuš* kannte, hat man schon das mp. *vāspuhrak* der Bücher und Inschriften mit dem jAw. 𐬬𐬍𐬯𐬋 · 𐬞𐬎𐬚𐬭𐬋 *vīsō puϑrō* verknüpft; s. OLSHAUSEN SPreußAW. *1880*. 355, JDARMESTETER ÉtIr. *2*. 139 ff. Aber HÜBSCHMANN ZDMG. *46*. 327 verweist demgegenüber mit gutem Grund auf die Verschiedenheit der Sonanten in der ersten Silbe: das Material ergebe, daß der Sonant der ersten Silbe des mpB. Worts *ā* war; daran jedoch scheitere die sonst so ansprechende Kombination.

Es ist unbedingt einzuräumen, daß die behauptete Gleichheit des mp. und des aw. Worts nicht besteht. Aber an ihrer engen Zusammengehörigkeit ist doch nicht zu rütteln. Wie aber ist ihre Verbindung herzustellen? Ich glaube, der Weg, den ich dafür im folgenden vorschlage, führt auch noch zu einem andern Ziel, nämlich zur Aufklärung der Bedeutungsverschiedenheit, die zwischen den mit *i* und *ā* in der Anfangssilbe vokalisierten Wörtern vorliegt. Und dieser Weg ist: man hat das Wort mit *ā* auf eine *Vr̥ddhi*-Ableitung aus dem mit *i* zurückzuführen; im Uriranischen gab es neben **u̯ispuϑra-h* ein ˣ*u̯āispuϑri-š*, die im selben Verhältnis zu einander stehen, wie ai. पुरुकुत्सः: *purukútsaḥ* zu पौरुकुत्सिः: *páurukutsiḥ*, wie jAw. 𐬨𐬀𐬰𐬛𐬀𐬌𐬌𐬀𐬯𐬥𐬋 *mazdayasnō* zu 𐬨𐬃𐬰𐬛𐬀𐬌𐬌𐬀𐬯𐬥𐬌𐬱 *māzdayasniš* [1], u. a. m.; vgl. WHITNEY Gramm.[2] § 1221 a, BARTHOLOMAE GIrPh. *1*a. 44, AirWb. 1966 ff.

---

[1] Nach ANDREAS ist Aw. 𐬨𐬀𐬰𐬛𐬃 nicht *mazdå*, sondern *muzδō* (s. BARTHOLOMAE WZKM. *24*. 172 ff.), mit *u* aus *n̥*. Wie denkt er sich die *Vr̥ddhi* dazu? oder wie liest er 𐬨𐬃𐬰𐬛𐬀𐬌𐬌𐬀𐬯𐬥𐬌𐬱? Denn daß das in zahlreichen Beispielen einstimmig mit 𐬃 überlieferte Wort eine Bildung gleicher Art ist wie die bei WHITNEY a. a. O. verzeichneten indischen Wörter, also eine *Vr̥ddhi*-Bildung, wird doch kaum in Abrede zu stellen sein. — Auf die WZKM. *24*. 176 unten gestellte Frage steht die Antwort noch aus.

Was das jAw. Ordinalwort 𐬞𐬎𐬑𐬜𐬋 *puxδō* ‚quintus' angeht, das bei dem von ANDREAS (im allgemeinen) geforderten Ansatz eines uriran. *u* für idg. *n̥*, *m̥* eine hervorragende Rolle spielt (s. WZKM. *24*. 175), so möchte ich doch folgendes zu erwägen geben: 𐬞𐬎𐬑𐬜𐬋 ist nach ANDREAS die in sasanidischer Zeit erfolgte Um-

Digitized by Google

Das Kompositum ˣ*u̯ispuϑra-h* bedeutete zunächst einfach ‚Sohn des Hauses', aber weiter, da ˣ*u̯is-* vornehmlich in besonderem Sinn gebraucht wurde (Bartholomae AirWb. 1455 f.), ‚Sohn des Herren-, Fürstenhauses, Prinz'. Neben ˣ*u̯ispuϑra-h* war eine Verbindung üblich, bei der die gegenseitige Beziehung der beiden in ˣ*u̯ispuϑra-h* enthaltenen Wörter auch äußerlich zum Ausdruck kam: ˣ*u̯isah* (Gen. Sing.) *puϑra-h*; sie verhalten sich zu einander wie ai. विशः पतिः *viśáḥ páti-ḥ* (oder *viśáḥpáti-ḥ*) RV. *10.* 152. 2 zu विश्पतिः: *viśpáti-ḥ* (= jAw. *vīspaiti-š*, mpB. *vispat*, mpT. VYSBYD *visbed*) und ai. दास्याःपुत्रः: *dāsyāḥputra-ḥ* zu दासीपुत्रः: *dāsīputra-ḥ* (vgl. Wackernagel AiGr. *2a.* 248). Die *vr̥ddh*ierte Ableitung ˣ*u̯āispuϑri-š* hat den Sinn: auf den ˣ*u̯ispuϑra-* bezüglich, insbesondere von ihm abstammend.

Die einfache Bedeutung ‚Sohn des Hauses, filius familias' steckt sicherlich im soγd. VYŠPVŠ *višpuš,* das in der Übersetzung des Galaterbriefs *4.* 1 dem *κληρονόμος* des griechischen, dem *heres* des lateinischen Texts gegenübersteht; allerdings handelt es sich um den Sohn eines freien Hauses. [Wegen *puš* ‚Sohn' an Stelle des mpB. *pus* verweise ich auf IF. *22.* 105, wegen des *š* im Vorderglied auf IFAnz. *20.* 165 f.] Die besondere Bedeutung kommt der awestischen Verbindung *vīsō puϑrō* V. 7. 43 zu, die der Zandist nicht sehr glücklich mit *vispuspat*, d. i. ‚Herr des *VP.*' wiedergibt; vgl. JDarmesteter ZA. *2.* 7 ‚héretier d'une grande famille', Wolff

setzung eines arsakidischen מוהדו (oder מוהתו, auf den Dentallaut kommt es hier nicht an). Das darin geschriebene Vav (ו) diente aber nach Andreas doch nicht nur dazu, gesprochenes *u* und *ū* darzustellen, sondern auch gesprochenes *o* und *ō* (oder, allgemeiner, dunklen *a*-Vokal). Daß in jenem Zahlwort das ו gerade mit › *u* transskribiert wurde, darf doch Andreas nicht als einen bindenden Beweis dafür ausgeben, daß das Wort im Uriranischen ein *u* gehabt habe; es kann vielmehr mit ו geradesogut ein *o* gemeint sein. Nun ist das Kardinalwort ‚fünf', das im Awesta *panča* geschrieben wird, nach Andreas vielmehr *ponč°* gesprochen worden, mit der vor Nasalen regelmäßigen Dunkelfärbung des *a*-Vokals; s. WZKM. *24.* 158 ff. Kann da nicht das selbe *o* auch im Ordinale vorhanden gewesen sein, und zwar infolge eines Vokalausgleichs der zusammengehörigen Zahlwörter? Man vergleiche dazu Brugmanns Erklärung des lat. *quartus* (Grundriß² 2b. 54) und meine Deutung des np. پُختن *puxtan* ‚kochen' (Zum AirWb. 49 f.).

Digitized by Google

Awesta 361 ‚Sohn des Herrenhofs'. Ferner dem mpT. VYSPVHR'N *vispuhrān*, das bemerkenswerter Weise mit VYSDVḰT'N *visduxtān* zusammengestellt ist, die Prinzen mit den Prinzessinnen; s. SALEMANN ManStud. *1*. 75. Die Bedeutung scheint mir nicht zweifelhaft, wenn schon ich eine sichere Übersetzung der Stelle nicht zu geben vermag.

Ausschließlich an die besondere Bedeutung des Grundworts lehnt sich die *vṛddh*ierte Ableitung daraus an: *vāspuhr*(*ak*) bezeichnet die Mitglieder des persischen Hochadels, insofern sie Abkömmlinge des Königshauses waren oder dafür galten.

Die Zurückführung von *vāspuhrak* auf ein mit *Vṛddhi* gebildetes ˣ*u̯āisp*° setzt den Ausfall des zweiten Bestandteils eines Langdiphthongen voraus. Ist die Annahme zulässig und anderweitig zu belegen?

Die Zahl der mittel- und neuiranischen Wörter, darin sich ein altiranisches *āi* oder *āu* fortsetzt, ist von vornherein gering einzuschätzen. Handelt es sich doch dabei nur um den Diphthongen in nicht letzter Silbe ursprünglich mehrsilbiger Wörter, denn alle letzten fielen ab. Bei HÜBSCHMANN PSt. 141 ff. und bei SALEMANN GIrPh. *1*a. 270 ist darum von alten Langdiphthongen und deren Vertretung überhaupt nicht die Rede. Ebensowenig bei HÜBSCHMANN Osset. Spr. 115 und bei GEIGER Lautl. des Balūčī 14 ff., Lautl. und Etym. des Afghān. 40 f. Und auch nicht bei HORN GIrPh. *1*b (Neupers. Schriftspr.) 33 ff., der S. 35 SPIEGELS Zusammenstellung des np. گور *gōr* ‚Wildesel' mit dem ai. गौरः *gaura-ḥ* ‚bos Gaurus' nur erwähnt, um sie als unsicher beiseite zu schieben.

Ich erkenne in mpB. *vāspuhrak* aus ˣ*u̯āisp*° die Wirkung eines mitteliranischen Lautgesetzes, das *i*- und *u*-Vokale hinter langem Sonanten schwinden ließ in der Stellung vor Konsonanz.

Die Belege, die ich dafür anführen kann, sind die folgenden:

1. np. ناخدا *nāxudā* ‚Schiffskapitän'. Selbständig lautet das erste Glied der Zusammensetzung ˣ*nāu̯*; s. mpT. N'V *nāv*, np. ناو *nāv*, arm. (Lw.) նաւ *nav* ‚Schiff, Boot'. Ebenso in der Zusammensetzung vor Sonanz; s. arm. (Lw). նաւազ *navaz* ‚Schiffer', entlehnt aus einem mitteliran. (arsak.) ˣ*nāu̯āz* = ai. नावाजः *nāvājá-ḥ*; vgl. dazu HÜBSCH-

Digitized by Google

MANN PSt. 101, AGr. *1.* 201, HORN NpEt. 229, GIrPh. *1* b. 51 und, wegen np. *nāxudā,* auch VULLERS Lex. P.-L. s. v. Dagegen sehe ich in np. ناودان *nāvdān* ‚Wasserrinne, Kanal' eine junge oder lautlich wieder aufgefrischte Zusammensetzung. Wegen mpB. s. unten S. 257.

2. bal. (Lw.) *gāmēš* ‚Büffelhengst'. Das Vorderglied der Komposition ist selbständig ˣ*gāu̯*; s. mpB. *gāv,* np. گاو *gāv,* vgl. ai. गावः *gáv-aḥ* ‚Rinder'. In der Zusammensetzung vor Sonanz bleibt es unverändert; so in afγ. *gāvaz* ‚Gemse', eigentlich ‚Rinderziege', mit *az* = ai. अजः *ajá-ḥ* als zweitem Glied. Eine repristinierte Gestalt zeigt das np. گاوميش *gāvmēš,* das das ältere, durch frühe Entlehnung ins Balutschische gekommene und hier bewahrte *gāmēš* verdrängt hat.

3. mpB. *vidēdāt* ‚das gegen die Dēv gerichtete Gesetzbuch', aus *vidēv* + *dāt.* Die angeführte Schreibung ist nicht gerade selten; ich verweise z. B. auf WZKM. *14.* 211 Z. 9. Auch (mit Vollschreibung des ersten *i*) kommt vor, z. B. Cod. Mon. Zend. 51 a fol. 128 ff. Gewöhnlicher allerdings findet sich die repristinierte Wortform (oder) *yutdēvdāt,* wobei gleichzeitig *vi* durch *yut* er- oder übersetzt ist. Der gewöhnliche Name Vandīdād weist jedenfalls auch auf eine *u̯*-lose Wortform als Quelle hin, wie immer man auch die eigentümliche Gestalt der ersten Silbe erklären mag. JDARMSTETERS Erklärungsversuch, ZA. *2.* VII No. scheint mir recht wenig gelungen. Ich nehme an, daß der Name aus den jüngeren Rivāyat stammt. Deren Verfasser umschrieben die Pahlaviformen , (s. oben) mit ودىداد, وىدىداد, d. i. *vĭdēdād* (*vĭδēdāδ*); vgl. dazu WEST SBE. *37.* 152 No. 2, wonach die Rivāyat Vendîdâd und Vîndâd bieten. Beide Arten der Schreibung erklären sich aus den angenommenen Formen durch falsche Verbindung und falsche Punktierung der Buchstaben; وىدىداد wurde zu وندىداد (Vendîdâd) durch falsche Punktierung, ودىداد zu وىنداد (Vîndâd) durch falsche Punktierung und falsche Verbindung zugleich. Wie VULLERS Lex. P.-L. *2.* 1554 sich die Sache gedacht hat, ist mir nicht deutlich geworden.

4. mpB. , *ēči* ‚irgend etwas', mit der Negation ‚nichts'; *ētom* ‚irgendeiner, jeder' (z. B. N. *15.* 15, *18.* 2, NTahm. *21.* 14).

Digitized by Google

Beide Wörter enthalten das Zahlwort *ēv* (,) ‚unus'; wegen *ēči* s. auch unten S. 259 f. Das letztere ist eine Superlativbildung dazu. Im gleichen Sinn findet sich auch *ēvaktom*, z. B. N. *21*. 12. Das erstere Wort setzt sich im np. ایچ *ēč*, هیچ *hēč* fort; s. noch das folgende.

5. Im engsten Zusammenhang mit dem Verlust des uriran. *u̯* hinter einem Langvokal in den angeführten zusammengesetzten Wörtern steht der am Wortende, auf den schon HÜBSCHMANN PSt. 165 f. aufmerksam gemacht hat; s. auch HORN GIrPh. *1* b. 51 unter 7 a. Das np. ی *ī* der Einheit entspricht bekanntlich dem ap. $aiva^h$ ‚unus', das auch in den zuletzt besprochenen Wörtern steckt. Im Turfanpahlavi findet sich ausschließlich *ēv*, geschrieben ʾYV; im Buchpahlavi nebeneinander (oder) *ēv* und *ē*, die antekonsonantische Satzform des selben Worts, vielleicht auch die regelrechte Form des absoluten Auslauts. So lesen wir z. B. bei SALEMANN Parsenhds. 38 auf der nämlichen Zeile 17: *pa ē bār* und *pa ēv bār* ‚mit einem Mal'; die Pazandlesung ist für beide die gleiche: *pə ībār*. Den Beispielen, die HÜBSCHMANN und HORN für den Schwund eines auslautenden *u̯* hinter einem Langvokal verzeichnen, dürfte noch np. ایا *ayā*, یا *yā* ‚oder' gegenüber mpB. *aδāv* (im Pazand *ayāv*) zuzufügen sein; vgl. zur Etymologie BARTHOLOMAE AirWb. 1310.

In zwei Wörtern ist der Verlust des *u̯* vor (konsonantischem) *i̯* eingetreten:

6. mpB. *hāyak* (Paz. *xāēa*), np. خایه *xāya*, sbal. *haik* (u. s. w.) ‚Ei'. Die arische Grundlage des Worts wird mit ˣ*āu̯i̯a-* anzusetzen sein, das in jAw. *apāvayō* enthalten sein könnte (vgl. dazu BARTHOLOMAE Zum AirWb. 104). Ist diese Fassung des awestischen Worts richtig, so widerlegt sie natürlich HÜBSCHMANNS Annahme: „idg. ˣ*ōvyom* hat *v* schon im Iranischen' — d. h. Uriranischen — ‚verloren, da es in keinem Dialekt enthalten ist"; s. auch IFAnz. *10*. 20. Doch ist allenfalls zuzugeben, daß in ursprachlicher Zeit bereits zwei verschiedene Formen des Worts bestanden haben; vgl. WALDE LatEtWb.[2] 550 f.

Digitized by Google

7. mpB. [Pahlavi] *nāyətāk* ‚schiffbar'. Das Wort ist im PPGl., Kap. 3 bezeugt, und zwar als *Uzvārišn* von [Pahlavi], ferner in Pü. zu Yt. *11*. 4 (s. JDarmesteter ÉtIr. 2. 335, der *nâivtâk* umschreibt), wo es als Übersetzung des jAw. [Avestan] *nāvaya-* dient, das anderwärts auch [Avestan] *nāuya-* geschrieben wird; s. Bartholomae AirWb. 1064. Die eigentliche Bedeutung des Kompositums, aus $^{\times}$*nāu̯i̯a-* und $^{\times}$*tāka-*, ist wohl ‚schiffbaren Lauf habend', vgl. die Awestastelle Yt. *13*. 10; der in der Kompositionsfuge gesprochene Murmelvokal wurde wie öfters (s. oben S. 248) durch [Pahlavi] dargestellt. Eine Umformung von mpB. [Pahlavi] in Anschluß an das Wort für ‚Nachen, Schiff' ist [Pahlavi]. Nach Sachaus Frahang, SWienAW. *67*. 850 Z. 11 ist das Wort dreisilbig, also *nāvətāk*. Es wird hier mit ناوِدا *nāvidā* wiedergegeben und erklärt als: نام رود (است) بسیار عمیق است همیشه پر باشد *nām i rūd* (*ast*) *i bisyār ʿamīḳ ast u hamīša pur bāšad* ‚Benennung des Flusses, der reichlich tief und immer voll ist'.

8. mpT. 'X'ŠT *āxāšt*, 'X'ST *āxāst*, mpB. [Pahlavi] *xāst*, np. خاست *xāst*, alle in der Bedeutung ‚er stand auf, erhob sich'; über den Wechsel von *-št* und *-st* s. Bartholomae WZKM. *22*. 74 f. Älteres *št* setzt auch das afγ. *xōt* ‚er erhob sich' voraus, das sich somit, da *ō* auf *ā* zurückgeht, genau mit dem mpT. *ā*]*xāšt* deckt; vgl. Geiger GIrPh. *1* b. 207, 209. Im Neupersischen steht nun aber neben dem Infinitiv خاستن *xāstan* das Praesens خیزد *xēzad* ‚er steht auf', und ein *i*-Laut zeigt sich in der Wurzelsilbe auch sonst; vgl. mpT. 'XYZ'N *āxēzān* ‚ich will aufstehn', mpB. [Pahlavi] *xēzēt* ‚er steht auf', mpB. [Pahlavi] *ristāxēz*, np. رستاخیز *rastāxēz* ‚Wiederauferstehung (vom Tod)', ferner die Praeterita mpT. 'XYST *āxist* (oder allenfalls *āxēst*) ‚er stand auf', 'VXYST *ōxist* (oder *ōxēst*) ‚er stieg herab', endlich das in der gleichen Bedeutung bezeugte 'VXŠT (FWKMüller SPreußAW. *1907*. 262), das jedenfalls *ōxišt* meint. Lassen sich diese verschiedenen Wortformen auf der gleichen Wurzelbasis vereinigen? Und wie? Man darf natürlich die Notwendigkeit des einheitlichen Ursprungs verneinen. Aber, ich meine, man wird das doch nur dann mit voller Überzeugung tun können, wenn sich alle zur Erreichung der ge-

Digitized by Google

meinsamen Quelle vorgeschlagenen Wege als ungangbar erwiesen haben.[1]

Es gibt nun nach meiner Ansicht zwei Möglichkeiten der Erklärung auf gemeinsamer Grundlage. Entweder: Man geht von einer *ā*-Wurzel aus, also von idg. ˣ*khāˣĝ-* = ar. ˣ*khāź-*. Das *to*-Partizip daraus, idg. ˣ*khək̑tó-*, ergab ar. ˣ*khišta-* = soγd. *xišt,* mpT. *xist,* während der (*taˣni*[2]-)Infinitiv, der den Hauptton auf der Wurzelsilbe trug und darum den Wurzelsonanten unversehrt beibehielt, sich in mpB., np. *xāstan* fortsetzt.[3] Zum *to*-Partizip wäre alsdann innerhalb der iranischen Sprachentwicklung ein neues Praesens geschaffen worden in Anlehnung an die Muster aus *ai*-Wurzeln, mpB. *xēzēt* ‚er steht auf' zu *xišt* (vgl. *nipēsēt* : *nipišt*, *brēzēt* : *brišt*, *mēzēt* : *mist*)[4], das das früher übliche verdrängte. — Oder: Man legt eine *ai*-Wurzel zugrunde, also idg. ˣ*khaˣiĝ-* = ar. ˣ*khaiź-*. Daraus erklären sich ohne weiteres die Praesensform mpB. *xēzēt* und die Form des *to*-Partizips soγd. *xišt* aus idg. ˣ*khik̑tó-*. Den Infinitiv mpB. *xāstan* u. s. w. würde ich dann auf ein uriran. ˣ*xāištani* zurückführen, d. i. auf eine Bildung mit dehnstufigem Wurzelvokal. Die Beziehung des geschichtlichen *xāšt*⁰ (*xāst*⁰) zum vorausgesetzten ˣ*xāišt*⁰ entspräche genau der von mpB. *vāspuhr* zu ˣ*u̯āispuϑri-š,* S. 252. Durchaus gleichartige *t*-Bildungen[3] sind Aw. *tāšta-* und *rāšta-* = ap. *rāsta-*, mpT. *rāšt, rāst* (BARTHOLOMAE WZKM. *22.* 74). Als Quelle der Dehnstufe in all diesen Formen sehe ich den alten *s*-Aorist an; denn nur der *s*-Aorist hat die Dehnung des wurzelhaften *a*-Sonanten auch für den Fall sicher gehabt, daß dem Sonanten mehr als ein konsonantischer Laut folgte, die Wurzelsilbe also geschlossen war. Es verdient volle Beachtung,

[1] Ich halte es mit Rücksicht auf SALEMANNS Bemerkung GIrPh. *1* a. 300 unten für notwendig zu erklären, daß ich keine Kenntnis davon habe, wie sich ANDREAS das Verhältnis von np. *xēzad* zu *xāstan* vorstellt.

[2] Vgl. BARTHOLOMAE KZ. *41.* 330 ff.

[3] Die Verschiedenheit in der Wurzelsilbe des *to*-Partizips und des *taˣni*-Infinitivs wird späterhin durch Ausgleich beseitigt, s. BARTHOLOMAE IF. *4.* 128, HÜBSCHMANN IFAnz. *10.* 36 f., SALEMANN GIrPh. *1* a. 306.

[4] S. auch BARTHOLOMAE IF. *4.* 130 No. 2 zu np. فراموشد *farāmōšad* ‚er vergißt', das seine Entstehung ganz gleichartiger Analogiebildung verdankt.



daß die drei besprochenen Wörter ˣ*xāišt*°, ˣ*rāšt*° und ˣ*tāšt*° alle *št* enthalten, worin verschiedene indogermanische Konsonantenverbindungen mit *k̂* schon in arischer Zeit zusammengefallen waren, nämlich -*k̂*, -*ks* und -*kþ* mit *t*° und *st*°. Neben der 3. Sing. Praet. Akt. ar. ˣ*tašt*, die zur 1. Plur. ai. अतक्ष्म *atakṣma*[1] gehört, stand das *to*-Partizip ˣ*tašta-*, das in ai. तष्टः *taṣṭá-ḥ*, Aw. *taštō* bewahrt ist. Da lag es wohl nicht gar zu fern, zu der gleichbedeutenden[2] *s*-Aoristform ar. ˣ*tāšt*, die sich in Aw. *tāšt* fortsetzt, ein neues *to*-Partizip ˣ*tāšta-* zu schaffen, das sich in Aw. *tāštəm* erhalten hat. Die Mehrwertigkeit des -*št*- war es doch wohl auch, was die Praesensbildung ar. ˣ*tāšti* = ai. ताष्टि *tāṣṭi*, Aw. *tāšti* ins Leben gerufen hat; das *ā* kommt aus dem *s*-Aoriststamm, der in Aw. *tāšt*, 3. Sing. Praet. Akt. (s. oben) enthalten ist, wahrscheinlich auch in der 2. Sing. Imp. Akt. ai. ताळ्हि *tāḷhi*. Das selbe *ā* steckt selbstverständlich auch im mpB. *tāšitan*. — Mir scheint die zweite Erklärung als die wesentlich einfachere den Vorzug zu verdienen.

3. Das *Uzvārišn* von mpB.

Das Wort ist keineswegs selten; es findet sich auch in verbalen Ableitungen wie ... *ītan*, ... *īhītan* und am Anfang von Kompositen wie ... *būtīh*, ... *kartār* u. a. m. Statt begegnet auch die Schreibung , z. B. PY. *33*. 15a in SPIEGELS Ausgabe und S. 88, Z. 21 und 25 in SALEMANNS Frahang. Man hat sich nach NÖLDEKES Vorgang BB. *4*. 41 daran gewöhnt, das Wort *avēn* zu lesen und diesem *avēn* die Bedeutung ‚unsichtbar' beizulegen, unter Verweis auf das Praesens () *vēnēt* ‚er sieht'. Doch berücksichtige man, was SALEMANN GIrPh. *1* a. 322 dagegen geltend macht. Die Pahlavifrahange fordern jedenfalls eine ganz andere Lesung. Sie bieten als *Uzvārišn* oder , die mit *aizən* pazandiert werden. Was ist damit gemeint? Jedenfalls nichts von dem, was in ASANAS PahlDict. 694 verzeichnet wird.

---

[1] Zu dessen Bedeutung man DELBRÜCK VglS. *2*. 76 vergleiche.

[2] S. die vorhergehende Note.

Digitized by Google

Von wesentlichem Belang scheint mir die Anordnung der Wörter in Salemanns Frahang, Parsenhds. *83.* 9 ff. Es folgen da aufeinander: [illegible]. Die letzten drei Wörter sind *nē ma nēst* zu lesen und bedeuten non ne (*μή*) non est (auch s. v. a. nein). Alle drei also haben negierenden Sinn. Mit ihnen gehört meines Erachtens auch das vorausgehende Wort zusammen, das ich *ēčin* lese und ‚nihil' übersetze. Es enthält als Vorderglied sicher das selbe Wort wie [illegible] *ēči* (s. oben S. 255), nämlich das Zahlwort uriran. ˣ*ai̯u̯a-*. Nicht so sicher ist die Bestimmung des Schlußteils. Man kann *ēčin* in *ēči* (= [illegible]) und *n* zerlegen, das wäre die Negation, die selbständig *nē* lautet. Oder aber, und das halte ich für die wahrscheinlichere Erklärung, in *ē* (aus *ēv*, s. oben S. 255) und *čin*, das mit dem ai. चन *caná*, dem Aw. 𐬗𐬌𐬥𐬀 *čina* zusammenzustellen ist. Das *i* (gegenüber dem *a* in ai. *caná*) könnte auf lautlichem Weg entstanden sein; es läßt sich dafür auf die griechische Wiedergabe des ap. 𐎠𐎿𐎱𐎨𐎴𐎠 *aspačanā* durch *Ἀσπαϑίνης* verweisen. Es kann aber auch ebensogut unter dem Einfluß des bedeutungsverwandten *ēči* aus *a* hervorgegangen sein. — In beiden Fällen wäre die eigentliche Bedeutung des mpB. *ēcin* ‚ne unum quidem', ‚auch nicht eins'.

Die Verbindung des Zahlworts ‚ein' mit ar. ˣ*čit* und ˣ*čana* in der angegebenen Bedeutung ist schon im Awesta nachweisbar, vgl. Bartholomae AirWb. 23.

4. Np. زینهار *zīnhār* ‚Sicherheit (u. s. w.).

Ich verweise zur Etymologie des Worts auf Horn NpEt. 116 f., Andreas bei Mann ZDMG. *47.* 704, FrMüller WZKM. *8.* 96, Hübschmann PSt. 60, Horn GIrPh. *1*b. 25, 167, 197, Salemann ManStud. *1.* 79. Zur Bedeutung s. die Wörterbücher.

Gegen Andreas', von Mann als ‚außerordentlich gelungen' bezeichnete Erklärung des Worts, hat sich schon FrMüller ausgesprochen, freilich unter falscher Adresse; auch Hübschmann und Salemann hat sie nicht einleuchten wollen. In der Tat würde die vorgeschlagene Fassung von np. *zīnhār* als Satzwort in der eigentlichen Bedeutung ‚davor (*z-īn*) hüt' dich (*hār*)!' doch nur unter der Bedin-

Digitized by Google

gung aufrecht erhalten werden können, entweder, daß das Wort sich aus vorneupersischer Zeit nicht nachweisen läßt, oder, daß es in mittelpersischer Zeit eine wesentlich andre Anlautsgestalt aufzeigt. Denn *z* ist die erst während der neupersischen Sprachperiode in der Zusammensetzung entstandene Form des uriran. ˣ*hača*; vgl. Hübschmann PSt. 120 f. Im Buchpahlavi erscheint ˣ*hača* stets als [Pahlavi] — gewöhnlich mit der Maske [Pahlavi] geschrieben —, das in arsakidischer Zeit *ač* (oder *hač*), späterhin *až* und *az* gesprochen wurde. Nun ist aber das Wort, np. *zīnhār*, tatsächlich auch im Buchpahlavi belegt; es beginnt jedoch auch hier konsonantisch. Geschrieben wird es [Pahlavi].

Ich nehme an, daß das Wort in arsakidischer Zeit *žīnhār*, späterhin *zīnhār* lautete[1], und sehe darin eine Zusammensetzung aus uriran. ˣ*jīṷana-* ‚Leben‘ und ˣ*hāra-* ‚Wahrung, Schutz‘ im Sinn von ‚Schonung des Lebens‘. Im Gebrauch von *žīnhār*, *zīnhār* im Sinn von ‚hab' acht!, hüt' dich‘ (Beispiele bei Horn GIrPh. *1 b*. 167) erkenne ich somit nicht das Ursprüngliche.

Lautlich ist diese Erklärung durchaus einwandfrei; semasiologisch ist sie wesentlich einfacher als alle bisher vorgeschlagenen; das Bedenken aber, das man allenfalls erheben könnte: es sei ein iranisches ˣ*jīṷana-* ‚Leben‘ (= जीवनम् *jīvana-m*) sonst nicht nachweislich, widerlegt sich durch den Hinweis auf das kurd. ژین *žīn* (*žin*) ‚Leben‘ bei Justi-Jaba Dict. 232 a. Ob man dabei das kurdische Wort als Lehn- oder als Originalwort nimmt, ist für die Sache belanglos. Man vergleiche zum Lautlichen Hübschmann PSt. 169 und auch Bartholomae Zum AirWb. 53 No. 1.

Von mpB.-Stellen mit unserm Wort erwähne ich vor allem Kn.[2] *40*. 10, wo dessen Bedeutung besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Es heißt da: [Pahlavi]

[1] Nach Mann LitZ. *1911*. 277 f. wäre die Verschiedenheit des Anlauts örtlich, nicht zeitlich zu fassen. Aber zunächst wurde doch eben überall in solchen Fällen *ž* gesprochen. Und da ich das Bücherpahlavi, entsprechend seiner historischen Schreibung, bei der Umschrift in arsakidisches Lautgewand kleide, ist es, mein ich, nur konsequent, wenn ich *ž* setze, auch wo [Pahlavi] geschrieben wird.

[2] Vgl. IF. *23*. 335 unter 13.

Digitized by Google

sāsān hač pāpak pušt u žīnhār xᵛāst kum vižand u zyān ma kun ‚Sāsān forderte von Pāpak Schutz und Sicherheit (mit den Worten): ‚Tu mir kein Leid noch Schaden an!‘ Vgl. ferner Kn. *95.* 9, 11, *98.* 6, 7. An der bei WEST SBE. *18.* 375 übersetzten Stelle ist eine verbale Ableitung *žīnhārīkēnītan* ‚in tutelam recipere‘ bezeugt.[1]

Heidelberg, Sommer 1911.

---

[1] WESTS Vorschlag, aus Pāz. *huzvārdan* ein mpB. = *hūzinhārdan* herzustellen, Šg. XXI, 251 b, worin ebenfalls unser Wort enthalten wäre, war verfehlt; vgl. mpT. ʾZVʾRDN *əzvārdan* und JUNKER Frahang 17 No. NERYOSANG, den man so gern von oben herab behandelt, hat's wieder einmal besser gewußt.

Digitized by Google

Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

(Zu Ende geführt von E. von Zach.*)

LXIX.

Abagai cini[1] kudelber ugei enggeji[2] hariolahô ni. bi uner aiji barasi ugei. iresen[3] mini sataba geji enggeji aśilanoo. esehene yanoo.[4] esele cak harin tasural ugei yabuhô baitala. ebugen kun nai uljei edur.[5] bi harin irehugei bolbala.[6] hanil gesen i yeobei. yur[7] ulu medehu[8] ni uner unen. uner medebegem. ken ken c'i uridar[9] irebele jokistai. mini beye baibaci ilio[10] biśi. ugei bolbaci dutao ugei c'i[11] bolba. cini orondu geicidi hargaljabala.[12] basa sain biśio. odo bolbaci tan nai uruk eligen nai[13] kurgeji iresen sain yeoma tolośi ugei. uner ideji barasi ugei biśio. mini baga saga yeoma[14] gi basa toji kelelceji bolnoo tim bolbaci.[15] mini nigen sana[16] baha. yamar aimsik[17] ugei erke ugei ebugen kun i[18] ide gene. bahan aman[19] kurbele. tedu namaigi urusiyebe[20] mini iresen[3] sana c'i[21] guicebe. ci bain bain ese toktabala.[22] bi esehene[23] ende saonoo. gedergu ecinoo.[24] uner namaigi keceo du orolba:

Im gedruckten Texte (D) finden sich folgende abweichende Lesarten:

[1] ci. — [2] inggeji. — [3] ireksen. — [4] inggeji asilanuu esekene yanuu. — [5] ubugen kumunai ôljoi odur. — [6] ireku ugei bolhôla. — [7] yuubi yeru. — [8] medeku. — [9] ci oridar. — [10] ileo. — [11] dutuu biśi ci. — [12] geicitei harganjabala. — [13] elegen u. — [14] sain yeomaigi basa basa toji kelelceji bolneo. mini ene baga saga bicihan yeoma. — [15] bolnuu teimi bolbacu. — [16] sanan. — [17] ayoomsik. — [18] ubugun kumun ni. — [19] ama. — [20] urusbe. — [21] sanan cu. — [22] toktohôla. — [23] esekene. — [24] soonuu. gederge otneo.

*) Vgl. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XVIII. u. XIX. Bd.

Digitized by Google

LXX.

Abagai ci sonosbeo. man nai tere śalik mao yeoma. ike[1] juderet maśi gacikdasan. yadao judeo yur goiranci[2] singgi. beiye cecereser[3] nige kesek nabtarhai[4] kunjilen buteget kebteji baina gene.[5] tenggeri mini jiye. ecigeyeturu hobhai.[6] nidunon[7] yamar gai kurtesen[8] ugei. yamar jobalang kuliyesen[9] ugei aji. bahan kun nai[10] setkiltei bolbala.[11] mun gemsiser gomodasar buru gi[12] jasasan baha.[13] uliger keledek. bayarhana[14] geser. baisen nan[15] gubibe gesen uge unen biśio. eimu baitala. jurhe ukultei[16] yeoma. basa yamar sanagar endeki ariki sain. tendeki jaośi[17] amtatai geji. bayan ulus tai ab adali hanilcaji gajar gajartan sajilaji ailcilana.[18] tere tohai der[19] bi kelene. jabar[20] kudelsen caktu teonai yahô gi[21] ujeye gesen. mude[22] uner temdek garci. abagai ci enggeji kelebeci.[23] odo yahô bui. uneren ujeser harasar teoni ukukui gi kuliyenoo.[24] mini sanan du. bida buguder bahan jaosu munggu gi[25] hôragat. tundu tusalabala[26] sain yeoma sanji.[27] uner enggeji sitbele.[28] jaosu[29] munggu harin moohai. yeobei gehule.[30] teonai[31] ayan jang gi medehugei[32] gejio. gar[33] tan kuret darui daocirkeget.[34] udal ugei basa yosuwar judeo[35] bolhô biśio. yeo uldehu[36] bui. harin tundu nige iji del[37] hôbcasu hôdalduji abat ukbele.[38] maśi tusa baha:

LXXI.

Ene ucara ci basa hana gesusen bile. [39] cule cule der mini ade basa bahan yabuda.[40] yundu cini nuur cirai gi ujekdehugei[41] aji. bi[42] keduin abagai[43] gi ujehe ireye gesen bile.[44] sanamsar ugei nige hama[45]

---

[1] yeke. — [2] judui yeru goirinci. — [3] cicirser. — [4] nabtarahai. — [5] bainai genei. — [6] hobahai. — [7] nidunon jil. — [8] kurtesun. — [9] kulesan. — [10] kumun nei. — [11] bolhôla. — [12] gomodosar buruigi. — [13] bahana. — [14] bayarhan. — [15] baisanan. — [16] jureke nukultei. — [17] joośi. — [18] gajartan sajilanai. — [19] dere. — [20] jibir. — [21] teoni yahoigi. — [22] odo. — [23] inggeji kelebecu. — [24] kuleneo. — [25] buguder josu mungguigi. — [26] tusalabele. — [27] senji. — [28] inggeji siyitbele. — [29] josu. — [30] yumbi gekule. — [31] teoni. — [32] medeku ugei. — [33] gejio. sanabele gar. — [34] doosji orkit. — [35] yosor judui. — [36] uldeku. — [37] debel. — [38] ukbala. — [39] kesesun bilei. — [40] cola cola dere mun mini gerte baha ailcina. — [41] ujekdeku ugei. — [42] aji. mun teima. bi. — [43] keduin tedu abagai. — [44] bilei. — [45] hamai.

Digitized by Google

ugei kundulen[1] kerektu cirukdet[2] tung jobartai bolola. edur[3] buri mengden sengden[4] jabsar cule[5] basa bainoo.[6] ugei bolbala. enedur[7] mun garci cidahôgei bile.[8] nada yaral cuhôla[9] kerek baina geji siltak kiji keleser. arai saya[10] namaigi taibiba. iresen[11] cini maśi sain. harahan uitci[12] baina. sanabala[13] cimadu basa yaral erkim kerek ugei buije.[14] bida nige edure[15] kelelceji saoya.[16] belen buda idet oci. bi basa ure jaośi belethugei. tenggeye.[17] gakca bi iret darui abagai nai[18] yeoma kurteser. mini sanan du yur[19] amur ugei tula. tengget[20] harin urgulji irehuwas[21] aiji baina.[22] ci yundu namaigi gada bolgaji[23] sanana. bida kejiye ci bi geji ilgadak bile. jici kedun honona[24] aluslaji ese irebele. bi harin bahan[25] yeoma beletji. cohom camaigi[26] uriya gehu[27] baitala. nige cagin belen hoosun buda gi.[28] basa yeogeji tocaji kelene.[29] tere c'i baitugai. ciniki gi bi yeo[30] idesen ugei. eoni ujebele.[31] ile namaigi cini gerte bitegei oci bitegei oci gehu[32] sana baha:[33]

LXXII.

Abagai ci[34] yundu sai[35] irebe. bi tan i kuliyeser[36] arai noir kurbe. bi camadu[37] keleye. bida sai beye kudelji[38] cini gerte irehu[39] du. gente[40] nige jiksihu iljiresen yeoma gi[41] ucaraba. uge norśon[42] bolot yaliya[43] ugei. enggeji tenggeji[44] kilbar olji barahô ugei. kerek ugei du bol col gehu du yeobei.[45] jorgor kelehu buije.[46] basa ci namai kuliyehu bolbao[47] geji. tundu arga ugei mandu kerek bui. margata[48] basa kelelceye geji teonai[49] uge gi. hagat irebe. ugei bolbala.[50] ke-

---

[1] kunduleng. — [2] cirikdet. — [3] joboritai bololai. odur. — [4] mekden sekden. — [5] cola. — [6] baineo. — [7] bolhôla. ene odur. — [8] bilei. — [9] cuhôl. — [10] sine. — [11] talbiba. ireksen. — [12] sain. bi harahan oitci. — [13] sanahôla. — [14] buize. — [15] odur. — [16] sooya. — [17] belen buda bi. basa ôru joośi beletku ugei tegeya. — [18] yen. — [19] yeru. — [20] teget. — [21] urkulji irekesu. — [22] bainai. — [23] bolgoji. — [24] bilei. jici kedun odur. — [25] harin cohom bahan. — [26] beletji. cimaigi. — [27] geku. — [28] ji. — [29] yeokiji tocoji kelenei. — [30] cinikiyigi bi yuu. — [31] oni ujekule. — [32] bitugei ot bitugei ot geku. — [33] bahana. — [34] nar. — [35] sine. — [36] kuleser. — [37] cimadu. — [38] bida sine kudulji. — [39] irekui. — [40] genete. — [41] jiksiku iljireksen yeomaigi. — [42] nursin. — [43] yala. — [44] iyigeji tegeji. — [45] geku du yunbi. — [46] jorkor keleku boize. — [47] kuleku bolboo. — [48] manggadur. — [49] teoni. — [50] bolhôla.

Digitized by Google

duin ireji saosar[1] cilesen baha. ken ali hôrdun sire taibi. sanabala[2] noyot cum ulusbe.[3] buda yeoma gi[4] cum hôrdula. abagai ci ene yasan i[5] bui. kusikulusen[6] maha bui bolbala[7] baraba biśio. basa ucinen jaośi[8] nogo gar yeokina.[9] man i geicin yosuwar ujenoo. juger[10] nige sana[11] baha. ondu yeo sain yeoma baina.[12] abagai nar jaosi nas[13] bahan jokla.[14] ci eimu ike bajasan[15] bolot. bida jorigar idehu. cathôgei bolbala.[16] basa sabha taibihôgei[17] baha. tenggebele[18] yeo kelehu[19] bui. deo gi hairalasan biśio:

LXXIII.

Ha ocisen bile.[20] bi endeki nige urugin kun nai gerte ocisen bile. ene ayantala mini[21] gerte dariyat[22] bahan sao.[23] abagai ci ende saoji bainoo. teim. munuken[24] neoji irebe. eimu bolbala bidanai saosan i kecinen holo[25] bui. medebele keduin camaigi ujehe irehu[26] ugei yeo. abagai yabu. ene yosu[27] ugei. mini gerte biśio. abagai desin sao.[28] ende tatai. ci tenggeji saobala.[29] bi yaji saona.[30] gaigoi. saoji[31] jabduba. ende nige tuśihu[32] gajar baina. gerin[33] ulus ha baina.[34] gal abcira.[35] abagai bi damagan uuhôgei. amaraotuji. tenggebele.[36] cai abha oci.[37] abagai cai ab. halak. yamar halun yeoma. halun bolbala. bicihan[38] samur. gaigoi. kurkuye. je. buda uje.[39] belen baihôn i hôrdun kurgeji ire ge. ugei. abagai bitegei.[40] bi basa biśi gajartu ociya[41] gene. yaba. belen i biśio.[42] cini tula bajasan i[43] ci biśi. bahan idet ocida. baige.[44] nigente cini geri tanisan biśio. biśi edur[45] basa cohom ireji. buri nige edur[46] kelelceji saoya:[47]

---

[1] keduin kurci iret soosar. — [2] tabi. sanahôla. — [3] ulusbu. — [4] yeomaigi. — [5] yasan. — [6] kuśkulesen. — [7] bolhôla. — [8] joośi. — [9] yuukinei. — [10] yośor ujenuu. ugei. juger. — [11] sanan. — [12] bainai. — [13] naru joośi nasu. — [14] joklo. — [15] yeke bajasen. — [16] ideku. cathô ugei bolhona. — [17] tabihô ugei. — [18] teikune. — [19] keleku. — [20] hana odoksau bilei. — [21] urugiyen kumunai gerte otsen bilei. ayantala du mini. — [22] dairat. — [23] soo. — [24] sooji bainuu. teimi. sahana. — [25] bolbola bidani sooksani kecine hola. — [26] cimaigi ujeko ireku. — [27] yoso. — [28] abagai udun soo. — [29] tegeji soohôla. — [30] yagaji soonai. — [31] sooji. — [32] tuśiku. — [33] geriyen. — [34] bainai. — [35] abcire. — [36] bi tamaki tatahôgei. amaraduuji. tegebele. — [37] ot — [38] bolbele. bahan. — [39] ujeke ot. — [40] bitugei. — [41] otya. — [42] yagaba belen biśio. — [43] bajasen ni. — [44] idet ot. baigi. — [45] biśio. ôre odur. — [46] odur. — [47] sooya.

Digitized by Google

LXXIV.

Ucugedur[1] ken nai[2] gerte ocisan[3] bile. iresen cini yundu oroi bolba. mini nige nukuri ujehe ocisen[4] bile. teden nai saosan i[5] holo. barun hoton nai yorol[6] du bui. ene dere basa nada udesi[7] buda ideolhu[8] tula. bahan sataba.[9] bi cimadu nige uge jubleye[10] geji kedu kedun uda kun[11] jaruji jalabaci.[12] cini gerin[13] ulus camaigi[14] terge saoji[15] garba. ha ocina[16] geji uge uldesen[17] ugei gene. bodobala[18] cini ocihô[19] gajar maśi totai baha. yabaci bidanai[20] ene kedun nukurin[21] gerte buije.[22] sahar ugei mini ende darina[23] geji kuliyebeci.[24] ali naran[25] tasitala tung iresen ugei. demeile nige edur kuliyesen[26] yeoma. mun. abagai yen gerin kun[27] kurku[28] urida bi keduin gertes[29] garba. hoiśi iret gerin kun[27] kelesen i.[30] abagai kun[31] ilegeji nige darar[32] hoyor gôrban uda ire gebe. tere kiri du darui ireye gesen bile. tenggeri udesi bolba.[33] basa jase[34] halga hahô bolbao gene. tengget bi enedur[35] irebe:

LXXV.

Ci[36] urjidur keor tu murguji ocisen[37] bileo. mun.[38] yundu enedur sai[39] irebe. gajar maśi hola. edurer[40] hoiśi ireji cidahôgei[41] tula. tende hoyor suni unjibe.[42] anghan edur hota[43] yen halga neiksen ner darui[44] mordoba. udesi boltala[45] yabuji sai[39] kurbe, ucugedur[46] buda takiji basa nige suni unjibe.[42] enedur[47] ur caihôwalar[48] darui mordot surge irebe. jam du udelesen nas[49] biśi. bahan amarasan c'i

---

[1] ucigedur. — [2] nei. — [3] otsan. — [4] ujeke otsan. — [5] tedene soosani. — [6] barun hoitu yen iruul. — [7] nada asagon. — [8] ideolku. — [9] satuba. — [10] jubluye. — [11] kumun. — [12] jalabacu. — [13] geriyen. — [14] cimaigi. — [15] sooji. — [16] otnai. — [17] oldusan. — [18] bodohôni. — [19] othô. — [20] yagabacu bidanei. — [21] nukuri yen. — [22] boize. — [23] dairinai. — [24] kulebecu. — [25] nara. — [26] odur kulesen. — [27] geriyen kumun. — [28] kurku yen. — [29] gertesu. — [30] kelekseni. — [31] kumu. — [32] daragoor. — [33] bilei. — naran oroi bolba. — [34] jaja. — [35] genei. teget bi ene odur. — [36] abagai. — [37] murguge otsan. — [38] fehlt. — [39] sine. — [40] irebe. mun. horonda algos ike holo. odurer. — [41] cidahô ugei. — [42] onjibo. — [43] odur hoto. — [44] nekseni darui. — [45] mordoba. asagun boltolo. — [46] ucigedur. — [47] ene odur. — [48] caihôlar. — [49] udelesu nasu.

Digitized by Google

ugei. arai geji hota[1] yen halga gi[2] guicekdebe. abagai holokon[3] gajartu orośulji taibisan i sain[4] kerek bolbaci keoket[5] acinar tu cine ugei bolbala.[6] caktu kirileji taihô yadana. tim[7] biśi yakihô. hoocin orośulsan[8] gajartu tung gajar oldohôgei[9] bolba. singsi ujehu[10] ulus. bultu tere gajar sain gehu[11] tula. sai tende keorin[12] kure bosgaba. eldeblebeci[13] bida bui bolbala.[14] baihô yosu. ugei bolbala.[14] ugei yen yosu. yamar juiler cuhôl judeburi gesen geji. orośulsan[15] gajartu ociji mun nige hôntaga[16] ariki dusamu.[17] keoket acinar tu kursen[18] hoina. teden nai[19] saijirahô ulu saijirahô gi ujehuwas[20] biśi. kerbe tim[21] butur udelehugei[22] keoket turube gekule. teonai[23] beye tedu orośulsan[24] gajartu saotugai.[25] harin yeonai[26] nigen hoodasu casu joos[27] sitanam bui:

LXXVI.

Teden nai[28] gerte ken ugei bolji. urjidur bi teoger yabuhô[29] du. albatu nar cagan umusasen i[30] ujele. bi yaran jiśa du irehu[31] tula asaoji[32] jab bolosan[33] ugei. munuken teonai[34] abaga keturebe gesen i sonosla. turusen[35] abaga yeo. mun. turusen abaga. ci jobalang du jolgaha ocibeo. ucugedur[36] nom gurim kihüdu.[37] bi tende nige edure saola.[38] kejiye keor gargana. ene sara yen hoociyar[39] gene. teden nai kuriyeleng[40] hana baihô bui. man nai kuriyeleng tai[41] oira. tenggebele[42] jam holo biśio. yabaci[43] ducin gajar bui. ene horondu kerbe teoni oljabala. jobalang[44] tai bolba geji mini tula kele.[45] bi jiśa nas baogat. camatai[46] hamtuda jolgaha ociya. keor[47] gargahô urida nada nige mede uk. teden nai kuriyeleng[48] gajartu kurci ese cidabaci.

---

[1] araihan hoto. — [2] halgaiji. — [3] holohon. — [4] orośiolji tabisen ni. kedui sain. — [5] kuuket. — [6] bolhôla. — [7] yadanai. teimi. — [8] orośiolsan. — [9] oldohô ugei. — [10] ujeku. — [11] sain amur geku — [12] tula. sine kuuriyen. — [13] boshôba. eldeblebecu. — [14] bolhôla. — [15] geji. mun orosiolun. — [16] otji nige hônduga. — [17] dusnei. — [18] kuruksen. — [19] tedene. — [20] ujekese. — [21] teimi. — [22] udulku. — [23] teoni. — [24] beye darui orośiolsan. — [25] sootugai. — [26] yeonei. — [27] jos. — [28] tedenei. — [29] teoger dairaji yabuhôi. — [30] nar cab cagan umususeni. — [31] ireku. — [32] asoohô. — [33] boloksan. — [34] ugei. sahana teoni. — [35] sonosulai turuksen. — [36] mun. ci jobolang du jolgahai otboo. ucigedur. — [37] kiku du. — [38] odur soolai. — [39] garganai. sonosbele ene sarayen hoocir. — [40] tedene kureleng. — [41] manai kurelengtai. — [42] tegebele. — [43] yagabacu. — [44] uljebele jobolang. — [45] geji kele. — [46] boogat cimatai. — [47] jolgohai otya. kuur. — [48] tedene kureleng.

Digitized by Google

hotan nai gadana[1] kurtele udeye. bida enggin ucara[2] tala ugei bolbaci. oljabala.[3] nadatai ike[4] inak yeoma. kun irtincu[5] du turet.[6] ali ken ci nukur biśi. ene kerek[7] tu man nai beyer ocibele bildaocilana geji kelehu kun[8] ugei buije[9]:

LXXVII.

Tere irehu caktan. bi untasan[10] bile. gente[11] serit sonoshana. ike[12] gerte geicin ireji uge kelelceji baina.[13] ken iresen eimu ike dao baina. ike[14] nuru tere mao hobhai iresen senji. ociji ujehene.[15] uner tere bahana. siluhôn saomajin[16] uge kele yur[17] tasurasi ugei bolot. iresen nas[18] tung ama hombisan[19] ugei im tim[20] keleser. hoyor buda ideji baratala hab haranggoi bolma sai hariji ocibe.[21] ere kun[22] keb kerek ugei du. biśi kun nai[23] gerte buri nige edur saoji tesnoo. hama[24] amta simta ugei keregi[25] bain bain kelet. kun nai[25] tariki cuk ebedudek yeoma. dang ene jangtai bolbala.[26] harin sain biśio. aliba sain mao yeoma gi yur[27] tundu ujekdeji bolhôgei. kerbejin tundu ujekdesen[28] hoina. asaohô c'i[29] ugei. oldasar abacidak[30] yeoma. ene[31] nige nasun du. kun[22] du ukhuni[32] tung ugei kerek baha. eimu kun[33] dotor ni jiye geji ebderesen[34] biśio. dang gakcaran[35] ci jabśan olnoo. gakcaran[36] ci oldonoo. tenggeri burhan yaji bolhô bui:

LXXVIII.

Yeo oldahô[37] ugei gaihaltai yeoma. ujemejin dang goorilaji[38] gurleji abhô ni tung nuur barajam[39] bui. kun nai[40] nuur tu dahôgei.[41]

[1] cidabacu. — hoto yen gadana. — [2] enggiyen ucar. — [3] bolbacu. uuljabala. — [4] yeke. — [5] kumun yertuncu. — [6] turut. — [7] ci bolba nukur biśi. kun nei ene singgi kerek. — [8] tu bida beyer othôla. sanabele buduurkene geji keleku kumun. — [9] boize. — [10] ireku caktu. bi harin undusun. — [11] genete. — [12] sonoshôna. yeke. — [13] bainai. — [14] ireksen. eimi yeke doo bainai. yeke. — [15] hobahai ireksen sanji. oci ujekene. — [16] śuluuhan soo baiji. — [17] yeru. — [18] iresenesu. — [19] homisan. — [20] imi timi. — [21] bolomai sineken hariji otba. — [22] kumun. — [23] kumunei. — [24] odur sooji tesnuu. hamai. — [25] simte ugei kerek i. — [26] bolhôla. — [27] yeomaigi yeru. — [28] nocokdusan. — [29] asuhôcu. — [30] abaci othô. — [31] yeoma. uner ene. — [32] ukuni. — [33] eimi kumun. — [34] ebdereksen. — [35] gakcarin. — [36] olneo gakcarin. — [37] oldohô. — [38] gorilaji. — [39] baraji. — [40] kumune. — [41] dahô ugei.

Digitized by Google

mun ku cimadu niliyet[1] ukbe. sanan du basa murui halbaga aman teśi sik.[2] arga ugei ahoigan abci ire gekci ni yamar yosu.[3] cimadu ukbele talatai. ese ukbele kiri tai. dulette aorlat kun i maosiyahôni.[4] ja ugei salbadasan bahana. adalithana. cini orin[5] yeoma boltugai. kun duralabala[6] ci duralahôgei[7] yeo. tung cimadu ejecilel ugei. ahoigan baran abacibegem[8] cini dotor yamar bui. ucugedur[9] mini beye tula. cini hatao kiling idesen nas biśi.[10] ken ken c'i bolba. cimadu jai taibihôgei[11] biśio. mini uge gi[12] saihan tokto. halahana sain. ci odo yur[13] cine ugei bolbala.[14] basa c'i bolhô. maltai adootai kun[15] bahana. dang bosu teoji[16] yabuhô ni yeobei.[17] dalda gajar kun cimaji[18] nidu horohaitai gehu[19] ugei yeo:

LXXIX.

Erten nai uge. uri yen caktu ese surbala. utelsen[20] hoina yeokihô[21] bui geji. ene uge. cohom kun i[22] kiceji surtugai. boo jalhôra gehu[23] sanan biśio. aliba kun[24] mukulik tedui erdem bui bolbala.[25] bartagar nige nasun nu[26] keregi daosburilaji[27] bolhô baitala. kerbe saitur surusen[28] hoina tuśimel ulu saohô ucir[29] basa yeogan jobanam. tim gehuwasar. hośoo nai kun[30] bolhô ele. emushu idehu keregin[31] tula dan jobahôgei. tarihôgei. damjilahôgei. uile uilethugei. saosar ulusin[32] caling amu gi ideser. bicihan c'i kucileji[33] kiceji ese surhana. yur[34] yeogar ejen dan[35] kuci barinam. yeogar tenggerin jayagaksan[36] kesiktu hariolnam.

---

[1] nelen. — [2] aman talasina. — [3] yoso. — [4] kiritei biśio. harin oorlan kumeigi moosihôni. — [5] ôburiyen. — [6] kumun duralahôla. — [7] duralahô ugei. — [8] abci otbegem. — [9] ucigedur. — [10] hatuu kiling idesenesu biśio. — [11] talbihô ugei. — [12] ugeigi. — [13] yeru. — [14] bolhôla. — [15] ci bolhô gajar bii. maltai aduutai kumun. — [16] tuuji. — [17] yun bi. — [18] kumu cimaigi. — [19] geku. — [20] erdeni uge. baga cak tu ese surhôla. utulusun. — [21] yeokiku. — [22] kumuigi. — [23] bu jalhoora geku. — [24] kumun. — [25] bolhôla. — [26] du. — [27] doosburilaji. — [28] suruksan. — [29] soohô ocir. — [30] jobonai. teimi gekuser hośioni kumun. — [31] umusku ideku keregiyen. — [32] jobohô ugei. tarihô ugei. damjilahô ugei. uile uiletku ugei. soosar ulusiyen. — [33] ci kuculeji. — [34] yeru. — [35] don. [36] tenggeriyen jayaksan.

Digitized by Google

LXXX.

Sain keregi yabuna[1] gekci. bidanai uiletkeltei[2] acilal deocilel. śudurhô[3] itegemji jerge kedun juili kelesen bahana. yuru[4] dang burhan tenggeriśi takihô. haśang[5] bombonar tu idesi tugehuwas[6] biśi. adalithana. mao kihu[7] ulus. yamar juiler bacaklabaci[8] jam jasabaci. kuurge baribaci.[9] teonai niguli[10] arilgaji bolnoo.[11] kedui burhan tenggeriśi gebeci. buyan suyurhaji[12] yadanam biśio. bacaklakci oktarhoi jaha du edebulna.[13] amitan i nitulukci nuguge irtincu[14] tamu du unana gehu[15] eldeb juilin[16] uge. cum haśang[5] bombonarin ama oljihô[17] siltak. demei[18] itegeji bolnoo.[11] tede kerbe eimu teimu gehu[19] aimsiktai uger kun i[20] mekeleji hoorhôgei. burhan śajin i dagaji. keidin halga gi hagaji. nam sam[21] macak barihô nom ungsihô bolbegem.[22] idebele idehuni ugei. emusbele emushuni ugei bolna[23] biśio. ken teden i tejiyene. [24]salkin uuji[25] aji turuya geneo:

LXXXI.

Kerek mini nige juil baina.[26] cohom abagai gi gôyuhe[27] irele. yabultai yeoma bolbaci.[28] bahan holbadahô[29] gajar baina. jaora[30] joksot ese yabubala. ike[31] hairan yeoma. belen jelen aman du kurusen yeoma gi ese idehu[32] bolot. juger kun[33] du taibiji[34] ukbele. ulu bolhô yeoma. juger baibala[35] basa ulu bolhô yeoma. uner hoyor tesin[36] bultara berke bolji. yaji nige[37] burin tegus arga olbala sai[38] bololtai yeoma. ene kerek cini ib ile tob todo biśio. yeo sanan oldohôgei[39] gajar bui. ci ese yabubala[40] cini jabśan. yabusan hoina ken nai ama

---

[1] kerek yabunai. — [2] oiletkeltei. — [3] śudurgô. — [4] yeru. — [5] hoośang. — [6] tugekuwas. — [7] kiku. — [8] bacaklaba cu. — [9] jasabacu kur baribacu. — [10] nooli. — [11] bolnuu. — [12] gebecu tundu buyan soirhaji. — [13] oktorgoi jahatu edelene. — [14] amitani alakci nuku yertuncu. — [15] unanei geku. — [16] juiliyen. — [17] ooljihô. — [18] dimi. — [19] eimi teimi geku. — [20] kumuigi. — [21] keidiyen halgaigi haji. nam sim. — [22] ongsihô bolbogem. — [23] idekuni ugei. umusbula umuskuni ugei boluai. — [24] tejine. — [25] ooji. — [26] bainai. — [27] goihai. — [28] bolbacu. — [29] holbokdahô. — [30] bainai. odo jaora. — [31] yabuhôla yeke. — [32] yeomaigi ese ideku. — [33] kumun. — [34] talbiji. — [35] jugere baihôla. — [36] teiśan. — [37] yaji bolhôla nige. — [38] sain. — [39] oldohô ugei. — [40] yabuhôla.

Digitized by Google

kele gi buklehu[1] bui. buguder cuk medet coogildasan[2] caktu. ci sai[3] keceo du oronam biśio. ucuken tedui jabśan nigi.[4] bayar oljatai[5] geji bolnoo.[6] ene cohom hoici edurin jobalang gin[7] eki baha. kun i daldaya[8] geser. harin medekdebe. jabśaltai geser harin hor bolji. jabśan baibala erkebiśi hokiral baidak. mini sanagar bolbala.[9] ci bitegei[10] tatagaljahô sejiklehu[11] eres tasu ese yabubala baraji. kerbe jorigar tatagaljahô sejiklehu tasulhôgei baisar cirukdesen[12] hoina. harin jere oldohôgei[13] bolot. jebsek aldahô uliger tu jokildahô tedui biśi. yuru[14] to ugei moohai[15] kerek garhô baha:[16]

LXXXII.

Abagai du nigen[17] kerek goiya gehule.[18] demeile ama anggaihô[19] du berkeśenem.[20] ucir yeo gehene. goisan[21] kerek dan olan[22] bolba. gakca cimadu goihô ugei bolbala. cimasa ure sanabaci[23] mini ene keregi butuhô[24] ni ugei. eim[25] tula. cimagi jobagaha irebe.[26] ci tere keregin[27] tula iresen biśio. mun. abagai yakiji olji medebe. ene uklu[28] cini aha mun nada kelesen. erte[29] buda nai caktu. bi nige uda ocisan. baiji baiji teonai gerte ugei du[30] ucaralduba. ude yen kiri bolma.[31] bi basa kurbe. tuben gerte kurkuin urit. tedu[32] ka ki geji iniyehu dao[33] sonosci tundu bi conghon nu casu gi[34] keler norgoji[35] nuker dotokśan ujehene.[36] ene tundu kundulene.[37] tere undu hariolana. kôthôn uusar halulcaji.[38] oroya gekule. niliyet tanihôgei nukut[39] baihô tula kun nai[40] uuhô amtan i tarhaji yeokina. tengget[41] bi beye bucaji garba. gerin[42] ulus ujet keleji ociya gekule. bi yaran garin dohiya

---

[1] keleigi bukleku. — [2] cuukildasan. — [3] sineken. — [4] ucuuken todui jabśanaigi. — [5] oljotai. — [6] bolneo. — [7] oduriyen jobolang gi yon. — [8] kumuni daldalya. — [9] bolhôla. — [10] bitugei. — [11] sejikleku. — [12] tatagaljahô tasulhôgei bolbala. baisar cirikdasan. — [13] oldohô ugei. — [14] yeru. — [15] maohai. — [16] bahana. — [17] nige. — [18] gekule. — [19] anggaihôi. — [20] berkesinem. — [21] gekene. ene singgi goisan. — [22] olon. — [23] bolhôla. cimasu ôru sanabacu. — [24] kerek gi buteku. — [25] eimi. — [26] tula arga ugei basa abagai gi jobohai irebe. — [27] keregiyen. — [28] ôrun. — [29] kelesen. bi erte. — [30] gi. — [31] bolomai. — [32] kurkuyen urida. tedui. — [33] ineku doo. — [34] conghoni casuigi. — [35] norgaji. — [36] ujekene. — [37] kunoldene. — [38] ondo hariolani. kuthon usar haluulcaji. — [39] nelen tanihô ugei nukur. — [40] kumune. — [41] yeokina geji. teget. — [42] geriyen.

Digitized by Google

ukci[1] joksoba. ci bitegei yara. bi margata[2] hab haranggoigar ociji.[3] tundu tegustele kelelcebele baraji:

LXXXIII.

Ken durataiya teonai uilas[4] dana gebe. bi gekci. nam saihan gerte saohô kun[5] biśio. tere aliogar ulum iyer lablat. namaigi tere kun i tanina[6] geji. bain bain kedu kedun uda irebe.[7] nada abagai mini ene kerek tung cimadu eremsiji.[8] yadabaci gi arga ugei mini tulu kelelceji hairala[9] geji hoitu murin hoigorlaji yur[10] namaigi taibidak[11] ugei. nuur mini ijaorai[12] julen i[13] ci saitur medehu baha. kun im[14] sihamdat ergul murgul[15] goihô biśio. yamar nuurer icigeget jaidangdakdahô[16] bui. tulkibele bolhôgei[17] tula. tengget bi kuliyeji[18] abat. tere nukur tu jui jui nebteretele[19] kelebe. sanamsar ugei teonai[20] nige kun nai[21] kerek biśi. kun[22] olan. kui tatagaolhô[23] geji kuliyeji[18] ese abuba. tundu bi basaku ayaslaji kelelceye gesen bile. hoina sanat[24] baiga. keregin[25] ayan hariolji[26] cidahô ugei. erkebiśi albadaji kuliye[27] abu gehu yosu bei bei.[28] eimu tula. bi gedergu tundu medecilesen du. teonai keregi ebdelebe[29] geji nada tai teciyadana. yur kujir[30] bahana. medebegem yeogeji kelelcehu bile.[31] yamar hama tai bui:

LXXXIV.

Bi ijaoras[32] ene kerek[33] cini tundu kelebele. tung kimda gesen bile. tere jailaor[34] cini yuru kerseo[35] yeoma. tung bolhôgei[36] gi ken sanaba. undu ja ugei jobaba.[37] bidanai jublesen yabudali tundu kelesen du. cirai hôbilat mini kelesen uge gi tung unggôji[38] baina gene.[39]

---

[1] gariyen doku ukji. — [2] manggadur. — [3] otji. — [4] teoni uiles. — [5] gerte soosan kumun. — [6] kumuni taninai. — [7] iret. — [8] erimsiji. — [9] hairla. — [10] muriyen hoigoorlaji yeru. — [11] tabidak. — [12] ijoorai. — [13] ni. — [14] saidur medeku bahana. kumun eimu. — [15] erkun murguul. — [16] iciget jaidangnahô. — [17] tulkibola bolhô ugei. — [18] kuleji. — [19] jui juiger nebtertele. — [20] teoni. — [21] kumune. — [22] kumun. — [23] ku tatagoolhô. — [24] sanaji. — [25] keregiyen. — [26] hariolaji. — [27] kule. — [28] geku yoso bii. — [29] harin teoni kerek gi ebdelbe. — [30] teciyadanai. yeru kucir. — [31] yeo heji kelelceku bilei. — [32] ijoorsu. — [33] keregi. — [34] jailur. — [35] yeru kersu. — [36] bolhô ugei. — [37] ugei sanan joboba. — [38] onggaiji. — [39] genei.

Digitized by Google

tundu aor[1] kiling mini bagaljoor[2] tu tulba. tere[3] yakibala yakitugai geji teoni[3] haldaya gehu sanan[4] nada dureng bile. hoina ergiceolji sanat beye nesen asaoji[5] ci taśaraji. ene iresen i amin nai kerek biśi. nukurin[5] tula biśio. teoni bahan aocilabaci[7] basa yeo garna[8] geji sanat. teonai[9] jorigar buruuśahô coogihôi gi[10] kuliceser yur dao[11] garsan ugei. nab[3] namar kuliyeji[12] abuba. basa niliyet[13] udaji saotala. teonai[14] baidal ayan i[15] ujeji. aya neileolji[16] algôrhan goihô tula. arai saya[17] tologai dokiba. ci sanaji uje. mini kerbe kiling hatao[18] jang gar kelebele. cini[19] kerek moohai[20] du kursen biśio:

LXXXV.

Irultei tula. bida suileji irebe. mini ene keo[21] kedui silharasan[22] erdem. gaihaltai cidal ugei bolbaci.[23] ariki uuhô jaosu[24] nathô mao kun tei demei[25] yabulduhô kerek[26] tung ugei. ese maosiyabala[27] noyodut nige hairlahô[28] uge hairala. age ci uruksila. bida[29] murguji goiya. noyodut bitegei. bida hamtu saogat. mini[30] uge gi sonos. bida cuk hoocin uruk. adali yasu tai.[31] ken ken nigi medehugei bolbacigi.[32] nukur gergen gekci. uridu turulin jiyagaksan[33] irul. kun nai[34] erker bolhô biśi. keo turusen[35] hoina. ujeser harasar hoos hoosar tegus burin jokildusan[36] hoina. ecige eke yen jobasan[37] judesen sana mun amarak-dana[38] baha. tenggebeci nada ebuget[39] baina. ene age gi ujedui. terunes[40] iresen hadut mini mao ukin[41] i bahan ujeltei. mun. noyan tanai[42] uge ike[43] jub. jiye.[44] ene uge gi. darui hadut tu medeol. manai

---

[1] uur. — [2] bagaljor. — [3] fehlt. — [4] geku sana. — [5] nasen asuuji. abei. — [6] ene ireseni nukurun. — [7] oocilabci. — [8] garnai. — [9] sanat. im tula teoni. — [10] cuukihoigi. — [11] yeru doo. — [12] kuleji. — [13] nelen. — [14] sootala. teoni. — [15] ayaini. — [16] neiluulji. — [17] sine. — [18] hantao. — [19] ene. — [20] maohai. — [21] kubun. — [22] silgarasan. — [23] bolbacu. gakca. — [24] jos. — [25] kumutai dimi. — [26] tu. — [27] ugei. demei ailcilahô muuhon kerek tundu tung bahan ugei. ese maośabala. — [28] hairalahô. — [29] bida nooyadut. — [30] soogat. mini nige. — [31] cuk manju omoktai kumun. cuk adali yasutai maha. — [32] kenigi medeku ugei bolbocigi. — [33] cuk uridu tururiyen jayaksan. — [34] kumune. — [35] kubut turusun. — [36] tugus jokildu-san. — [37] jobosan. — [38] sanani amardak. — [39] tenggebecu. nigen du bolbele nada ubuget. — [40] turunesu. — [41] okin. — [42] noyon tani. — [43] yeke. — [44] je.

Digitized by Google

age gi[1] abaciji endeki hadut tu ujeolye.[2] ken ken c'i sana[3] tarasan hoina. basa murgubele dan udahô biśi:[4]

LXXXVI.

Ene kurgen du emusgel ukhu del[5] biśio. mun. im olan kun yeokiji baina. kulusulesen uracot[6] baha. ebeo. bidanai hoocin jang baraji. hoocin[7] caktu arban kedun nasutai keoket. cuk del[8] yeoma kiji cidadak bile. kubung debiset. gadar dotor neileolet.[9] gadaksi urbaolsan[10] hoina. ene engker oyot. tere sohom tatana.[11] ene sogoo bitegumjileget.[12] tere jam jalgana. balcing tatahôni balcing tatana.[13] tobci hadahôni tobci hadana.[14] nige hoyor edurin[15] horondu mut daosana. malaga[16] cuk gerte kidek bile. kerbe kulusuleolji[17] kiget. hôdaldun[18] abci emushene. kun[19] buri hamarar iniyenem[20] baha. abagai yen uge juitai c'i[21] bolba. ci nigen i medebeci hoyorin[22] ese medebe. erten edugeki[23] adali bainoo. tere c'i[24] baitugai. boolgahô edur oira[25] bolji. hôru[26] cimkiji bodohana.[27] arai arban honok der[28] odo satal[29] ugei suni duli uiletduser. guicehu[30] ulu guicehuni.[31] harin medehugei baina.[32] kerbe hoocin[33] jang geser. uner joksosar jur aldasan sik ujeser satabala.[34] yamar urme[35] bui:

LXXXVII.

Tere ere eme hoyola[36] gi. ci abali geneo. biśi baha. daraga abusan i[37] biśio. ene borokcin kedun kedun[38] nukur harsiji. cirai baidal c'i[39] gaigoi. garin[40] uile c'i[38] sain gakca nige mao yabudal baina.[41] hara sana keceo. nukur taibin nasun garsan[42] bolot. tung

---

[1] medeol age gi basa. — [2] ujuulya. — [3] ci sanan du. — [4] ugei biśio. — [5] umuskel uku debel. — [6] eimi olon kumun yeo geji bainai. kulusulsen urucot. — [7] haocin. — [8] debel. — [9] neilulet. — [10] urbulsan. — [11] śugôm tatanai. — [12] soo botoolet. — [13] jalganai. balcing tatanai. — [14] hadanai. keceobeci. — [15] oduriyen. — [16] horondu darui doosunai. tereci baitugai. malagai. — [17] kulusuluulgeji. — [18] jos hôdaldon. — [19] umuskene kumun. — [20] inenem. — [21] ci. — [22] medebecu. hoyoriyini. — [23] erte odogeki. — [24] baineo. terecu. — [25] odur uira. — [26] hôrgô. — [27] bodohôna. — [28] dere. — [29] satul. — [30] uileduser. guiceku. — [31] guiceku ni. — [32] medeku ugei bainai. — [33] haocin. — [34] satuhôla. — [35] urma. — [36] hoyoola. — [37] darga abuksani. — [38] burukcin kedu kedun. — [39] ci. — [40] gariyen. — [41] bainai. — [42] tabin nasu garsun.

Digitized by Google

keoket sibao[1] ugei. nige tataburi taibiya gebele.[2] tere kusiyet[3] ulu bolhô gene. harin deojilji ukuhu. holoi oktoloji ukuhu.[4] juil juiler ailgaji yabusar coogildahô yeoma. tengke ugei melekei basa dan c'i[5] julen. eme du darukdasar tung juderci.[6] ene horohoitu eme gi yuru sitkeji[7] yadat. orin[8] mao sanasar teones[9] ebecin olot ukujirkele. eoni ujehule. irtincu[10] yen kerek uner tekśi ugei baha. man nai[11] tende nige ahai. munuken nige[12] eme hôdalduji abat tataburi bolgaji.[13] tung une ugei erdeni singge[14] bolji. tere eme yeo gebele darui teonai[15] durar jorigar yabuhô yeoma. yur jurihugei.[16] ene serteng horohoitu[17] eme gi tologai der[18] śituji erguhu[19] bolot. eorin ike hatun nigi[20] harin haldaji jaruna. im[21] baisar. odo deojilji ukujirkele. turkum[22] ulus jaldaba. odo[23] basa kerek daosadui.[24] tere calangtai[25] eme. ene kercikei[26] ere cohom nige hos baha. jiyandan yundu eoni ere eme holboolhôgei[27] bui:

LXXXVIII.

Abagai cini ene keo keduiduger ni. ene mini uthon keo. cecek garbao. edui. ene buri darar turusen aha deo. mun. isun turuget[28] isun olba. abagai bi nathô[29] biśi. bergen cidaltai biśio. keo turuhuden[30] mergen. keokedin[31] bodisuk geji bolna. uner buyantai. yeogan[32] buyan bui. nigul[33] baha. ike keoket[34] harin gaigoi. nilha nar edur[35] buri śala bala yur jiksiortei.[36] sanan dotora bala bolji irtincu yen kun[37] tekśi ugei. keo[38] bayan ulus basa olan[39] geji jikśet gomodana.[40] man

[1] śibuu. — [2] tabiya gekule. — [3] kuniset. — [4] duujileji ukuku. holoi oktolji ukuku. — [5] melekei dan ci. — [6] judereji. — [7] emeigi yeru siyitgeji. — [8] ôrun. — [9] teonesu. — [10] olot ukuji otlai. oni ujekule. yertumcu. — [11] mani. — [12] aha sahanaha nige. — [13] bolgoji. — [14] singgi. — [15] teoni. — [16] yeru jurke ugei. — [17] horhoitu. — [18] dere. — [19] urguku. — [20] uriyen yeke hatunaigi. — [21] handaj jarunai. eimi. — [22] deojileji ukube. turgun. — [23] janduba. odo boltala. — [24] doosadui. — [25] calingtai. — [26] kercigei. — [27] holboolahô ugei. — [28] abagai ene kubun cini keduiduger bei. mini othon. cece garbao. cece garba. ene buri daragoor turuksan aha deo. isun turut. — [29] nathô ni. — [30] kubut turukuden. — [31] kuukediyen. — [32] bolnei. ci uner buyantei burdusen kun. yeogan. — [33] bii. abaciresen nuul. — [34] kuuket. — [35] odur. — [36] śalabala yeru jiksioritei. teskel ugei jiksioritei. — [37] bolji ebeo. abagai yertuncuyen kumun. — [38] cini adali kubut. — [39] olon. — [40] gomodonai.

Digitized by Google

tai adali keo[1] cuhak kun.[2] nigeken ha baina.[3] tenggeri du ci jobaori.[4] cini tere gege gehugei bolbala.[5] odo basa arban ilio[6] nasun bolji. dolon nasun du ukusen i.[7] ene jil arban dere bolba. uner sain keoket.[8] odo durashô dan.[9] bi cini orondu gomodaji sanana.[10] tere butur obor yosu[11] uge kele. biśi keoket nas tung ure. kun jolgahana.[12] beye cib cike ab aśar amur asaona. kuurkei.[13] tere bicihan ama. ike[14] uran. tundu nige kerek asaobala.[15] yamarhan biśi kun jalgasan[16] singgi. eki adak kurtele medeolne. tim keoken.[17] uner arbas[18] dere. ene ucinen[19] saba ugei keoket[20] tejiyeji yeokina:[21]

LXXXIX.

Ucugedur[22] takiksan maha idesen bolbala.[23] barajam bui. basa gal takiksan maha gi[24] kurgeji yeokina.[25] yamar uge bui. utelsen[26] aha biśio. hôbi kurgeji ocisan i[27] juitai baha. sai[28] harin abagai gi uriya gesen bile. abagai ci medehuni[29] baihôni[30] ene kedun boolut.[31] gahai gi barihô. getesu dotor arilgahô[32] du. ali nige juil gar dutaji[33] bolhô bui. tim bolbaci. kun jarusan[34] ugei. cimadu kun ugei gi. bi ile medene biśio. basa jalahô gi kuliyenoo. eimin[35] tula. bi nukudi cuklaji ike[36] maha idehe[37] irebe. cak sagatasan[38] bolbao gesen bile. harin je[39] geji guicebe. je. abagai nar gerin[40] ejen i bitegei[41] sana jobo. bida nasun bodoji nige darar saoji[42] ideye. abagai nar[43] maha ide. śulu kiji ide. ebeo. ene yamar[44] uge bui. taśaraji. bidanaị uk turun du ene metu jang baidak goo.[45] ene maha gekci. unggodun[46]

[1] kubut. — [2] kumun. — [3] bainai. — [4] cu joboori. — [5] geku ugei bolhôla. — [6] iluu. — [7] ukuseni. baibala. — [8] uner nige sain keoken. — [9] durathôdan. — [10] sananei. — [11] obur yoso. — [12] biśi kuukedesu tung ôre. gib giluger emusci kumun jolgohôna. — [13] amur asugana sain i asunei. kuurkui. — [14] yeke. — [15] asubala. — [16] kumun jaksan. — [17] medeolne. juil juiler guiceji keleji cidanei. teimi kuuken. — [18] arbanasu. — [19] ocinen. — [20] kuuket. — [21] yuukinei. — [22] ucigedur. — [23] bolhôla. — [24] mahaigi. — [25] yuukinei. — [26] utulsun. — [27] ocisuni. — [28] sine. — [29] cini medeku ni. — [30] baihôni gakca. — [31] bolot. — [32] gedesu dotori arilgahôi. — [33] dutuji. — [34] teimi yen tula. kumu jarusen. — [35] ugei. bi yeru hari busu biśi biśio. basa cini jalahôi gi kuleneo. imiyen. — [36] yeke. — [37] ideke. — [38] sadusan. — [39] jiye. — [40] geriyen. — [41] bitugei. — [42] daragoor sooji. — [43] nar yundu. — [44] maha idekugei. ci mini tulu bahan śarda. bi jabduhôgei ebeo. yamar. — [45] bu. — [46] onggoduyen.

Digitized by Google

kesik biśio. śardaji bolnoo. tere c'i[1] baitugai. jocit irehu ocihu[2] du uktuhô udehu[3] gi harin ugei baitala. ene yosuwar[4] zenzen kibele. cerlel ugei geneo:

XC.

Mukden du baihô caktan.[5] bida edur bolgan[6] ayalaji yabudak bile. nige edur[7] abalaji ocisan du. ebesun dotoras[8] nige jur garci iret. bi mori[9] dabkiji numu delin[10] harbuhôdan bahan hojimdaba.[11] dakiji sumu abhô kiridu. jurin[12] seol cailab cailab geji tur jaora aolan nai kutules[13] dabat. ubur beiyen eriji deśen[14] yabuba. guiceji dagasar basa daba dabat aru beiyen du ocibe.[15] tundu bi mori gi cangga[16] dabkiji arai geji guiceme harbuhana.[17] basa tologai nas degur bolba.[18] sanamsar ugei canas[19] nige buhô sai aola[20] dabaji naśan[21] guiji ireme. jiye[22] geji mini harbusan sumun du onokdaji[23] unaba. uner iniyeltei[24] yeoma. ganjugatai bolbala. ôrisen ôkin ôku[25] idenem geji. eonigi[26] biśi ulusdan kelehene.[27] demeile hoorhô singgi bahana:

XCI.

Ene haburin caktan.[28] gerte juger saohana. ike uitharlana. ucugedur[29] mini deo iret. hotan gada[30] ailcilaji bolna[31] geji. nadatai neileji hotan gada ocibe. kuude[32] tala gajartan[33] kurci ujehene. haburin[34] cak yamarhan[35] saihan yeoma. goolin[36] jaha du burgasu. toor[37] modon nai cecek ulabtur nogobtur[38] bolot. julehen burgasun nai[39] salgar olan sibeo[40] jirgiji doogarahô. haburin[41] salkin kesek kesek ebesun

---

[1] bolnuu. tereci. — [2] ireku othô. — [3] udekui. — [4] yosor. — [5] caktu. — [6] odur bolgon. — [7] bile. tere nige odur basa. — [8] obusun dotorosu. — [9] bi darui mori gi. — [10] nomu telen. — [11] hojimduba. — [12] juriyen. — [13] juura oola yen kutulesu. — [14] oola yen ôber beye eriji desin. — [15] beyendu ociba. — [16] moriyigi cingga. — [17] guicet harbuhôna. — [18] tologai deguur otba. — [19] canasu. — [20] sineken oola. — [21] naran. — [22] iret. je. — [23] onokdoji. — [24] ineltei. — [25] ganjagatai bolhôla. oriksen. okinasu uku. — [26] geji. sanasan ugei yuma harin uristuba. eonaigi. — [27] ulustan kelekene. — [28] haburiyen caktu. — [29] soohana. yeke oitharlanai. ujigedur. — [30] hotoyen gadan. — [31] bolnai. — [32] hotoyen gada ociba. kude. — [33] gajartu. — [34] ujekene. haburiyen. — [35] yamar. — [36] goliyen. — [37] toro. — [38] ulan nogon. — [39] juleken burgasunai. — [40] olon śibut. — [41] doo garhô. modon nu nabci nob nogon. haburiyen.

Digitized by Google

nai[1] sain unur salkilaji irene. usun der unggoca saoji[2] naśan caśan selbiji yabusar. hoyor jaha du doolahô ulus hoyor gôrban surukleji yabuna.[3] bicihan jamas ike śuhoi du[4] kurtele. hôrdahô[5] doolahô gajartan. cai[6] ariki hôdalduhô puse olan. terundu amitu[7] jagasu sam horohai une kimda.[8] tundu bida hantala nige edur[9] ailcilaji yabula.[10] abagai ci bitegei[11] mao sana. camadu[12] ulu medeolhuni.[13] sanatai camaigi[14] honjihôni biśi. ene dotora camatai jokihôgei kun[15] bainam biśio:

XCII.

Urjidur bida barun aolan[16] du jokiji jirgal kiji yabula. edur dan[17] ailcilaji yabuhôni yur[18] kelesi ugei bolot. suni du kursen hoina. neng aodam[19] aklaga bolji. bida kedun kun[20] udeśi yen buda idet. onggoca saogat[21] udal ugei saran urgoji saran nai[22] gerel saruulaha. tung gegen edur[17] adali. ayar unggoca[23] selbiji urushalin uru[24] yabusar aola[16] yen hamar toriji unggeret ujehene.[25] tenggeri usun nai[26] gerel yur[27] ilgaburi ugei. ceb cegen munggun adali. uner aola[16] arun usu tunggalak mun biśio. basa selbiser jegesu yen ulung gajartan[28] kuret. gente[29] ding ding geji salkin du keidin[30] jung deleshu dao sonosdak. terunes dotor[31] baisan eldeb athak[32] kusel cuk amurligat. yur usuwar ugasan singgi aruudat. bertekcin argamji nas garuksan[33] arśi cu bolba. eimin[34] jirgal ha baina.[35] tundu bida kedun kun[20] neng amtataiya. uuji yabusar tenggeri ur caihô gi[36] cuk martala. kun irtincu du eimu[37] gegen saran sain baidali keduken olna.[38] kerbe talar unggerebele[39] hairan ugei gejio:

---

[1] ebesene. — [2] dere onggocoto sooji. — [3] ulus gôrba tabun surukleji yabunai. — [4] jamasu yeke śugoidu. — [5] haordahô. — [6] gajarta cuk cai. — [7] puze olon. turundu amidu. — [8] horohai yen une basa maśi kimda. — [9] odur. — [10] yabulai. — [11] bitugei. — [12] cimadu. — [13] medeolkuni. — [14] cimaigi. — [15] dotoro cimatai jokihô ugei kumun. — [16] oola. — [17] odur. — [18] yuru. — [19] oo. — [20] kumun. — [21] onggoco du sooji. — [22] orgoji sarayen. — [23] onggoco. — [24] urushaliyen uruu. — [25] ungguret ujekene. — [26] usuni. — [27] yeru. — [28] jegeśiyen olong gajartu. — [29] genete. — [30] keidiyen. — [31] deletku doo sonosut. teruunasu dotoro. — [32] athôk. — [33] amurlit. yeru usur ugasan adali ariodat. pirdige butha argamji nasu garusan. — [34] aimiyen. — [35] bainai. — [36] tenggeri kejiye ur caihoigi. — [37] martalai. kumun yartuncudu aimi. — [38] olnai. — [39] onggurkule.

XCIII.

Urjidur man nai kedukule[1] yeo jogacana.[2] tung nigul[3] ujesen biśio. hota garhôla cohom jamar yabuhôgei.[4] muruigan muskiyat[5] hana ocihu gi medehugei.[6] jam gôtus asaosar asaosar[7] arai geji usun hagalta du[8] kurbe. unggoca du saoji.[9] horondun kelelceken uulcaji. dung g'ao gehu cecerligun kuren[10] du kurci. basa hoiśi usun hagalta du[8] kurtele. keduin naran dabsiji. buda ideji daosat. bi darui abagai nar[11] yabu. bida cuk yabagan kutuci. basa niliyet[12] holo gekune. laklain saogat kudelhu[13] c'i ugei. hojim naran singgehu sihasan i[14] ujet. saya[15] morilaji yarar[16] hoiśi irebe. halga yen gada deorge du kursen bolbaci.[17] buruk baruk saran nai[18] gerel cuk ujekdebe. hota yen dotoras[19] garsan ulus. cuk utter[20] guice. eode[21] hagas hagaba gehu[22] du. sanan nai dotora[23] tamtuk ugei yaraba. mori dabgisar[24] guiceser seoler[25] usut hojimdaji.[26] cuk gada hakdaba. uner amtatai simtetei ocibe. gongsoiji dongsoiji irebe:

XCIV.

Enedur yur[27] keceo yeoma. jun nai aor orosan[28] hoina. uner aihô butur. ike[29] halun edur[30] geji bolhô.[31] bahan c'i[32] salkin ugei. jingnesen[33] singgi halun. hamuk bara[34] saba c'i[32] cuk gar kuruśi[35] ugei halun bolot. neng musu idebeci neng umdasana.[36] arga ugei beye ukiyat. modon nai seoder tu saogat.[37] bahan serucesen[38] hoina. sai[39] bahan tokton bolji. ene jingnesen singgi halun edur[30] bolot.

---

[1] manai keduile. — [2] jogocana. — [3] nuul. — [4] cohom cige jamar yabuhô ugei. — [5] musket. — [6] othoigi medeku ugei. — [7] gotus asuusar. asuusar. — [8] haltadu. — [9] onggocodu sooji. — [10] kelelce oolcaji cecerligun kure. — [11] naru. — [12] nelen. — [13] soogat kudulku. — [14] singgeku śahasani. — [15] sineken. — [16] yaraji. — [17] kurnsen bolbacu. — [18] barak sarayen. — [19] hotoyen dotorosu. — [20] utur. — [21] oode. — [22] haba geku. — [23] sananai dotoro. — [24] dabkisar. — [25] suuler. — [26] guiceldeji; der Schluß — von hier an — lautet im D: bida arai geji oroba. gerin ulus tasu hocoraji cuk gada hakdaba. uner amtatai simtetei ociba. gongsuji dungsuuji irebe. — [27] yeru. — [28] juni oor orosun. — [29] yeke. — [30] odur. — [31] bolnei. — [32] ci. — [33] jingneksen. — [34] jebsek. — [35] kurśi. — [36] umdasunei. — [37] ugagat modonai seodertu soogat. — [38] seriocesen. — [39] sai sine.

Digitized by Google

biši ulus nicuhun[1] beyer saohô du.[2] harin halucahô[3] bolbao geji aihô baitala. ci yasan bui. tologai erguhugei[4] ujuk biciser yamar gai bolji. ami gi hairalahôgei[5] yeo. cini ene cuk alba ugei. jub juger jirgaji saosar.[6] dassan uge baha. ci uje. tere maiman ulus. ike[7] kundu damjior damnat kujuu gin hajaigat[8] gajar buri ociji barkirasar boron singgi kulurci baitala. arai joo garun jaosu honjiyat. amin tejiyehu[9] yeoma. mini adali belen yeoma idehu.[10] durar ujuk bicihu gi[11] oloya gebeci oldoñoo. tere c'i[12] baitugai. ebulin[13] cak kuiten. jun nai[14] cak halun bolosan i erten nas[15] odo boltala. yuru[16] halaši ugei. eguride yosu baha. šiluuhan nam baiji kulicebele harin seb serun cak bui baiga.[17] ci darui mengdeorebeci halun nigi ugei bolgaji cidanoo:[18]

XCV.

Ebeo. ene metu ike[19] boron du ha ocisen bile. hôrdun oro. mini nige nukur ugei bolosan. cintar[20] kurgeji irebe. ene uklu[21] tenggeri eoledun[22] borosihô tulub bui bolbaci.[23] ude du[24] kurci geb gegen arilji.[25] hoiši hariji yabuhô du ujebele. eole[26] basa obolaltuji soborcu[27] tugebe. tundu bi gerin[28] ulus tei[29] ene tenggeri moohai. hôrdun[30] yabu. ugei bolbala.[31] bida toktoji boron du guicekdene. bišio geji keletele. darui sirbegenetele boron ekilebe. abagai ci kele. tala kude[32] gajar bišio. hana jailana. numurge coba emusci[33] jabdusan ugei du. beye buku nebteretele[34] norba. gaigoi. mini hôbcasu bui. gargaji ci hala. tenggeri c'i oroi bolba. margata[35] hota oro. manai ene dalda bulung gajartu sain yeoma ugei bolbaci.[23] gerte tejiyesen toroi galao[36] nige kedu baina.[37] nige hoyor alaji cimadu ideolhu.

---

[1] nocugun. — [2] soohôdu. — [3] haluucahô. — [4] ergiku ugei. — [5] amiyigi hairalahô ugei. — [6] soosar. — [7] yeke. — [8] kujuuken gajiyigat. — [9] jos hônjit ami tejiyeku. — [10] ideku. — [11] bicikuigi. — [12] oldonao. tereci. — [13] ebuliyen. — [14] kuitun. juni. — [15] boloksani. ertenesu. — [16] boltolo. yeru. — [17] baigai. — [18] mengduurebecu haluniyigi ugei bolgoji cidaneo. — [19] yeke. — [20] ocisan bile. mini nige nukur ugei boloksan cindar. — [21] urun. — [22] ooletun. — [23] bolbacu. — [24] edur udedu. — [25] arilaji. — [26] oolen. — [27] obololdaji suburcu. — [28] geriyen. — [29] tu. — [30] maohai. hordon. —[31] bolhôla. — [32] kudu. — [33] jailanei. kudurge cub umusji. — [34] nebterelei. — [35] margata basa. — [36] galoo. — [37] bainai.

Digitized by Google

idehu gi yeogene.[1] gakca ene metu beye gi[2] horgodahô sain gajar olbala. tedu ike[3] jol biśio. ugei bolbala. boron du yabuhôgei.[4] yeo arga baihô bui:

XCVI.

Niliyet edur[5] jusereji orosar. sanan dotor[6] tung hasiraji. ende nebterebe. tende norba[7] geji. untahô[8] gajar c'i[9] ugei bolba. tim[10] bolot batagana bis horoi.[11] nohai bosu jaohôni tung teshugei. kurbuser[12] colmun gartala okto noir ugei. nudu gi cangga aniyat.[13] basa kesek urgelet. arai geji baruk buruk[14] noir kurci. cohom untama[15] ulum baitala. gente[16] barun hoinas aola norhô[17] gajar hagarahô singgi ikele doogarasan du. cecereser[18] noir seribe. niliyet bolma.[19] beye harin cecereji jiruken dokdorkilaji baina. ujehene. gerin dotor baisan[20] saba yeoma bicihanc'i kudeldeksen[21] ugei. kun[22] jaruji baicalgahana. ailin baising gin ike tugorga[23] boron usun du debtet[24] unaba gene. eśi. noir jeodun nai kiriden. tim ike dao[25] garsan aji:

XCVII.

Ucugedur erte bososan[26] hoina. gerin dotora ike[27] haranggoi tula.[28] lab basa gegeredui buije[29] geji sanat. gada garci harahôla.[30] ebeo. tenggeri[31] burkusen aji. nuur ugat sai[32] yamulaya gehene.[33] boron nai dusul tar mur dusuji baina.[34] tur bahan kuliyehu[35] horondu. śorjiginaji orosar cimetei bolji. basa bahan saogat[36] nige hôntaga[37] cai uusan hoina. gente taskiji[38] nigente ayangga[39] doogarat horjigi-natala[40] boron oroba. bi ene juger nige kesek turken boro buije.

---

[1] ideolku. idekui gi yuugenei. — [2] beyeigi. — [3] tedui yeke. — [4] yabuhô ugei. — [5] nelen odur. — [6] dotoro. — [7] noroba. — [8] umtahô. — [9] cu. — [10] timi. — [11] horohai. — [12] busu joohôni tung tesku ugei. kulbuser. — [13] cingga anit. — [14] buruk barak. — [15] untam. — [16] genete. — [17] hoinosu oola nuruhô. — [18] yekele doo garuksan du. cicireser. — [19] nelen bolom. — [20] cicireji jureken dokdolji bainai. nidu neiji ujekene geriyen dotoro baiksan. — [21] bicihan ci kudulesen. — [22] kumu. — [23] ailiyen. baiśang giyen yeke toorgan. — [24] debten. — [25] juudeni kiride. teimi yeke doo. — [26] ucigedur erde bosoksan. — [27] geriyen dotoro yeke. — [28] tula. bi. — [29] boize. — [30] harhôla. — [31] tenggeri luk kiji. — [32] ugagat saya. — [33] gekune. — [34] bainai. — [35] kuleku. — [33] soogat. — [37] hônduga. — [38] genete tas geji. — [39] ayongga. — [40] kurjiginetele.

Digitized by Google

unggeresen[1] hoina. jici yabuya geji baitala. ha bi. udesi boltala cuthôsan bolot.[2] suni gegeretele tung joksosan[3] ugei. enedur buda[4] cak boltala. sai[5] buruk baruk[6] naran nai gereli ujebe. uner cagar jokiltai[7] sain boro baha.[8] sanabala gajar gajarin[9] tara ese nebteresen i[10] ugei biśio. namura[11] tara elbek delbeger hôrahôgei yosu bainoo:[12]

XCVIII.

Ucugedur suni yur kuiten.[13] noir jeodun[14] du cecereser[15] seribe. ur caihôla[16] yaraji bosci. eode neji ujehene. ekle[17] cab caima ikede[18] casu oroji. buda idet ude yen kiri bolma.[19] labsan labsan śuurun[20] orosar neng ike[21] bolba. bi ene kerek ugei dan. yaji nige kun[22] ireji kelelceji saocagaya gehu du. gerin kun[23] oroji geicin irebe geji kelesen tula. mini dotora[24] ab amaraba. nige degur[25] darasu joośi gi bajagalgat. nige degur je[26] geji nige hobong kulcuku[27] gal sitaba. teonese deo neri jalaji[28] iretele. darasu ideśi belen jelen belgeji jabduba. erguji[29] ayar uulcaji. eode gi undur segut ujehene. casu yen baidal. alibas[30] arun saihan amur jimur. tenggeri gajar tumen yeoma cuk cab caima. ujeser jang durashan nemekdet. mikman abci[31] iret. tak tik taibisar.[32] udesi yen buda ideji. deng sitasan hoina. sai[33] tarhaba:

XCIX.

Ucugedur[34] bicihan c'i[35] salkin ugei. geb gegen dul edur[36] bile. gente[37] hôbilat naran nai gerel cuk caibagar[38] bolji. tundu bi ene tenggeri moohai. ike[39] salkin irehu buije.[40] salkin nai[41] urida

---

[1] turgen boron boize. unggursen. — [2] habi. ashon boltolo cuthôsun bolot. basa. — [3] joksosun. — [4] budanai. — [5] sine. — [6] barak. — [7] jokilduhô. — [8] bahana. — [9] gajariyen. — [10] ni. — [11] namur. — [12] hôrahô ugei yoso bainao. — [13] urjidur suni yeru kuitun. — [14] juudun. — [15] cicireser. — [16] uur caihôla bi. — [17] ujekene. egeile. — [18] yekede. — [19] bolomai. — [20] śoorun. — [21] yeke. — [22] den yakiji nige kumun. — [23] soocagaya gekudu. geriyen kumun. — [24] dotoro. — [25] deguur. — [26] joośiyigi baljagaji. nige deguur jiye. — [27] hopeng kulciku. — [28] sitaba. yeke abagai hôtagar deo gi jalaji. — [29] ergiji. — [30] ujekene. casuni baidal alibis. — [31] mikmen abaci. — [32] tabisar. — [33] sineken. — [34] ucigedur. — [35] ci. — [36] odur. — [37] genete. — [38] caibur. — [39] maohai. yeke. — [40] ireku boize. — [41] salkini.

Digitized by Google

bida utter yabu[1] geji. tus tus tarat sayahan gerte kurme.[2] darui ike[3] salkin salkilaba. modon nai ujur[4] salkin du sajikdahô dao[5] ni aihô butur yeoma. buri suni duli kurtele salkilasar sai[6] bahan nam bolba. eokle naśan irehudan.[7] jamdu yabuhô ulus. cuk joksoji cidahôgei. ho[8] ha geji guiji yabuna.[9] bi urida salkin nai uru[10] yabusan i[11] harin gaigoi sanji. hoina salkin nai ôde[12] yabuhô du. nuur hacir tung jeoger hathôsan singgi harikdaji ebedudek yeoma. garin hôru begereji[13] tasior c'i[14] bariji cidahôgei.[15] nulmusen nulmusu kusere[16] kursen darui. mun musudut[17] kesek kesek tasulat hagarana.[18] ebeo halak. turusen nas eimu ike kuiten i[19] ken ujesen bui:

C.

Tumen bodas[20] maśi erkim ni kun[21] gene. kun[21] bolot. sain mao gi ilgahô ugei. jui yosu gi[22] ese bodobegem. aduusun nas yeo ure.[23] odo bolbaci. nukudut ci bi geji kundulebele[24] sain buije.[25] odo irehu totom ô[26] eriji soksorat deśen doośan i ujehugei. ama[27] jorgor dimi hariyahôni. beye nai cidal kineo. yanoo. turusen bira gi ujehene.[28] kebeli tuntugur tung erguu sik bolot. uthacilan yur kun nai maha umtarahô[29] yeoma. nohai hôcahô sik kun[21] cuk jikśet sonoshôgei[30] bolsan biśio. bahan kun nai[31] sanan bui bolbala. basaci sege uha bololtai. basaku iciri ugei. yamarhan kun saiśasan[32] adali neng kukjisen i yumbei. teonai[33] ecige c'i nige nasun du ere geji yabudak aji. yundu nigul[34] kiji eimu[35] mao yorotu turuji. je barman. buyan hôtuk cuk teonai ecige dere baraji.[36] ene tedu teonai[37] cubun cak bolosan[38] biśio. basa debsiye manduya gebeci yeonai cidahô bui:

[1] utur yabuya. — [2] kurmai. — [3] yeke. — [4] modoni ujuur. — [5] doo. — [6] sine. — [7] bolba ôrun naśan irekuden. — [8] cidahô ugei. hô. — [9] yabunai. — [10] salkinai uruu. — [11] nai. — [12] salkinai udu. — [13] gariyen hôrgon bereji. — [14] ci. — [15] cidahô ugei. — [16] kusuru. — [17] musutet. — [18] hagaranai. — [19] turusenesu eimi yeke kuituni. — [20] bodosu. — [21] kumun. — [22] yosuigi. — [23] bodobogem. aduusanasu yeonai ôru. — [24] geji harilcan kundulebele. — [25] boize. — [26] ireku tutum oi. — [27] ujeku ugei aman. — [28] harahô ni. beyeni cidal kineo. turusun bara gi ujekene. — [29] uthacilan medecilen yeru kumune maha umdarakô. — [30] jikset sonoshô ugei. — [31] kumune. — [32] kumun teoni saiśasan. — [33] yunbii. teoni. — [34] nuul. — [35] eimi. — [36] dieser Satz — von buyan an — fehlt. — [37] tedui teoni — ene fehlt. — [38] boloksan.

Digitized by Google

CI.

Cini[1] ene yumbei. edur[2] buri cattala idet. hôr biba gi teberiser hôrdahôni[3] yamar cenggel bui. yuru eonese[4] nere abuya geneo. esehene[5] undu itegeji aji turuya geneo. bida kesiktu manju kun[6] bolot. idehuni alba nai[7] buda. jaruhôni caling munggu. hotala gerin ulusin emushu[8] jaruhôni cuk ejen naiki.[9] cohom erdemi surhôgei.[10] alban du kiceji yabuhôgei.[11] dangci undu simdaji surhôni.[12] manju yen nere gôtasan buije.[13] kerektei sanan[14] gi kerek ugei gajar tu burilgehuwar.[15] bicik surhô du kurhugei. kun[16] deśen jitkuhu.[17] usu doośan[18] urushô hôr biba gar[19] ci yamarhanci mergen boltugai. mao bujar nere nas[20] garhô ugei biśio. cohom alba hahô gajartu. hôrdahôi gi[21] erdem bolgahô ni ha bui. mini uge gi itegeji bolhôgei bolbegem.[22] ambas hafacot ali nige hôrdahôwas[23] nere aldarsiksan i.[24] ci odo jaji kele:

CII.

Bidanai tere hargis. ike[25] ursik kiji. yaba. kun i eldeji[26] alaba. ucir yeobei. ô[27] buku ugei biśio. teden nai[28] nige ail kun teonai halga nai hajaoda śesen[29] geji. asaohô c'i[30] ugei. unagagat nuur nudu gi[31] eriji eldeji edube.anghan eldehu[32] du harin hariyaji[33] barkirasan bile. hoina eldeser yuilahô dao[34] cuk ugei bolji. obolaji ujehu arat. baidal moohai[35] gi ujet. eldehu gi joksolgaji ujehene.[36] keduin amin garba. undu yabagan hôyagôt teonigi[37] kuliji abaciba.[38] ukusen kun

---

[1] bisi cini. — [2] yunbii. odur. — [3] hoor pipa gi tebereser hoorduhôni. — [4] yeru eonesu. — [5] esekene. — [6] kumun. — [7] ideku ni albanai. — [8] hotolo geriyen ulus umusku. — [9] neiki. — [10] surhô ugei. — [11] yabuhô ugei. — [12] dan pipa doosat tobśor uliger doosat doo doolahôni. demeile undu śamtaji surhôni. — [13] boize. — [14] sana. — [15] burulkuger. — [16] kurku ugei. kumun. — [17] jutguku. — [18] dośan. — [19] hoor pipar. — [20] boltugai. kun du nadul iniyedum kiku bahana. mao bujar neresu. — [21] hôrduhôgi. — [22] bolhô ugei bolbogem. — [23] hoordugar. — [24] aldarśisani. — [25] yeke. — [26] kumu eldeji. — [27] yunbii. oi. — [28] tedene. — [29] kumun teoni halaga yen hajiodu śesun. — [30] asahô ci. — [31] niduigi. — [32] eldeku. — [33] haraji — [34] yolahô doo. — [35] bolba. oboloji ujeku ulus baidal maohai. — [36] eldekuigi joksolgoji ujekene. — [37] hôyukôt teoni. — [38] abci otba.

Digitized by Google

nai gerin buku iret.[1] ger hanjun i tamtociji. saba jebsegi hagalji. wara gi[2] cuk haolba. haskirhô dao[3] hoyor gôrban gajar hôla sonosdak. ucugedur śiohu[4] jurgan du kurgebe. enedur eruulesen gene. abagai ci sonosuksan[5] ugei yeo buhô yen eber buhô alaba gesen[6] uliger baidak. ene eorin erisen i[7] biśio. kun[8] du yeo hamiyatai[9] bui:

[1] kumune geriyen buku cuk iret. — [2] hanjini tamtuji. jemsek saba gi hagalji. waraigi. — [3] hasikirahô doo. — [4] holo cuk sonosdaba. ucigedur śooku. — [5] sonosoksan. — [6] yeo ôrun unaksan du ulu uilahô gesen. — [7] uriyen erisen ni. — [8] kumun. — [9] hamitai.

Verbesserungen zu den beiden ersten Teilen.[1]

XVIII. Band.

S. 345, Z. 7, lies: erkim
„ 9, „ : ileoo
„ 10, „ : turu
„ 11, „ : orciolhôgi
„ 346, „ 3, „ : camaigi
„ 11, „ : kelelcehu
„ 13, „ : tasu kelelcehu
„ 15, „ : dassan
„ 347, „ 8, „ : maktahô
„ 12, „ : tong
„ 348, „ 4, „ : biśi biśio. bida
„ 5, „ : luta
„ 8, „ : kun geji irtincu
„ 17, „ : duni yeo boloya gekui gi medehu
„ 349, „ 9, „ : mude
„ 15, „ : gajara
„ 350, „ 2, „ : eokle udeśi
„ 4, „ : ociya gekci ni
„ 7, „ : dak

S. 350, Z. 13, lies: sonosbecigi
In der Note 7 lies: asag'un; in der Note 24 lies: dsokso-g'äldsanai
In der Note 29 ergänze: vgl. BOBROWNIKOW § 232
„ 351, Z. 14, lies: uda
„ 17, „ : camaigi
„ 352, „ 1, „ : yosu
„ 12, „ : jaileolba burugodusan
„ 353, „ 6, „ : tudeji
„ 12, „ : uktulye
„ 354, „ 3, „ : ujehu
„ 12, „ : eokle
„ 16, „ : jasaji
In Anmerkung 28 ergänze: wohl tog'alaji
In Anmerkung 39 lies: = mong. örün asagun

[1] Hiebei wurden alle jene Fehler, welche GRUBE in den Anmerkungen bereits angedeutet hat, unberücksichtigt gelassen.

Digitized by Google

S. 355, Z. 4, lies: boltogai
„ 6, „ : unu idet unu ulus-dek
„ 8, „ : samja boltogai
„ 11, „ : bainoo
„ 12, „ : bolodak
„ 356, „ 6, „ : ebuge ecige
„ 357, „ 3, „ : butuhu
„ 6, „ : abagai ci enggeji
„ 7, „ : jutkuhui
„ 9, „ : daostala
„ 358, „ 1, „ : jolgosan
„ 3, „ : śugumjilehu
„ 6, „ : jalagôši
„ 7, „ : hamagaltai
„ 9, „ : haragaljana
„ 10, „ : utugus
„ 14, „ : yabusan
„ 359, „ 4, „ : jalagôši
„ 10, „ : šurgon
„ 360, „ 3, „ : bayarlaoltai
„ 11, „ : munghagôraba... hôbasan
„ 13, „ : teciyedaltai
„ 14, „ : janahô
„ 361, „ 3, „ : garsan i. hara
„ 4, „ : yabudak
„ 8, „ : bolosan
„ 11, „ : kerul
„ 13, „ : dotorasan
„ 362, „ 5, „ : nukurigi
„ 12, „ : gi hoyar anggi cab-ciyat
„ 363, „ 11, „ : dotoraki
„ 364, „ 4, „ : zu umurna vgl. mong. umugēr-nei
„ 9, „ : itegehusik
„ 365, „ 5, „ : horiyasan

S. 365, Z. 8, lies: nebte orohô buijẹn basa
„ 12, „ : ireji
„ 366, „ 5, „ : boolut
„ 15, „ : daodahana
„ 367, „ 1, „ : eode
„ 6, „ : biciyet
„ 368, „ 3, „ : undu
„ 7, „ : jolgahô
„ 9, „ : hanilana
In Anmerkung 3 lies: = mong. tagʿālamjitai
„ 369, Z. 1, lies: undu
„ 4, „ : jol
„ 8, „ : algôrlan
„ 15, „ : śabadasan
„ 370, „ 6, „ : gôyugat
In Anmerkung 14 ergänze: vgl. Orlow, p. 88
In Anmerkung 19 lies: = mong. sigitci?
„ 371, Z. 2, lies: hoolai
„ 3, „ : sajikdat
„ 10, „ : bainoo
„ 12, „ : kurne biśio. nige mukulik
„ 372, „ 3, „ : ulberji
„ 10, „ : ujeji
„ 14, „ : baha
„ 373, „ 9, „ : suurge
„ 13, „ : kilagar
„ 374, „ 6, „ : uihô
„ 10, „ : tei
„ 13, „ : camadu
„ 14, „ : keir
In Anmerkung 20 lies: du-gʿulba
„ 375, Z. 2, lies: oljatai
„ 14, „ : jaosu

Digitized by Google

In Anmerkung 2 muß es heißen: D hat dora uluši
S. 377, Z. 9, lies: cini
„ 10, „ : torgo

In Anmerkung 37 lies: nog'ölortai.
S. 378, Z. 2, lies: yangzer

XIX. Band.

S. 29, Z. 4, lies: sira
„ 5, „ : untasan
„ 29, „ 7, „ : harasar
„ 30, „ 9, „ : beyeren
„ 30, „ 11, „ : baina. baising kerem cuk ebderet. hajaiji unaji baina. tere
„ 13, „ : jaoši
„ 31, „ 7, „ : namharaba
„ 8, „ : baihô
„ 14, „ : gaigoi
„ 32, „ 7, „ : abhô ulu abhô ni
„ 12, „ : camadu jolgaha
„ 14, „ : camadu
„ 15, „ : bolbaci
„ 33, „ 3, „ : gekdehu
„ 4, „ : tohorhan . . . . . hôrasan
„ 14, „ : buri
„ 34, „ 3, „ : andorhô
„ 5, „ : suitkehugei
„ 7, „ : oithar
„ 8, „ : camadu nige iniyedum
„ 11, „ : nocokdat
„ 12, „ : boljoomor
„ 15, „ : keoket
„ 35, „ 1, „ : keoket malagaigar
„ 4, „ : toiter
„ 12, „ : tesusi
„ 14, „ : bolnuu
„ 36, „ 5, „ : jobana

S. 37, Z. 1, lies: sana
„ 2, „ : erdemdan
„ 13, „ : ujeser
„ 38, „ 2, „ : gaigoi
„ 7, „ : alanoo
„ 11, „ : kereol
„ 39, „ 1, „ : ujeldet
„ 3, „ : eokle
„ 4, „ : goihôni goihô. murguhuni
„ 39, „ 8, „ : keceoger
„ 12, „ : giluret
„ 40, „ 11, „ : uduk
„ 12, „ : caibagat
„ 14, „ : umekei
„ 41, „ 1, „ : cuk
„ 2, „ : seruuceye
„ 3, „ : ebedube
„ 6, „ : ucugedur
„ 8, „ : olan
„ 9, „ : gaigoi
„ 12, „ : kelehu
„ 15, „ : beiyeu
„ 42, „ 12, „ : oldohôgei
„ 14, „ : uuhô
„ 43, „ 2, „ : geci . . . . . hoortai
„ 5, „ : uubala
„ 6, „ : šabadahô
„ 8, „ : dulisen
„ 9, „ : dan
„ 14, „ : hoyodugar . . . . . cokisan . . . terunes

Digitized by Google

S. 44, Z. 4, lies: terunes
„ 7, „ : duraśat
„ 11, „ : kurgehuni
„ 16, „ : uhôwatai
„ 45, „ 4, „ : tuhuwe
„ 6, „ : gaigoi
„ 10, „ : jasaolsan
„ 11, „ : genedehuni
„ 12, „ : gomodal
„ 14, „ : daosmakca
„ 46, „ 1, „ : olona
„ 3, „ : edegirebe . . . . gaigoi
„ 47, „ 3, „ : hośot
„ 4, „ : gurelehuwas
„ 6, „ : turken
„ 47, „ 8, „ : kerck nige naira gôlga
„ 10, „ : edegebele
„ 16, „ : dora
„ 48, „ 3, „ : yabuhôni . . . . uisiyahô
„ 7, „ : nuurer
„ 14, „ : adalasa
„ 49, „ 1, „ : c'i
„ 12, „ : nomohan
„ 15, „ : baini
„ 50, „ 2, „ : nadum
„ 10, „ : tong

S. 51, Z. 1, lies: tuntai
„ 4, „ : irmehugei
„ 18, „ : emushuni biśio. mini
„ 52, „ 2, „ : tola
„ 3, „ : emushu
„ 5, „ : erihu . . . dotahô
„ 10, „ : mangnok
„ 12, „ : elguku
„ 53, „ 2, „ : nomohan
„ 3, „ : kun im yabubala
„ 4, „ : tong
„ 14, „ : gomodahôgei
„ 54, „ 9, „ : urida
„ 10, „ : yaliyatai
„ 14, „ : yosutai
„ 55, „ 5, „ : aroohan
„ 9, „ : yasan
„ 10, „ : irehugui
„ 56, „ 3, „ : ajirasan
„ 10, „ : uugat
„ 15, „ : tuntei . . . . temecene
„ 58, „ 6, „ : sanatai
„ 7, „ : barkirahô
„ 10, „ : tende
„ 11, „ : tesin
„ 59, „ 8, „ : ukle
„ 60, „ 1, „ : tede.

Digitized by Google

Ṛgveda VIII, 100 (89).

Von

Jarl Charpentier.

Literatur: Oldenberg, *ZDMG*. xxxix, 54 ff.; L. v. Schroeder, *Myst. und Mimus* 338 ff.; Geldner *Ṛgveda in Auswahl* ii, 135 ff.; Winternitz *WZKM*. xxiii, 124.

Das Lied RV. viii, 100 (89) gehört gewiß nicht zu denen, die der einzelnen Wörter und Sätze wegen noch ein crux interpretum sind. Abgesehen von wenigen Stellen ist es schlicht und einfach geschrieben und bietet der wörtlichen Interpretation keine Schwierigkeiten. Und doch ist es noch den neuesten Ṛgveda-Exegeten seiner ganzen Anordnung wegen unverständlich gewesen und deshalb von ihnen in bezug auf die dort auftretenden Personen ebenso unrichtig beurteilt worden wie schon von Yāska und nach ihm von Sāyaṇa. Durch reinen Zufall bin ich auf die Erzählung in der Brāhmaṇaliteratur gekommen, die uns den Schlüssel zum Verständnis bietet; obwohl die Sache in ein viel größeres Gebiet gehört, das ich seinerzeit behandeln zu können hoffe, gebe ich doch hier eine Deutung des Liedes in der knappsten Form. Längere Auseinandersetzungen sind nicht von Nöten, da ja das Lied sonst — wie schon bemerkt — keine Schwierigkeiten bietet, wenn nur die reine äußere Anordnung, der Rahmen, worin das Lied einzufassen ist, dargelegt wird.

Das Lied zählt 12 Strophen, von denen 1—5 und 10—12 in Triṣṭubh, 6 in Jagatī und 7—9 in anuṣṭubh abgefaßt sind, hat außer in VV. 10—11, wo Vāc gepriesen wird, den Indra als Gottheit und ist

Digitized by Google

von einem gewissen, sonst leider nicht bekannten Nema[1] Bhārgava ‚gesehen' worden; er spricht alle Verse außer 4—5, die von Indra gesprochen werden. So weit die Anukramaṇī.

Um eine Analyse zu vermeiden, die, wenn sie die bisherigen Deutungen des Liedes wiedergeben sollte, meines Erachtens ganz verdreht wäre, und um das Verständnis des Nachfolgenden zu erleichtern, drucke ich hier zuerst einfach den Text ab:

ayám ta emi tanvā̀ purástād víśve devā́ abhí mā yanti paścā́t |
yadā́ máhyaṃ dī́dharo bhāgám indrā́d ín máyā kṛṇavo vīryā̀ṇi || 1 ||
dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre hitás te bhāgáḥ sutó astu sómaḥ |
ásaś ca tvám dakṣiṇatáḥ sákhā mé 'dhā vṛtrā́ṇi jaṅghanāva bhū́ri || 2 ||
prá sú stómam bharata vājayánta índrāya satyáṃ yádi satyám ásti |
néndro astī́ti néma u tva āha ká īṃ dadarśa kám abhí ṣṭavāma || 3 ||
ayám asmi jaritaḥ páśya mehá víśvā jātā́ny abhy àsmi mahnā́ |
ṛtásya mā pradíśo vardhayanty ādardiró bhúvanā dardarīmi || 4 ||
ā́ yán mā vená áruhann ṛtásyam̐ ékam ā́sīnaṃ haryatásya pṛṣṭhé |
mánaś cin me hṛdá ā́ práty avocad ácikradañ chíśumantaḥ sákhāyaḥ || 5 ||
víśvét tā́ te sávaneṣu pravā́cyā yā́ cakártha maghavann indra sunvaté |
pā́rāvataṃ yát purusambhṛtáṃ vásv apā́vṛṇoḥ śarabhā́ya ṛ́ṣibandhave || 6 ||
prá nūnáṃ dhāvatā pṛ́thaṅ néhá yó vo ávāvarīt |
ní ṣīṃ vṛtrásya mármaṇi vájram índro apīpatat || 7 ||
mánojavā áyamāna āyasī́m atarat púram |
dívaṃ suparṇó gatvā́ya sómaṃ vajríṇa ābharat || 8 ||
samudré antáḥ śayata udnā́ vájro abhī́vṛtaḥ |
bháranty asmāi saṃyátaḥ puráḥprasravaṇā balím || 9 ||
yád vā́g vádanty avicetanā́ni rā́ṣṭrī devā́nāṃ niṣasā́da mandrā́ |
cátasra ū́rjaṃ duduhe páyāṃsi kvà svid asyāḥ paramáṃ jagāma || 10 ||
devī́ṃ vā́cam ajanayanta devā́s tā́ṃ viśvárūpāḥ paśávo vadanti |
sā́ no mandréṣam ū́rjaṃ dúhānā dhenúr vā́g asmā́n úpa súṣṭutāítu || 11 ||
sákhe viṣṇo vitaráṃ ví kramasva dyāúr dehí lokáṃ vájrāya viṣkábhe |
hánāva vṛtráṃ riṇácāva síndhūn índrasya yantu prasavé vísṛṣṭāḥ || 12 ||

[1] Daß dieser Name aus dem falsch gedeuteten Worte *Néma* in V. 3 geschlossen ist, hat Oldenberg nachgewiesen, vgl. auch L. v. Schroeder l. c. 341.

Digitized by Google

Zuerst einige Worte über die bisherigen Erklärungen. Daß hier mindestens an einigen Stellen verschiedene Personen sich am Gespräch beteiligen, ist auf den ersten Blick klar. Die Frage ist aber: Welche und in welchen Strophen? Die geringste Zahl bieten die indischen Erklärer, wie schon gesagt. Ihnen ist Geldner gefolgt und hat es mit gewohnter Gelehrsamkeit und Scharfsinn versucht, die Situation von jenem Gesichtspunkte aus zurechtzulegen, obwohl man nicht tief in die Sache zu gehen braucht, um zu sehen, wie sich die Worte der Erklärung förmlich sträuben. In Str. 11 sieht er ein Lob der Beredsamkeit, V. 12 ist für ihn — wie auch für andere — fragmentarisch geblieben und in V. 5 sehen wir den Indra, der sich doch im allgemeinen zwischen den dämonenvernichtenden Kämpfen am Soma und Opferschmaus ergötzt, ‚einsam im Himmel sinnend, an die Geschöpfe denkend' sitzen — gewiß eine ziemlich ungewöhnliche Situation für den Vajrapāṇi, dem doch das Philosophieren so mühevoll zu werden scheint, daß er sich ex improvisu unter seinen somakelternden Verehrern offenbart. Der ausgezeichnete Kenner des Veda hätte gewiß nicht die Schilderung niedergeschrieben, wäre er nicht hier dem Sāyaṇa etwas zu treu gefolgt.

Oldenberg hat den Hymnus als eine starke Stütze für die Ākhyānatheorie in Anspruch genommen. Ihm ist es offenbar, daß hier neben Indra und dem Sänger noch eine dritte Person auftritt, und zwar Vāyu; da Indra in V. 2 sagt: *dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre* und ja Vāyu sonst immer der *agrepā* ist, muß er auch hier der Mitredner sein. Gewiß eine sehr scharfsinnige Idee, die dadurch noch gestützt zu werden schien, daß Oldenberg die zu ergänzenden Prosaabteilungen der Geschichte in ŚB. IV, 1, 3, 1 ff. vorfand, wo davon berichtet wird, daß Vāyu und Indra einen Bund schlossen; Vāyu versprach es, dem Indra Anteil an dem Somatrunke zu gewähren, Indra wiederum, den Geschöpfen, die bisher unartikulierte Laute sprachen, verständliche Worte zu geben. Vāyu hielt aber sein Versprechen nicht, und Indra verlieh deswegen nur einem Viertel der Rede, der Sprache der Menschen, Verständlichkeit. Diese Geschichte würde auch sonst das unbegreifliche Auftreten der Vāc in

Digitized by Google

unserem Liede erklären. Dennoch reimt sich leider nicht alles, wie v. Schroeder nachgewiesen hat, die ganze Erklärung schwebt überhaupt in der Luft, weil Oldenberg zufälligerweise nicht auf die richtige Brāhmaṇastelle gekommen ist. Auch hat er, ebensowenig wie die übrigen Erklärer, den letzten Vers, wo Indra (oder nach der Anukr. der Sänger) den Viṣṇu anredet, in Zusammenhang mit dem übrigen Liede zu bringen versucht.

L. v. Schroeder suchte, obwohl sehr zweifelnd, den Hymnus unter seine Mysterienlieder einzureihen.[1] Mir wäre es überhaupt ziemlich gleichgültig — obwohl ich es mit Winternitz für kaum begründet halte — falls man das Lied als ein kleines Drama auffassen oder es den Ākhyānaliedern zuweisen wollte — am ehesten dann das erste, weil es mir nach den letzten Auseinandersetzungen Hertels[2] sehr zweifelhaft scheint, ob man überhaupt weiter von Ākhyāna innerhalb des RV. sprechen darf.

Daß Viṣṇu im V. 12 angeredet wird, ist ja ohne weiteres klar und, solange der Beweis nicht endgültig erbracht ist, daß dieser letzte Vers überhaupt nicht dem ursprünglichen Liede angehörte, müssen wir es versuchen, den Vers in Zusammenhang mit den übrigen zu erklären. Nun hat K. F. Johansson in einer an neuen Ideen reichen und allgemein wertvollen Abhandlung ‚Solfågeln i Indien', Upsala 1910, die bisher leider nur in schwedischer Sprache vorliegt, auf SS. 21 ff. endgültig bewiesen, daß der Adler, der an mehreren Stellen des RV.[3] dem Indra den Soma bringt, und zwar bei einer Gelegenheit, wo Indra, populär ausgedrückt, Pech hatte, kein anderer ist als *Viṣṇu,* der somaraubende *Garuḍa* (das spätere Reittier Viṣṇus) des Suparṇādhyāya. Damit wird uns mit einem Schlage der V. 8: *suparṇó . . . sómaṃ vajríṇa ábharat*[4] in diesem Zusammenhange klar

[1] Er schreibt auch: Vāyu (?) und zweifelt somit auch daran, ob wirklich dieser Gott als hier auftretend zu denken ist.

[2] *WZKM* xxiii, 273 ff.

[3] Z. B. iii, 43, 7; viii, 82 (71), 19 und mehrmals in den schwerverständlichen und umstrittenen Liedern iv, 18 und 26—27.

[4] Den übrigens Johansson l. c., S. 23 zitiert.

Digitized by Google

und zugleich auch, wer die dritte am Gespräche beteiligte Person ist: *Viṣṇu.*

Damit lösen sich meines Erachtens die Hauptschwierigkeiten des Liedes. Viṣṇu als Vogel (*suparṇa*) holt dem bedrängten Indra den Soma, will sich aber, ehe er ihn übergibt, seinen Anteil daran sichern. Viṣṇu spricht also den V. 1. Aus diesem Verhältnisse folgt aber weiter in unwiderleglicher Konsequenz, daß der V. 12, der übrigens mit den Worten des Indra aus dem sicher weit älteren Liede IV, 18, 11: *sákhe viṣṇo vitarám̐ ví kramasva* anfängt, dem Indra zugeteilt werden muß und weiter mit dem V. 6, der offenbar die Schlußworte des Dichters enthält,[1] den Platz tauschen muß. An einer solchen Umstellung, die durch den Zusammenhang unbedingt gefordert zu sein scheint, darf man wohl keinen Anstoß nehmen in einem Liede, das, wie die Erklärung zu V. 10 zeigt, schon von Yāska arg verdeutet wurde. Durch diese Umstellung gewinnen wir dann ein Lied von folgendem Aussehen:

1. Viṣṇu.
2. Indra.
3. Der Sänger.
4.—6.[2] Indra.

} (Triṣṭubh.)

7.—12.[3] Der Sänger:

7.—9. Heldentaten des Indra und Suparṇa. (Anuṣṭubh.)

10.—11. Vāc. (Triṣṭubh).

12.[3] Schlußvers. (Jagatī).

Man kann aber einwenden: Das Auftreten des Viṣṇu-Suparṇa im Liede ist das wahrscheinlichste, allerdings nur eine Hypothese. Jawohl, aber zur Tatsache wird die Hypothese durch die folgende Erzählung, die das ŚB. III, 2, 4, 1–6[4] in Zusammenhang mit der Schilderung des *somavikraya* gibt:[5]

[1] Demnach ist es wohl auch offenbar, daß der *Śarabhá ṛṣibandhu* kein anderer sein kann als der Dichter des Liedes. Somit kommt ‚Die Śarabhasage' auch hier nicht vor.

[2] Ursprünglich V. 12. [3] 12 = 6.

[4] Vgl. TS. VI, 1, 6, 1; Āit. Br. I, 27; III, 26, 2.

[5] Übersetzt bei HILLEBRANDT VM. I, 79 ff.

Digitized by Google

1. Im Himmel war der Soma, hier (auf der Erde) aber die Götter. Die Götter wünschten: ‚möge der Soma zu uns gelangen, mit ihm wollen wir opfern, wenn er gekommen ist.' Die schufen die beiden Māyā's, Suparṇī und Kadrū; in dem Brāhmaṇa über die Dhiṣṇya's[1] wird die Geschichte erzählt von Suparṇī und Kadrū,[2] wie das zuging.

2. Ihretwegen flog die Gāyatrī nach dem Soma. Als sie ihn aber gepackt hatte, raubte ihn der Gandharve Viśvāvasu. Die Götter wußten: von dort verschwunden ist der Soma, zu uns kommt er aber nicht, denn die Gandharvas haben ihn geraubt.

3. Sie sagten: ‚Die Gandharvas sind lüstern nach Mädchen,[3] wir wollen ihnen die Vāc senden. Sie wird mit dem Soma zu uns zurückkommen'. Sie sandten ihnen die Vāc, sie kam mit dem Soma zu ihnen zurück.

4. Die Gandharven kamen (ihr) nach und sprachen: ‚Euch der Soma, uns die Vāc!' — ‚Jawohl', antworteten die Götter, ‚da sie aber zu uns gekommen ist, schleppt sie nicht fort, lasset uns beide sie herbeirufen'. So riefen sie sie beide herbei.

5. Die Gandharven rezitierten ihr die Veden: ‚Dies wissen wir, dies wissen wir'.

6. Die Götter aber schufen die Laute und setzten sich nieder spielend und singend: ‚so wollen wir dir vorsingen, so wollen wir dich belustigen'. Sie ging zu den Göttern; sie handelte darin unklug, daß sie von Hymnen und Lieder Rezitierenden sich Tanz und Gesang zuwendete usw.

Diese Erzählung legt uns die ganze Sache klar, sie spricht davon, wie Gāyatrī = Viṣṇu-Garuḍa den Soma raubte, und gibt uns die Erklärung, warum Vāc mitten im Ṛgveda-Liede auftritt. Sie belehrt uns auch darüber, daß unser Hymnus zu einer anderen und

---

[1] ŚB. II, 6, 2, 2.

[2] Die bekannte Geschichte über ihre Wette und die Geburt des Garuḍa, die uns weiter aus dem Suparṇādhyāya und MBh. bekannt ist. Vgl. dazu Hertel *WZKM* XXIII, 273 ff.; Johansson l. c., S. 38 ff.

[3] Vgl. MS. III, 7, 3: *strīkāmā vāi gandharvāḥ.*

Digitized by Google

gewiß jüngeren Partie von Liedern gehört als die uralte Poesie des IV. Maṇḍala; denn dort raubt freilich der Adler (= Viṣṇu) den Soma für Indra (und die Götter?[1]), kommt aber mit den Gandharven in keine andere Berührung, als daß der Somawächter Kṛśānu einen Pfeil nach ihm abschießt, der eine Feder losreißt.[2] Hier aber ist ein neues Moment in die Erzählung gekommen: Die Gandharvas bemächtigen sich des Soma und müssen durch eine List der Götter dazu bewegt werden, ihn wieder zu lassen. Diese Sage ist ja nach HILLEBRANDTS einleuchtenden Ausführungen[3] vorbildlich gewesen für die sonst in manchen Beziehungen schwer verständliche Zeremonie des Somaverkaufs.

Es ist aber hier nicht der Platz zu beurteilen, welche Elemente dieser uralten Erzählungen älter und welche jünger sind; das muß ich mir für eine künftige Erörterung aufsparen. Es genügt für unsere hiesigen Zwecke vollkommen, daß sich Hymnus und Brāhmaṇaerzählung so genau wie irgend möglich decken, daß wir durch die in die rituelle Erörterung des Brāhmaṇatheologen eingeflochtene hübsche alte Geschichte den Schlüssel zum völligen Verständnis unseres Liedes gewinnen.

Ich habe oben bemerkt, daß VV. 6 und 12 in unserem Texte ihren Platz vertauschen müssen, um mit dem Sinn des Liedes zurecht zu kommen. Ehe ich zu der Übersetzung und zu weiteren Erörterungen übergehe, will ich noch bemerken, daß der Zusammenhang aus leicht ersichtlichen Gründen es auch zu fordern scheint, daß V. 7 nach V. 8 gestellt wird und daß 10 und 11 ihren Platz tauschen. Meiner Überzeugung nach war dies die ursprüngliche Reihenfolge des Hymnus, die ich bei meiner Übersetzung restituieren werde; ich gebe aber gern zu, daß wir damit nicht auf Fragen stoßen, die von entscheidender Bedeutung für die hier gegebene Deutung des Liedes sein könnten, und daß dies somit der einzige Punkt in meinen Ausführungen bleibt, wo ich zugeben möchte, daß es sich vielleicht auch anderswie

[1] RV. IV, 27, 4 (ein viel diskutierter Vers).
[2] Dieser Tradition folgt der Suparṇādhyāya.
[3] VM. I, 79 ff.

Digitized by Google

verhalten hat, d. h. daß unser Text jene Verse in ihrem ursprünglichen Zusammenhang behalten hat. Doch leidet entschieden der Sinn an einer solchen Anordnung.

Ich gebe jetzt meine Übersetzung des Liedes:

Viṣṇu:

1. Selbst komme ich allererst zu dir, alle Götter kommen nachher, mir folgend; wenn du für mich einen Anteil gesichert hast, o Indra, dann wirst du (im Bunde) mit mir Heldentaten ausführen.

Indra:

2. Für dich bestimme ich zuerst den Honigtrank, dein bestimmter Anteil sei der gekelterte Soma; sei du mein Freund an der rechten Seite[1] — dann fürwahr werden wir viele Feinde erlegen.

Der Sänger:

3. So fangt jetzt an das Preislied an Indra, um ihn zu ermuntern, falls dies wahrhaftig wahr ist; ‚es gibt keinen Indra‘, so sprach ja irgendeiner; wer hat ihn gesehen? wen wollen wir preisen?

Indra:

4. Hier bin ich, Sänger, erblicke mich hier, alle Geschöpfe überrage ich an Macht; des Opfers Anweisungen[2] kräftigen mich, zerspaltend zerschmettere ich die Welten.

5. Als zu mir die . . . . .[3] aufstiegen, wo ich allein mich befand auf . . . .[4], da sprach mein Sinn zu meinem Herzen: ‚es haben aufgeschrien die Freunde mit dem Kinde‘.

6. (12). Freund Viṣṇu, schreite weiter aus! Himmel, gib Platz zum Schleudern des *vajra*; wir beide wollen den Vṛtra töten, die Ströme loslassen, durch Indras Antrieb sollen sie befreit laufen‘.

[1] D. h. etwa ‚mein verehrtester, liebster Freund‘, s. Pischel VSt. 1, 155.

[2] S. weiter unten.

[3] Über *venā́ . . . ṛtásya* s. weiter unten.

[4] Den Ausdruck *haryatásya pṛṣṭhé* lasse ich lieber unübersetzt, da eine einfache Übersetzung, so wie ich sie mir vorstelle, ohne sehr lange Abschweifungen unmöglich wäre. Ich hoffe in späteren Ausführungen eine befriedigende Erklärung der Stelle bieten zu können. Jedenfalls scheint mir sowohl Sāyaṇas Ergänzung (*antarikṣasya*) wie die Geldners (*divaḥ*) völlig unannehmbar.

Digitized by Google

Der Sänger.

7. (8). Gedankenschnell hinfahrend durchbrach er schnell die eiserne Burg, der Suparṇa, er ging zum Himmel und brachte dem Vajtraträger den Soma.

8. (7). ‚So laufet nun vorwärts jede für sich, er ist nicht (mehr) hier, der Euch einschloß' — auf die verwundbare Stelle des Vṛtra hinunter schleuderte Indra den *vajra*.

9. In einer Flut lag der *vajra* da, von Wasser rings umschlossen — ihm (dem Indra) bringen die miteinander vorwärts strömenden ihren Tribut.

10. (11). Die Göttin Vāc schufen die Götter – es sprechen sie die Geschöpfe von allen Arten — ‚die liebliche Vāc, eine Milchkuh, die Nahrung und Kraft melkt, sie möge schön gepriesen zu uns kommen'.

11. (10). Als Vāc, die Königin der Götter, sich hinsetzte, sinnlose (Worte) redend, die liebliche, als sie Kraft und Tränke melkte, vier Teile, wo ging dann wohl ihr vornehmster hin?

12. (6). Alles dies muß bei den Somapressungen vorgetragen werden, was du, o Maghavan Indra, dem Frommen[1] zuliebe gemacht hast; die vielen Schätze der Pārāvatas (oder: des Parāvant S.) hast du offen gelegt dem Śarabha, dem *ṛṣi*-Abkömmling'.

Bemerkungen.

Das Lied macht nicht den Eindruck, zu den ältesten, die dieses Thema behandeln, zu gehören. Schon oben ist nebenbei hervorgehoben worden, daß die im vierten Buche (und auch anderswo) des RV. befindlichen Erzählungen über den Adler (=Viṣṇu), der Indra den Soma bringt, nicht die Episode von den Gandharven und der Vāc kennen; nur kommt da die Geschichte von dem Somawächter Kṛśānu, der den Adler mit seinem Pfeil zu erreichen sucht, vor. Auch hier hat der Dichter sich die Situation so vorgestellt, daß Viṣṇu schon mit dem Soma dahinkommt, um ihn dem Indra zu übergeben, will sich aber zuerst von ihm das Versprechen, selbst davon Anteil zu bekommen, sichern. Indra stimmt natürlich zu und die große Tat, die Tötung des Vṛtra, wird somit von beiden in Ver-

[1] Eigentl. ‚dem Somapresser'.

Digitized by Google

einigung ausgeführt. Nachdem hat sich aber der Sänger der ihm (und seinen Zuhörern) offenbar wohlbekannten Erzählung von den Gandharven und der Vāc erinnert; dann fügte er einfach die beiden VV. 10—11 seinem Liede zu, und zwar in ziemlich ungeschickter Weise, da sie den Schlußvers: *viśvét tā́ te* etc. von dem übrigen Teile des Liedes, wozu er ganz gut paßte, durch einen Zwischenraum trennte. Es wäre ja allerdings möglich, daß 10—11 überhaupt ein Einschiebsel eines späteren Dichters sein könnte; so was liegt aber m. E. vollständig außerhalb des Bereichs unseres Wissens, da es jedenfalls hier sowohl an sprachlichen wie an sachlichen Kriterien für das Ausscheiden der Verse fehlt.

Hiernach einige Bemerkungen zu den einzelnen Versen.

4. Ludwig und nach ihm Geldner ziehen *ādardirá-* und *dardarīmi* zur Wurzel *dṛ-* ‚seinen Sinn worauf richten, denken an', was im RV. nur mit *ā* zusammengesetzt in dem Absolutivum *ādṛ́tyā* vorkommt, RV. i, 103, 6: *yá ādṛ́tyā paripanthī̀va śū́ró 'yajvano vibhájann éti védaḥ* (hier etwa = ‚auflauern' Gr. G.) und viii, 66 (55), 2: *yá ādṛ́tyā śaśamānā́ya sunvaté dā́tā jaritrá ukthyàm*, im KB. xxv, 13 aber ohne *ā* in derselben Bedeutung. Es ist aber offenbar, daß dies einen sehr schlechten oder überhaupt keinen Sinn geben würde, wenn das Lied gedeutet wird wie hier oben. So habe ich mich den übrigen Erklärern angeschlossen und ziehe die Formen zu *dar-* ‚spalten, zerschmettern'. Geldner meint, wenn ich es richtig verstehe, aus *ādardirá-* ließe sich ein *ā* auch für *dardarīmi* entnehmen, was ja das beste wäre, wenn die Form zu *dṛ-* gehören sollte; von dem Intensivum *dar-dṛ* ‚zerspalten' aber kommen ja im RV. Formen sowohl mit wie ohne *ā* vor.

5. Große Schwierigkeiten bereitet das Wort *vená*. Grassmann Wb. 1354 f. stellt die folgenden Worte und Bedeutungen auf: *vená-* 1. adj. ‚sich sehnend, sehnsüchtig, erwartend, liebend' für RV. i, 56, 2; 61, 14; 83, 5; 139, 10; viii, 41, 3; ix, 73, 2; x, 123, 1—2. 5. — 2. sm. a) ‚Liebender, Verehrer' für viii, 3, 18; 63, 1; ix, 64, 21; 85, 10—11; x, 64, 2; b) ‚Sehnsucht, Wunsch' für iv, 58, 4; ix, 21, 5; c) n. pr. für x, 93, 14. Von diesen Bedeutungen scheint 2 c richtig zu sein. Weiter hat er *venā́* f. ‚Sehnsucht, Verlangen nach' — für i, 34, 2; viii, 100, 5.

Digitized by Google

GELDNER, Rigveda I, 173 hat wiederum folgendes: ‚*vená* 1. Ausschau, Umschau haltend, Späher 1, 56, 2 (nach S. f. Geliebte, Frau); von der Sonne 1, 83, 5; vom Gandharva (= Sonnengott) 10, 123, 1 (und zugleich 2); Aufpasser 8, 3, 18. 2. Der Schauende, der Seher (= *medhāvin* Naigh. 3, 15; *paṇḍita* M. zu VS. 32, 8); ṚV. 9, 85, 11. 10; 64, 21; 73, 2; AV. 2, 1, 1; 4, 1, 1. — Nach BERG. = Liebhaber‘; und weiter: ‚*venā́*‘ f. 1. das innere Schauen, Sorge für (gen.), Sehnen, sehnsüchtiger Gedanke 8, 100, 5; 10, 64, 2. — Nach BERG. = 2). 2. Geliebte 1, 34, 2‘.

Obwohl also GRASSMANN und GELDNER erheblich auseinander gehen, geben sie für unsere Stelle dieselbe Bedeutung ‚Sehnsucht‘ an. Nichtsdestoweniger kann das unmöglich richtig sein. Auch OLDENBERG *ZDMG*. XXXIX, 57, der die *venā́ḥ* als somawaltende Dämonen auffaßt, hat schwerlich das Richtige getroffen.

Nach den indischen Erklärern soll *vená-* bisweilen eine Gottheit (*antarikṣa*) bezeichnen, Nāigh. 5, 4; Nir. X, 38; nach KBr. VIII, 5 ist es Indra, nach Nir. I, 7; VS. XIII, 3 und ŚB. VII, 4, 1, 14 ist es die Sonne. Dies ist zum Teil richtig, denn RV. I, 83, 5 sagt:

yajñāír átharvā prathamáḥ patháś tate tátaḥ sūryo vratapā́ vená ájani |

Sāyaṇa, der fast überall nach der Erklärung des Yāska[1] *vená-* zu *ven-* zieht, erklärt es hier mit *kāntaḥ;* es ist aber offenbar, daß das Wort irgendein Epithet der Sonne oder des Sonnengottes ist. Mit dieser Stelle steht zunächst wohl VIII, 63, 1:

sá pūrvyó mahā́nām venáḥ krátubhir ānajé,

wo Sāyaṇa auch *venaḥ kāntaḥ* hat, in Zusammenhang. *vená-* ist hier einfach = *sūrya*.

Weiter kommt der Aśvinhymnus I, 34 in Betracht, der ziemlich rätselhaft zu sein scheint. V. 2 lautet:

tráyaḥ paváyo madhuvā́hane ráthe sómasya venā́m ánu víśva íd viduḥ |
tráya skambhā́sa skabhitā́sa ārábhe trír náktaṃ yāthás trír v aśvinā dívā |

Sāyaṇa erklärt hier beachtungswert genug ganz richtig: *somasya venām kāmanīyām bhāryām*; *venā́* ist hier = *sūryā*. Sūryā als Geliebte der

[1] Vgl. zu IX, 73, 2: *venāḥ venater kāntikarmaṇi iti yāskaḥ* usw.

Digitized by Google

Aśvinen auf ihrem Wagen fahrend, Sūryā als Gattin Soma's (Sonnentochter und Mond) ist eine zu bekannte Figur der indischen Mythologie, als daß ich darüber weiter hier zu sprechen brauche.[1] Es leuchtet aber ein, daß *vená-* eine feststehende Bezeichnung des Sūrya gewesen sein muß, wenn man *vená* ohne weiteres = Sūryā setzen konnte.

Es ist möglich, daß *vená-* auch = Sūrya ist in RV. viii, 3, 18, wo es heißt:

sá tvám̐ no maghavann indra girvaṇo venó ná śṛṇudhī hávam ||

Doch ist aus dieser Stelle keine Entscheidung zu gewinnen. So viel steht jedenfalls bisher fest, daß *vená-* eine Bezeichnung des Sūrya an verschiedenen Stellen ist.

Das Lied x, 123, das der Anukramaṇī gemäß die Gottheit *Vena* preist, ist leider sehr dunkel. Jedoch ist es mir nicht zweifelhaft, daß wir hier einen Hymnus auf den Sonnengott vor uns haben, und zwar in Vogelgestalt gedacht. Daß dies eine geläufige Vorstellung ist, brauche ich nicht besonders zu bemerken.[2] Hier finden wir aber das Wort *vená-* an drei Stellen. Der Deutlichkeit wegen gebe ich die besonders beweisenden Stellen des Hymnus im folgenden wieder:

ayám̐ venáś codayat pṛ́śnigarbhā jyótirjarāyu rájaso vimáne |
imám apám saṃgamé sū́ryasya śíśuṃ ná víprā matíbhī rihanti || 1 ||
samudrā́d ūrmím úd iyarti venó nabhojā́ḥ pṛṣṭhám̐ haryatásya darśi |
ṛtásya sā́nāv ádhi viṣṭápi bhrā́ṭ samānám̐ yónim abhy ànūṣata vrā́ḥ || 2 ||
apsarā́ jārám upasiṣmiyāṇā́ yóṣā bibharti paramé vyoman |
cárat priyásya yóniṣu priyáḥ sán sī́dat pakṣé hiraṇyáye sá venáḥ || 5 ||
nā́ke suparṇám úpa yát pátantaṃ hṛdā́ vénanto abhy ácakṣata tvā |
híraṇyapakṣaṃ váruṇasya dūtám̐ yamásya yónāu śakunám bhuraṇyúm || 6 ||
ūrdhvó gandharvó ádhi nā́ke asthāt pratyáñ citrā́ bíbhrad asyā́yudhāni |
vásāno átkaṃ surabhím̐ dṛśé kám̐ svàr ṇá nā́ma janata priyā́ṇi || 7 ||

[1] Vgl. Oldenberg Rel. d. Veda 212 ff.; Hillebrandt VM. ii, 41 f.; Pischel VSt. 1, 11 ff.; L. v. Schroeder *Myst. u. Mimus* 42 ff. usw.

[2] S. besonders die einleuchtenden Ausführungen bei Johansson l. c., 69 ff.

Digitized by Google

1. ‚Dieser *Vena* trieb fort die Wolken[1], der lichtumhüllte im Hause des Luftraums; dieses Kind der Sonne, am Sammelplatz des Wassers (d. i. in den Wolken) lecken gleichsam die Brahmanen mit ihren Liedern (wie ein Kalb).[2]

2. Aus dem Meere (der Wolken) erhebt der *Vena* seine Welle,[3] der aus ihren Wolken Geborene blickte auf des Glänzenden Rücken;[4] auf des *ṛta* Rücken, auf dem höchsten Gipfel glänzte er, um ihre gemeinsame Heimstätte (oder etwa: Kind) schrien auf die Scharen.[5]

5. Die jugendliche Apsaras, ihrem Buhlen entgegenlächelnd, trägt ihn auf den höchsten Himmel;[6] sie ging auf ihres Lieblings Heimstätten; *Vena*, der Liebling, setzte sich nieder auf seine goldenen Flügel.

6. Als sie dich erblickten, die in ihrem Herz sich sehnenden, den Adler am Himmel fliegend, Varuṇas goldflügeligen Boten, den schnellen Vogel am Geburtsort des Yama,[7]

7. Dann stand der Gandharve aufrecht am Himmelsgewölbe, seine glänzenden Waffen gegen uns tragend; in Glanz gekleidet, um gesehen zu werden, wie die Sonne fürwahr[8] erzeugte er Freuden‘.

---

[1] Anders kann ich das Wort *pṛśnigarbhāḥ* nicht deuten. Pṛśni ist wohl selbst die Wolke, also auch von den Wolken geboren.

[2] Die Übersetzung ist sehr unbeholfen, kann aber kaum anders sein. Vollständig wäre es etwa: *imaṃ sūryasya śiśum (= sūryaṃ śiśum* ‚die noch jugendliche Sonne‘) *matibhiḥ stuvanti viprāḥ śiśum (= vatsam) dhenava iva.* Das Belecken des Kalbes von der Kuh ist ja sprichwörtlich schon im RV., vgl. z. B. IV, 18, 10 (PISCHEL VSt. 2, 48 f.).

[3] Vgl. die Ausführungen über *ūrmi* bei HILLEBRANDT VM. I, 320 ff., die unsere Stelle erklären.

[4] Zu *haryatásya pṛṣṭham* vgl. oben VIII, 100, 5. Der Ausdruck ist wahrscheinlich nicht so einfach zu übersetzen, wie ich es hier getan habe.

[5] Gemeint sind wohl am ehesten die Morgenröten.

[6] D. h. der Sonnengott ist sowohl Buhle wie das Kind des Uṣas. Vgl. zu dieser Stelle RV. VII, 75, 5; 78, 3; 80, 2 und PISCHELS Ausführungen über die Uṣas VSt. 1, 30. 196 f.

[7] Vivasvant, der Sonnengott, ist ja Vater des Yama. Daher wohl die sonst befremdende Umschreibung.

[8] D. h. ‚wie eine wirkliche Sonne‘.

Digitized by Google

Auch hier ist also *vená-* irgendein Name der Sonne oder des Sonnengottes. Das ist wohl auch der Fall in dem sonst sehr rätselhaften Liede AV. ii, 1, wo der erste Vers so lautet:

venás tát paśyat paramáṃ gúhā yád yátra viśvaṃ bhavaty ekarūpam |
idám pṛ́śnir aduhaj jā́yamānā svarvído abhyànūṣata vrā́h[1] ||

In dem ebenfalls unklaren Liede RV. iv, 58 kommt das Wort im V. 4 vor:

trídhā hitám paṇíbhir guhyámānaṃ gávi deváso ghṛtám ánv avindan |
índra ékaṃ sū́rya ékam jajāna venā́d ékaṃ svadháyā nís ṭatakṣuḥ ||

Wegen des nebenbeistehenden *sū́rya* kann das Wort sich hier nicht gut auf die Sonne beziehen. Hillebrandt wird es wohl gemäß seinen Ausführungen über den ersten Vers dieses Liedes im VM. i, 321 f. auf den Mond deuten wollen, und ich würde eine solche Deutung nicht verwerfen, obwohl mir das ganze Lied sehr dunkel scheint. Auf Indra direkt scheint sich *vená-* in i, 61, 14 zu beziehen: *úpo venásya joguvāna oṇíṃ sadyó bhuvad vīryàya nodhā́h.* Vgl. viii, 3, 18 oben. Die Stelle ist unklar; vielleicht liegt hier ein anderes Wort vor.

Mit der Sonne steht das Wort also in fester Verbindung, soviel hat sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben. Es kann aber unmöglich ein reines Synonym von *sū́rya-* sein, das verbietet schon das Vorkommen des Wortes in Pluralform, wie es ja an unserer Stelle viii, 100, 5 zuerst sich findet.

Mit unserer Stelle scheint sich am nächsten zu verbinden RV. i, 56, 2:

pátiṃ dákṣasya vidáthasya nū́ sáho giríṃ ná venā́ ádhi roha téjasā |

‚Zum Herrn der Kraft (Indra) steige auf die Kraft des Opfers mit Glanz wie die *vena's* zum Berge.' Eine nähere Bedeutung läßt sich auch hier nicht ermitteln.

Demnächst kommt in Betracht RV. ix, 85, 9—11:

ádhi dyā́m asthād vṛṣabhó vicakṣaṇó 'rūrucad ví divó rocanā́ kavíḥ |
rā́jā pavítram áty eti róruvad diváḥ pīyū́ṣaṃ duhate nṛcákṣasaḥ ||9||

[1] Vgl. RV. x, 123, 2 (oben).



divó nā́ke mádhujihvā asaścáto vená duhanty ukṣáṇam giriṣṭhā́m |
apsú drápsaṃ vāvṛdhānā́ṃ samudrá ā́ síndhor ūrmā́ mádhumantam
pavítra ā́ ‖ 10 ‖

nā́ke suparṇám upapaptivā́ṃsaṃ gíro venā́nām akṛpanta pūrvī́ḥ |
śíśum rihanti matáyaḥ pánipnataṃ hiraṇyáyaṃ śakunā́ṃ kṣā́maṇi
sthā́m ‖ 11 ‖

Das Lied feiert ja den Soma Pavamāna; wie immer wechseln aber die Bilder unaufhörlich, da sich der Dichter bald mit dem irdischen Soma, bald mit dem himmlischen, dem Monde, beschäftigt. Unter solchem Gesichtspunkte ist es herangezogen worden von HILLEBRANDT VM. I, 354 f.[1] Ich schließe mich seiner Übersetzung im wesentlichen an und hebe vor allem hervor, daß ich seine Erklärungen *venā* = Maruts richtig finde. Nur ist die Übersetzung des Wortes durch ‚Freunde' entschieden unrichtig. Die *vená* sind also an dieser Stelle die *Maruts*, die im V. 10 den auf den Bergen wachsenden, aber zugleich am Himmelsgewölbe befindlichen Soma ‚melken'; in V. 11 wiederum haben ihre Hymnen den zum Himmel aufgeflogenen Adler (d. h. hier Viṣṇu) ‚fähig gemacht' — das etwa heißt *akṛpanta*. Durch diesen letzten Vers nun gelangen wir endlich zu einer Erklärung von VIII, 100, 5: die *vená* . . . *ṛtásya* sind hier auch die *Maruts*, deren Stellung im Vṛtrakampfe schon längst bekannt ist und die auch hier in unserem Verse beim Somaraub des Viṣṇu tätig sind;[2] der *śíśu* ist, wie OLDENBERG gesehen hat, der Soma, das bestätigt auch IX, 85, 11.

---

[1] Ich brauche nach dem eben Gesagten kaum besonders zu bemerken, daß ich fest überzeugt bin von der Richtigkeit der von HILLEBRANDT aufgestellten Gleichsetzung von Soma und Mond. Außer der großen Wahrscheinlichkeit, die diese Theorie in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu besitzen scheint, bleibt sie der einzige Schlüssel zur Erklärung von hunderten von Rätseln in den Vedatexten.

[2] Und zwar als Sänger, um mit ihren Hymnen dem Viṣṇu und Indra Hilfe zu bringen. Als Hymnensänger nennt sie Indra selbst RV. I, 165, 11: *ámandan mā maruta stómo átra yán me naraḥ śrútyam bráhma cakrá | indrā́ya vṛ́ṣṇe súmakhāya máhyaṃ sákhye sákhāyaḥ tanvè tanū́bhiḥ.* Der Vers bezieht sich wahrscheinlich auch auf den Vṛtrakampf. Die Tätigkeit der Maruts bei diesem Ereignis war Singen und Somakeltern nach RV. V, 29, 2; 30, 6; vgl. weiter V, 57, 5 (himmlische Sänger); I, 19, 4; 166, 7: 85, 2 usw.


Digitized by Google

Hillebrandt a. a. O. hat auch ix, 64, 21:

abhí venā́ anūṣata iyakṣanti prácetasaḥ |
majjanty ávicetasaḥ ||

in diesen Zusammenhang gezogen. Es ist mir aber wahrscheinlicher, daß wir hier nicht die Maruts selbst sehen sollen, sondern ihre irdischen Abbilder, die Sänger beim Somaopfer. Sāyaṇa sagt teilweise richtig *venāḥ* | *kāntāḥ stotāraḥ*. Ich übersetze das Wort zunächst hier einfach mit ‚Sänger'.

Zweifelhaft ist immerhin, ob wir in ix, 73, 2 *venā́* als die Maruts oder als die irdischen Sänger auffassen sollen:

samyák samyáñco mahiṣā́ aheṣata síndhor ūrmā́v ádhi venā́ avīvipan |
mádhor dhā́rābhir janáyanto arkám ít priyā́m índrasya tanvàm avīvṛdhan ||

Vollkommen unklar bleibt vorläufig ix, 21, 5:

ásmin piśáṅgam indavo dádhātā venám ādíśe |
yó asmábhyam árāvā ||

wegen der unermittelten Bedeutung von *ādíśa-*.[1] Das Beiwort *piśaṅga-* ‚rötlich' scheint irgendwie auf die Sonne zu deuten.

Es haben sich also für *vená-* bisher folgende Bedeutungen gegeben:

1. Beiwort der Sonne und des Sonnengottes; *venā́* ist = *Sūryā* in RV. i, 34, 2.
2. Beiwort der *Maruts*, vorläufig etwa ‚Sänger' und daraus
3. irdischer Sänger in ix, 64, 21.

Man wird sofort einwenden, daß doch Sonne und Maruts nach allem, was wir wissen, herzlich wenig miteinander zu tun haben. Gewiß — aber einen Berührungspunkt haben sie wenigstens; sie sind beide Vögel oder genauer, sie werden öfters in Vogelgestalt vorgestellt und mit Vögeln verglichen. Für die Sonne ist dies feststehende Tatsache, die schon oben berührt wurde;[2] für die Maruts

[1] So setze ich hier an wegen x, 61, 3, das aber leider zu wenig Auskunft über die Bedeutung gibt.

[2] Man erinnere sich auch, daß der spezielle Vena-Hymnus RV. x, 123 die Sonne in Vogelgestalt besingt.

Digitized by Google

bringt uns der Veda genügend Material, wovon HILLEBRANDT VM I, 321; MACDONELL *Vedic Myth.* 79 f. Belegstellen geliefert haben. Auch ihre Verbindung mit dem Aśvatthabaume deutet darauf hin — sie sind gewissermaßen die Vögel in diesem Überbleibsel des Weltbaumes.

Demnach deute ich *vená-* als ,Vogel'; das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes.[1] Wie die Bedeutungen sich demnach abgelöst haben, das haben die obigen Auseinandersetzungen dargetan. Etymologisch gehört es zu *vi-* ,Vogel', *vayas-* ,Vogel' usw., eine Sippe, bei der JOHANSSON l. c. 73 mit großer Wahrscheinlichkeit auch Anschluß für das Wort *viṣṇu-* gesucht hat.[2] Es ist ein **u̯ei̯-n-o-*, das sich in Stammbildung zunächst an ahd. *wīo, wījo* ,weihe' <**u̯ei̯e-n-* schließt.

Es bleiben noch ein paar Stellen des RV. übrig, wo *vená-* vorkommt. Dies ist aber ein anderes Wort, das die indischen Kommentatoren wohl richtig mit *medhāvin* oder *paṇḍita* erklärt haben. So steht es als Beiwort des Bṛhaspati in I, 139, 10;[3] derselbe Gott heißt II, 23, 10 *veniá-*; dasselbe Epithet (*veniá-*) hat Soma in VI, 44, 8, was wohl auch ,weise' bedeuten wird. Überhaupt unklar ist X, 171, 3; vielleicht ist es da Eigenname wie in X, 148, 5. Endlich gibt es noch ein wahrscheinlich nicht hierhergehöriges *vénī* (Beiwort der Morgenröte) in VIII, 41, 3; doch ist die von Sāyaṇa zu aller Zeit ins Feld geführte Bedeutung *kānta* wohl dort die einfachste.

Doch dem sei, wie ihm wolle; es scheint festzustehen, daß wir ein Wort *vená-* m. ,Vogel' aus dem RV. gewonnen haben.

10–11. Der Grund für die Umstellung der beiden Verse liegt, wie man wahrscheinlich schon aus meiner Übersetzung hat sehen können, darin, daß ich die Worte 11^{c-d}: *sá no mandréṣam ū́rjaṃ dúhānā dhenúr vā́g asmā́n úpa súṣṭutāítu* als ein direktes Gegenstück zu ŚB. III, 8, 4, 3: *te (devā) hocuḥ: (yoṣitkāmā vāi gandharvā vācam evāibhyo prahinavāma) sā naḥ saha somenāgamiṣyati* betrachte. Es sind also im RV. die Worte der Götter direkt angeführt. — Zu 11^{a}

[1] In Sūtrakṛtaṅga I, 6, 21 heißt Garuḍa *veṇudeva*; das Wort kann mit *vená-* ,Vogel' zusammenhängen.

[2] S. auch BLOCH ,Wörter und Sachen' I, 80 f.

[3] Und wahrscheinlich in AV. IV, 1, 1.



devím vácam ajanayanta devás vgl. TS. vi, 1, 6, 5: *té vácam stríyam ékahāyanīṃ kṛtvā* etc. — In V. 10 deutet *niṣasáda* auf das Niedersitzen der Vāc bei den Göttern, das Melken aber in beiden Versen an das Herbringen des Soma.[1] Dagegen ist mir 10^c–d dunkel; jedenfalls beachtenswert ist für *cátasra*[2] L. von Schroeders (*Myst.* und *Mimus* 339 f.) Hinweis auf RV. i, 164, 45; vgl. auch besonders V. 34 desselben Liedes mit den Fragen: *pṛchámi vácaḥ paramám vyòma* und die Antwort in V. 35: *brahmáyám vácaḥ paramáṃ vyóma.*

Ich habe oben gesagt, es wäre mir ziemlich gleichgültig, wie man sich die rein literarische Form des Hymnus RV. viii, 100 zurechtlegen möchte, deswegen nämlich, weil die eine oder andere Auffassung — die Oldenbergsche oder die v. Schroeder-Hertelsche — keine Einwände gegen die hier gegebene Deutung des Liedes zu erheben vermöchte. Weil aber Oldenberg in *ZDMG.* xxxix, 54 ff. besonderes Gewicht auf gerade diesen Hymnus zu legen und von Schroeder sich allenfalls etwas unsicher bei der Beurteilung und Verwertung des Liedes zu fühlen scheint, sei es mir gestattet, noch ein paar allgemeine Bemerkungen hinzuzufügen.

M. E. ist das Lied kein Drama und auch kein ‚Ākhyāna' — es ist schlechthin ein Hymnus des Ṛgveda wie so unzählig viele andere. Es ist kein Drama einfach deswegen, weil es zu kurz ist, weil eine der redenden Personen nur in einem einzigen Verse zur Sprache kommt, die andere in vier, und das übrige einfache schlichte Erzählung enthält. Um die Situation für die Zuhörer lebendiger zu

---

[1] Die Benennung der Vāc mit *dhenu* im V. 11 (vgl. auch V. 10) ist etwas schwierig zu beurteilen. Da man sich wenigstens in unserer Erzählung — und meines Wissens auch anderswo — nicht die Vāc tatsächlich in Kuhgestalt vorgestellt hat, blieb nichts anderes übrig, als einfach einen Vergleich anzunehmen. Dies ist aber gerade in jener Situation verdächtig und es scheint mir also am nächsten hier eine Andeutung dafür vorzuliegen, daß man schon in jener Zeit, wo unser Lied gedichtet wurde, die durch die Ritualliteratur bezeugte Form des Somakaufs kannte. Denn bei dieser Zeremonie stellt ja die Kuh offenbar die Vāc vor. Spät ist das Lied jedenfalls aus anderen Gründen auch.

[2] Mit den Indern hier *diśaḥ* zu supplieren, ist mir unmöglich.


Digitized by Google

machen, hat der Dichter in der ersten Abteilung seines Liedes die Götter, die er preisen wollte, selbst einige Strophen reden lassen, es fehlen einfach nur die Rubriken: *Viṣṇur uvāca, Indra uvāca,* und wir hätten ein Stückchen Epos vor unseren Augen. Solche Rubriken braucht aber der Ṛgveda nicht, weil es nicht zum Stile der Hymnen gehörte und weil es auch ganz sicher unnötig war.

Ist aber das Lied kein Drama, so ist es doch noch weniger ein ‚Ākhyāna'. Im Gegenteil — es liefert ein ganz vorzügliches Beispiel dafür, wie die Ākhyānatheorie im allgemeinen die Sachen auf den Kopf gestellt hat. Wir haben ja hier in schönstem Maße die Bedingungen, die von Nöten sind, um ein ‚Ākhyāna' aufzubauen — das Lied RV. VIII, 100 und das genau damit übereinstimmende und es erklärende Stückchen Erzählung ŚB. IV, 2, 4, 1—6; aber es wäre wirklich der Mühe Wert zu versuchen, die beiden miteinander zu einem Stück zu vereinigen. Ich brauche hier kein solches Experiment meinen Lesern vorzuführen, denn der Versuch ist von vornherein durch die Gestaltung der beiden Texte verurteilt. Und der Grund, warum es so ist und so sein muß, liegt auf der Hand.

Das Lied — wie so viele andere derselben Art — ist für uns ohne die erklärende Prosaerzählung leider unbegreiflich; wäre aber dies auch zu der Zeit der Fall gewesen, wo solche Lieder gedichtet wurden, warum eben wären sie dann jemals gedichtet worden? Ein unverständliches Schriftstück — sei es nun Vers oder Prosa — hat ja überhaupt keinen Wert und kann nicht darauf rechnen, der Nachwelt bewahrt zu werden, wenn es nicht so unsinnig wäre, daß es gerade deswegen einen besonderen Ruhm der Heiligkeit sich erwarb. So schlimm ist aber die Sache beim Ṛgveda glücklicherweise nicht. Und somit stehen jene Prosaerzählungen in den Brāhmaṇas auch nicht da, um ohne sie unverständliche Lieder einzuleiten und zu erklären. Ich meine, wir dürfen bei den erzählenden Partien der Brāhmaṇaliteratur nicht einmal behaupten, daß sie jemals den Zweck hatten, die im RV. vorhandenen Hymnen von sagen- und legendenartigem Inhalt als Kommentare zu begleiten. Im Gegenteil: das wahre Verhältnis wird das gewesen sein, daß die Erzählungs-

Digitized by Google

stoffe von uralter Zeit her bei dem Volke geläufig waren. Aus dieser Quelle wurden sie aber von den Brahmanen zu doppeltem Zwecke aufgenommen: die Hymnendichter verwendeten sie, um schwungvolle Götter- und Heldendichtungen zu dichten, worin sie diese uralten Märchen der Nachwelt überlieferten, die Theologen wiederum verwendeten sie, um ihre rituellen Vorschriften und Spitzfindigkeiten durch allgemein verständliche Beispiele zu begründen, genau in derselben Art, wie Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende später die Sāṃkhyaphilosophen ihre Lehrsätze durch Vergleichungen mit epischen Erzählungsstoffen[1] zu beleben und mehr volkstümlich zu machen wußten, oder wie die Buddhisten die Erlangung dieser oder jener Vollkommenheit ihres Meisters durch irgendeine allgemein bekannte Erzählung ‚aus der Vorzeit' illustrierten. Somit ist die Reihenfolge der Benutzung solcher Stoffe nicht: Volksmärchen > Vedahymnus > Brāhmaṇaerzählung, sondern die beiden letzteren gehen hier parallel miteinander. Das Volksmärchen von Purūravas und Urvaśī — gleichgültig, ob es ‚indogermanisch' ist oder nicht — gab dem Verfasser von RV. x, 95 Stoff zu einem der herrlichsten Lieder des Veda, dem Verfasser des Śatapatha-Brāhmaṇa wiederum diente es zur Begründung irgendeiner Spekulation über die Feuerriten und hätte ihm gewiß genau so gut dazu gedient, wäre das Lied x, 95 nie gedichtet worden. Nur weil er es ‚gelehrter' fand,[2] weil es zu seiner Manier gehörte und ihm auch gewissermaßen die Arbeit verkürzte, hat er hier RV.-Verse zitiert. Die Wiederholungen des Gespräches, die er nach jedem Verse einsetzte, sind gewiß keine Versuche zur Erklärung der RV.-Strophen, sie sind einfach die Fortsetzung seiner bisher in schlichter Volksart fortgehenden Erzählung. Wenn man bewiesen hat, daß die RV.-Lieder, um verstanden zu werden, keineswegs die Brāhmaṇaerzählungen brauchten, so ist damit auch gesagt, daß die Verfasser der letzteren im großen

[1] Vgl. die gewiß auf alte Quellen (s. Sāṃkhyakār. v. 72) zurückgehenden *ākhyāyika's* im vierten Buche der Sāṃkhyasūtras.

[2] *Svapāṇḍityadarśanāya* haben ja die indischen Kommentatoren aller Zeiten Unglaubliches geleistet.

Digitized by Google

und ganzen in dieser Beziehung unabhängig von dem Vedatexte arbeiteten.

Hymnen und Brāhmaṇaerzählungen sind zwei parallele Ausläufer derselben Quelle. Was vom Anfang an zu zwei Zwecken geschrieben wurde, kann nicht zusammengeschmolzen werden, und deshalb muß eine Theorie, die sie zu vereinen versucht, von vornherein nur eine geniale Spielerei sein, die jeder wirklichen Begründung entbehrt.

Digitized by Google

Aus der Sammlung der demotischen Papyri in der Kgl. bayrischen Hof- und Staatsbibliothek zu München.

Von

N. Reich.

Durch die Vermittlung meines hochverehrten teuren Lehrers Baron von Bissing wurde ich vom Herrn Direktor Schnorr von Carolsfeld mit der Katalogisierung der demotischen Papyri der Kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek betraut. Die Urkunden, über deren Inhalt ich hier kurz berichte, stammen, mit Ausnahme einer einzigen unbekannter Herkunft, von einer durch Kauf erworbenen Mumienkartonnage aus Eschmunên.

Die Auslösung der Kartonnage erfolgte — abgesehen von einigen Stücken, die Herr Ibscher besorgte — durch den in München mit der Präparierung betrauten Herrn Mackel. Es ist nun mit gutem Recht gebräuchlich geworden, die Namen derjenigen zu nennen, die den Papyrus für den Forscher wissenschaftlich gebrauchsfähig machen (d. h. Entrollen, Glätten, resp. aus der Kartonnage auslösen etc.). Die Erkenntnis der Wichtigkeit dieses Könnens war zuerst von der Wiener Schule betont worden, indem in den *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* alles die Konsistenz, Erhaltung, Bearbeitung usw. Betreffende wissenschaftlich dargestellt wurde, so daß es für den technischen Bearbeiter noch heute Giltigkeit hat.

Wie gewöhnlich bei Mumienkartonnagen wurden lauter Bruchstücke gewonnen. Der ägyptische Mumifikator, der sich um den Inhalt der ihm zur Verfügung stehenden ‚Makulatur' nicht kümmerte, schnitt achtlos die Papyrus zurecht, klebte ein Stück z. B. auf die Brust, das andere auf ein Bein, wo es eben hinpaßte. Einzelne

Digitized by Google

zusammenhängende Stücke mußten daher erst zusammengesucht werden, andere, gänzlich fehlende, sind vielleicht für eine andere Kartonnage verwendet worden.

Bevor ich auf die aus der Kartonnage gewonnenen Dokumente eingehe, will ich über eine Urkunde in doppelter Ausfertigung berichten, die zum alten Bestand gehört. Es ist eine *Scriptura interior* und *exterior*. Auch das Siegel ist noch erhalten und auf der Rückseite konserviert (22 × 6 cm). Es zeigt eine Uräusschlange. Die Scriptura interior (die obere) besteht nur aus zwei Zeilen, die den Inhalt bloß summarisch angeben, nämlich daß es sich um P-hb-qlr, Sohn des Hor, über ein (Silberstück) und 50 Stateren, gegossen(?) handelt, was die *Scriptura exterior* weiter ordentlich ausgeführt hat, deren letztes Drittel ganz zerstört ist. Hier — und ich kenne noch mehrere Beispiele dafür — ist zu ersehen, daß das eigentlich Wichtigere bei der doppelten Ausführung die Scriptura exterior war, was gegen die bisherigen Annahmen, die das umgekehrte Verhältnis verfochten, zu sprechen scheint. Nach meinen Erfahrungen ist die obere — die Scriptura interior — immer nur entweder eine bloße Inhaltsangabe des Dokumentes oder eine oft sehr ungenaue (öfters mit Verbesserungen versehene) Wiedergabe der unteren Scriptura interior, welche genau und ordentlich abgefaßt ist, um wohl für gewöhnlich gebraucht zu werden, wozu sie ja vollkommen taugte. In unserem Falle mußte die obere Scriptura interior mit deren Siegel erst geöffnet werden, war also im Altertum überhaupt nie benutzt worden, welch letzteres wohl das Gewöhnliche war. Ich führe diesen Fundumstand auch deshalb an, um dem eventuellen Einwand zu begegnen, wir hätten möglicherweise in allen besagten Fällen in der oberen Schrift die Scriptura exterior und in der unteren die Scriptura interior vor uns. Das ist demnach hier z. B. ganz sicher nicht der Fall. Die Annahme, daß die Scriptura interior in Fällen zweifelhafter Textabfassung zur Klarstellung strittiger Punkte geöffnet wurde und durch ihren authentischen Text den Streit behob, ist also nicht gut möglich, ist wenigstens nicht für alle Zeiten giltig. Die Scriptura interior kann demnach in dieser Zeit nur den Zweck gehabt haben, die

Digitized by Google

Echtheit der Urkunde allein oder mindestens in erster Linie festzustellen und über das Allerwichtigste ihres Inhalts zu berichten. In einer Urkunde des British Museum (die binnen kurzem von mir publiziert wird) ist der Text der oberen Scriptura interior derart schleuderhaft mit orthographischen Fehlern und Auslassungen geschrieben (im Gegensatz zur schön und deutlich abgefaßten Scriptura exterior), daß es ganz ausgeschlossen erscheint, daß die erstere zu mehr als zu Beweiszwecken der Echtheit hätte dienen können. In einem anderen Dokument (ebenfalls im British Museum), finden sich in der oberen Scriptura interior über der Zeile angebrachte Verbesserungen, bei der unteren Scriptura exterior ist alles gleich ordnungsgemäß eingetragen.

Wir können wohl in diesem Falle annehmen, daß der Grund insoferne ein bloß äußerer gewesen sein dürfte, weil die Scriptura interior zuerst geschrieben wurde und man möglicherweise erst bei der Niederschrift der Scriptura exterior manches Ergänzte gleich in den Text aufnahm, das man dann in dem oberen Text nachtrug. Mit Rücksicht auf den Umstand der Versiegelung der Scriptura interior war eine nachträgliche schwindelhafte Eintragung von seiten eines Interessierten ohnehin ausgeschlossen und konnte daher von diesem Standpunkt aus statthaft sein. Dies können wir aber bei der Münchener Urkunde nicht geltend machen. Hier war gleich von Haus aus nichts anderes als eine kurze Inhaltsangabe von zwei Zeilen geplant gewesen. Es ist nämlich nicht mehr Platz darauf. Wenn wir daher nicht annehmen wollen, daß der Abfasser der Urkunde bloß deshalb die Scriptura interior so oberflächlich, nachlässig und oft sehr verkürzt niederschrieb, weil er eben durch die Versiegelung dieses Teiles der Urkunde vor Entdeckung sich gesichert glaubte, da es wohl in den seltensten Fällen dazu kam, daß die Echtheit der Urkunde angezweifelt wurde, sobald die Siegelung intakt war, — wenn wir demnach dies nicht annehmen wollen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß die obere Scriptura interior einzig und allein den Zweck hatte, die Echtheit der Urkunde an und für sich durch die Übereinstimmung in den hauptsächlichsten Punkten mit

Digitized by Google

dem Inhalt der Scriptura exterior zu verbürgen, wie oben angedeutet wurde. Da wir aber in älteren Zeiten die genaue Ausführung beider Skripturen erhalten haben, so wird wohl bezüglich der historischen Entwicklungen solcher Urkunden Rubensohn (Elephantine-Papyri, p. 7, Note 1) Recht haben, ‚daß wir in diesem kurzen Auszug nur ein Residuum der in unseren und anderen Papyri vorliegenden vollständigen Doppelausfertigungen zu erblicken haben.‘

Das Dokument (Nr. 1) stammt aus dem fünften Jahre des Königs Ptolemaios II. Philadelphos, ist demnach im Jahre 278 vor Chr. niedergeschrieben worden. Dieser Schuldschein nennt in der Scriptura interior, wie wir oben sahen, nur den Namen des Schuldners, woraus allein vielleicht geschlossen werden darf, daß er sich in der Hand des Gläubigers befand (aber auch das ist nicht zwingend, da er ja auch beim Syngraphophylax gewesen sein konnte), nicht aber, daß er durch bloße Übergabe übertragbar gewesen sei (was ja an und für sich möglich gewesen sein könnte), denn in der Scriptura exterior ist ja der Gläubiger genannt. Soweit mir bekannt, gibt es derart doppelt ausgefertigte Urkunden in der Form der Scriptura interior und exterior nur bis zum Ende der ersten Periode der Ptolemärzeit, dann scheint man davon — soweit demotische Urkunden in Frage stehen — abgekommen zu sein.

Von den aus der Kartonnage gewonnenen Bruchstücken scheint mir die folgende Datierung eines Kontraktes (Nr. 2) nicht unwichtig zu sein, dessen Zeugenunterschriften auf dem Verso (8 oder mehr[?] an der Zahl) wegen ihrer rudimentären Erhaltung für mich wenigstens nicht lesbar sind. Der Kontrakt stammt aus der Gesamtregierung Ptolomaios vi. Philometor und Kleopatra ii., und zwar aus dem Jahre 158/7 vor Chr. und besteht aus drei Stücken (von rechts nach links 6 × 5 cm, $5^1/_2$ × 23 cm und 6 × 15 cm), dazwischen fehlen überall die Verbindungsglieder und auch ein großer Teil der unteren Hälfte. Doch glaube ich folgendes zu lesen. Am [x-ten Mechir (?)] des 23. Jahres [der Könige Ptole]maios und Kleopatra, [seiner Schwester, der Kinder des Ptolemaios und der Kleopatra], der Götter, welche glänzen, [und (als währte) der Priester

Digitized by Google

des Alexander und der Götte]r, welche retten, der Götter — Geschwister, der Götter [3]‖ — [Wohltäter, der ihren Vater liebenden Götter, der Götter, welche glänzen, der ihre Mutter liebenden Götter], als Ni[ke, Tochter des .....] die Trägerin [4]‖ [der Trophäe der Macht der Berenike, der Wohltätigen (war) und Arsinoe (?), Tochter des .....] die Trägerin des goldenen Korbes [5]‖ [vor Arsinoe, der ihren Bruder Liebenden und] Tamrian (Timarion?), Tochter des Metrophanes, die Priesterin [der Arsinoe, der] ihren Vater [Liebenden]. Vergleiche zu diesem Protokoll Otto, Priester und Tempel, p. 192 und Papyrus Cairo 30606 und 30969.

Die folgende Urkunde (Nr. 3) scheint mir deshalb merkwürdig, weil die Rückseite in drei Zeilen die Datierung zu wiederholen beginnt, in der Mitte aber aufhört. Die Schrift dieser Rückseite ist ganz verwaschen und die sonstigen wenigen Zeichenreste scheinen mir nicht auf Zeugenunterschriften zu deuten, die man auf Grund des Recto vermuten würde. Es dürfte wohl ein Brouillon sein, dessen Protokoll aus der Gesamtregierung des Ptolemaios VIII. Euergetes II. mit seiner Schwester Kleopatra II. und seiner Frau Kleopatra III. und zwar aus dem Jahre 137 vor Chr. datiert ist.

Am 3. (?) Paophi des 34. Jahres des Königs Ptolemai[os] [2]‖ und der Königin Kleopatra, seiner Schwester, (der Kinder) des Ptolemaios [3]‖ und der Kleopatra, der Götter, welche glänzen, (und) der Königin Kleo [4]‖ patra, seiner Frau, der wohltätigen Göttin, (während) des Priesters des Alexander [5]‖ und der Götter, welche retten, der Götter — Geschwister, der [wohltätigen Götter, der ihren] Vater [liebenden Götter], [6]‖ der Götter, welche glänzen, des Gottes, der [seinen] Vater ehrt, [des seine Mutter liebenden Gottes, des seinen Vater liebenden Gottes] ..... [7]‖ der Götter — Wohltäter (und während) der Trägerin der Sieges-Trophäe vor [8]‖ Berenike, der Wohltätigen, [und) der Trägerin des goldenen Korbes [9]‖ vor Arsinoe, der ihren Bruder — Liebenden [und der Priesterin der Ar]sinoe [10]‖ der ihren Vater Liebenden und derer, welche

Digitized by Google

eingesetzt sind in Rakotis (und Psoi[?]), welches im Gau von Ne (Theben) liegt.

Bezüglich des oben Gesagten vergleiche man nun dieses Protokoll mit dem begonnenen des Verso, das nur bis zu den folgenden drei Zeilen gediehen ist.

[Am 4. Paophi] des 34. Jahres des Königs Ptole‖[2]maios und der König[in Kleopa]tra, seiner Schwester ‖[3] (der Kinder) des Ptolemaios und der Kleopatra, der Götter. Weiter ist der ägyptische Schreiber nicht gekommen, der übrige Raum ist leer. Die Schrift sieht auf beiden Seiten ganz verwischt aus.

Während wir hier im großen Ganzen das Protokoll ergänzen konnten, ist mir dies bei dem folgenden Bruchstück (10 × 8 cm) nicht gelungen. Es sind nur immer die Anfänge der Zeilen erhalten (Nr. 4).

‖[1] Im Jahre 7 am 6. Athyr des Königs [Ptolemaios . . .
‖[2] Pyrqsns (Philoxenos?) als Priester [. . . . .
‖[3] Wohltätigen, Nike[?] Tochter der Wr[. . . . .
‖[4] Niurngt(??), die Trägerin des [goldenen Korbes . . .

Auch ein demotisch-griechisches Stück (Nr. 5) befindet sich in der Sammlung (7 × 16 cm). Dazu gehört wahrscheinlich ein anderes Bruchstück als obere Hälfte (5 × 16 cm), die ich erst später als zusammengehörig erkannte. Die Endzeilen des oberen Bruchstückes sind arg zerstört und für mich unlesbar, der rechte Rand desselben Bruchstückes fehlt. Das obere Stück besteht aus 11 + x demotischen Zeilen, das untere aus 3 + 1 demotischen und 6 griechischen Zeilen. Wie schon aus der griechischen Unterschrift zu ersehen, handelt diese Urkunde *περι* | *μεϑαϑεσεος* | *οριων*, also um Umsetzung von Grenzsteinen. Die von Inaros, Sohn des Hor, verfertigte Denkschrift (?mqmq) ist am 24. Athyr des Jahres 36 eines nicht genannten Königs abgefaßt. Da nach dem Schriftcharakter nur die Ptolemäerzeit in Betracht kommen kann und die Regierungszahl 36 ist, so kann es sich nur um Ptolemaios VIII. Euergetes II. handeln. Der Papyrus ist demnach im Jahre 136/5 vor Chr. niedergeschrieben worden.

Ein anderes ebenfalls sehr schmales kleines Bruchstück, aus zwei Stücken von mir zusammengestellt, ist sehr verwischt. Es ist

Digitized by Google

im Jahre 5 am letzten Choiak eines nicht genannten Königs abgefaßt worden.

Drei weitere sehr schmale Bruchstücke tragen derart verblaßte Schriftzüge, daß ich nichts anderes gegenwärtig daraus zu entnehmen vermag, als daß es sich mit Wahrscheinlichkeit um einen Kontrakt handelt.

Zwei Bruchstücke (11 × 18 cm und 8 × 15 cm) in lichtgelber Farbe, das erstere sieben Zeilen. Aus den Resten ist zu ersehen, daß es sich um einen Platz handelt, der — so scheint es — abgeschlossen war. Eine Datierung ist nicht vorhanden.

Unter den Bruchstücken befindet sich noch eine Anzahl von Rechnungen und anderen Geschäftstücken, die größtenteils schlecht erhalten sind.

Digitized by Google

KU.ḲAR, *iškaru* und אשכר.

Von

Friedrich Hrozný.

Das Ideogramm *KU.ḲAR*, dessen Lesung bis jetzt unbekannt war, ist höchstwahrscheinlich *iškaru* zu lesen. Die Zusammenstellung des Ideogramms *KU.ḲAR* mit dem sonst vorkommenden, phonetisch geschriebenen Worte *iškaru* ergab sich mir zuerst bei einer Durchsicht von Vorderas. Schriftdenkmäler VI, wo ich Nr. 173, 3 und 12 *iš-ka-ri ša ki-me*, in der unmittelbar folgenden Inschrift Nr. 174, 1 dagegen *KU.ḲAR* ^{pl} *ša ki-me* las. Wenn auch ein direkter, unumstößlicher Nachweis, daß es sich an diesen zwei Stellen um ein und dasselbe Wort handelt, zur Zeit kaum möglich ist, so ist doch die Zusammenstellung dieser Ausdrücke sehr verlockend. Dazu kommt weiter, daß sem.-bab. *iškaru* sehr wohl auf ein sumerisches *KU.ḲAR* zurückgeführt werden kann. Denn da das Zeichen *KU*[1] auch den Lautwert *èš* hatte (siehe z. B. S^{a} VI. 10 in *Cuneif. Texts*, XI, pl. 5 und *Zeitschr. f. Assyr.* IV, S. 394),[2] so ist es sehr gut möglich, daß *KU.ḲAR* von den Sumeriern *èš-gár* gelesen wurde, woraus dann sem.-bab. *iškaru* ein Lehnwort wäre. Und endlich sind m. E. die Bedeutungen von *KU.ḲAR* und *iškaru* einander so ähnlich, daß die Gleichsetzung dieser beiden Ausdrücke auch von dieser Seite geradezu gefordert wird.

[1] Die Form THUREAU-DANGIN, *Recherches sur l'orig. de l'écrit. cunéif.*, Nr. 469.

[2] So auch z. B. in den sumerischen Verbalformen wie *ib-ta-bal-èš* THUREAU-DANGIN, *Rec. de tabl. chald.*, Nr. 80, *Rev.* 3 u. a.

Digitized by Google

Die beiden Ausdrücke *KU.ḲAR* und *iškaru* weisen sehr mannigfaltige Bedeutungen auf, die sich jedoch m. E. sämtlich auf Eine Grundbedeutung zurückführen lassen. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die ursprüngliche Bedeutung dieser Wörter ‚Kette' war. *KU.ḲAR* hat sehr oft die Bedeutung ‚Serie'; es dient in den Tafelunterschriften, aber auch sonst als term. techn. für Tafelserien. Die Tafeln des *Gilgameš*-Epos werden in den Unterschriften mit *KU. ḲAR* *ilu* *GIŠ. ṬU.BAR* ‚(Tafel)serie des (Gottes) *Gilgameš*' bezeichnet (siehe Haupt, *Nimrodepos*, i, Nr. 22, Z. 213; Nr. 32, vi. 37; Nr. 33, vi. 41 usw.). *Cuneiform Texts*, xxii, Nr. 1, 18 wird eine ‚Schlachtenserie' (*KU.ḲAR taḫâzi*) erwähnt, die sich offenbar mit Schilderung von Schlachten befaßte. Siehe ferner *Cuneif. Texts* xvii, pl. 18, 19 (*KU.ḲAR UTUG. ḪUL. MEŠ*); pl. 13, 26 und c; *Cuneif. Texts* xii, pl. 11, Rev. ii 28; pl. 13, Rev. ii 28; Thompson, *Rep. of the mag. and astrol.* Nr. 94, Rev. 5 (*an-nu-ti šá KU.ḲAR*); Harper, *Letters*, Nr. 447, Obv. 9 und Rev. 20; Nr. 519, Rev. 1 f. (*šú-mu an-ni-u la-a šá KU.ḲAR-ma šú-u, šá pi-i um-ma-ni šú-ú* ‚diese Zeile stammt nicht aus der Serie, sie stammt aus dem Munde der Gelehrten'), 8 und 15 u. ö. Die Bedeutung ‚Serie' kann sich nun leicht aus der ursprünglichen Bedeutung ‚Kette' — eine Kette von Tontafeln! — entwickelt haben. Die Vermutung, daß *KU.ḲAR* ‚Serie' eigentlich ‚Kette' bedeutet, scheint auch in der Etymologie dieses Wortes eine Stütze zu haben. Ich möchte für das *KU* von *KU.ḲAR* an jenes *KU* (*ŠU, ÈŠ*; Zeichen Thureau-Dangin, *Recherches sur l'orig. de l'écr. cunéif.* Nr. 469) erinnern, das Thureau-Dangin in *Journ. Asiat.* 1909, xiii, S. 86 als Ideogramm für *ašlu* ‚Strick, Schnur (bes. des Feldmessers)' erwiesen hat.[1] Für *ḲAR* liegt der Vergleich mit *ḲAR* = *abbuttu* nahe, das zwar ‚Sklavenmal', daneben aber — und zwar ur-

---

[1] Thureau-Dangin erwähnt ibid. Anm. 3 den Berufsnamen *šâdid ašlim* ‚Feldmesser' (eigentlich ‚der die Meßschnur Ziehende'). Ich möchte diesen Berufsnamen mit dem Ideogramm *amêl* *ŠÙ.GÍD*, bezw. *amêl* *ÈŠ.GÍD*, zusammenstellen, das Obel. Maništ. C, XIV 2 (vgl. auch ibid. XVII 11 und Urukagina, Kegel B und C, IV 2) vorkommt und dort zweifellos einen Feldmesser bezeichnet (s. *WZKM* xxiii, S. 203). *šâdid ašlim* ist eine genaue Wiedergabe des Ideogramms *amêl* *ŠÙ.GÍD* (*ÈŠ.GÍD*).

Digitized by Google

sprünglich? — wohl auch ‚Fessel' bedeutet: beachte v Rawl. 27, 38 e (*erû ab-bu-ut-tum*), wonach *abbuttu* auch einen Gegenstand aus Kupfer bezeichnete, und weiter den Stamm *abâṭu* ‚fesseln'. Ist dies richtig, so würde *KU.ḲAR* (*ÈŠ.ḲAR*, *ÈŠ.GÁR*) eigentlich etwa ‚eine Schnur von Fesseln', d. i. eben ‚Kette', bedeuten.[1]

Aber auch *iškaru* hatte wohl die Bedeutung ‚Kette'.[2] Siehe v Rawl. 55, 24, wo es bei der Schilderung eines Feldzuges von Nebukadnezar I. heißt, daß dieser König ‚die Schwierigkeit des Terrains nicht fürchtet, (sondern) die *iškarâti* (d. i. wohl die Ketten) schließt' (*ul id-dar dan-na-at eḳli iš-ka-ra-a-ti ul-lap*). Gemeint sind hier wohl die Ketten des Streitwagens. Siehe ferner v Rawl. 29, 72 e f: *GIŠ.GIŠ.LAL* = *sanâḳu ša iš-ka-ri*, d. i. wohl ‚schließen, von der Kette (gesagt)'. Diese ursprüngliche Bedeutung liegt vielleicht auch *Cuneif. Texts* XXII, Nr. 211, 8 (*iš-ka-ri*), 11 und 18 vor, wo *iškaru* neben *iṣu daltu* (?; Z. 8 und 12) ‚Tür' erwähnt wird; es ist dort augenscheinlich von einem Herstellen und Senden dieser Gegenstände die Rede. Eine verwandte Bedeutung hat *iškaru* auch als Lehnwort (siehe noch unten) im Aramäischen; aram. אִשְׁכָּר bedeutet u. a. auch ‚Ring, Armband'.

KU.KAR = *iškaru* = ursprünglich ‚Kette' wurde später auch zur Bezeichnung von Sachen verwendet, die einen Vergleich mit der Kette nahelegten. So bezeichnet *KU.ḲAR*, wie wir gesehen haben, auch eine ‚Kette', eine Reihe von inhaltlich zusammengehörigen Ton-

---

[1] Zu *KU.ḲAR* = wohl ‚Kette' vgl. noch weiter unten. — Ein Kleidungsstück *KU.ḲAR* [ ] scheint JOHNS, *Deeds and documents* Nr. 954, 6 vorzuliegen. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob dieses Wort mit unserem *KU.ḲAR* etwas zu tun hat. Möglicherweise folgte ja noch etwas auf *KU.ḲAR*; auch kann *KU* sehr wohl das Determinativ *ṣubâtu* sein. Sollte aber doch unser Wort vorliegen, so könnte man vielleicht an eine Bedeutung wie ‚Schnur' denken. Dagegen ist STRASSMAIER Kyr. Nr. 186, 5 *KU.ḲAR* als Name eines Kleidungsstückes wohl sicher in *KU.MÁŠ* (= *ṣubâtu ṣibtu*) zu emendieren; vgl. ibid. Nr. 232, 5, 12 und 16; STRASSMAIER Nabonid Nr. 726, 4; Nr. 320, 4, 8 u. ö.

[2] Vergleiche für diese Bedeutung auch MUSS-ARNOLT, *Handwörterbuch* s. v. *iškaru*.

Digitized by Google

tafeln; es erhält so die Bedeutung ‚Serie', speziell ‚(Tontafel)serie'. Sehr häufig ist ferner der Gebrauch von *KU.ḲAR* = *iškaru* bei gewissen Zuwendungen und Lieferungen, die regelmäßig wiederzukehren pflegten und daher gut mit einer Kette, Serie verglichen werden konnten. So wird das Material, das den verschiedenen Handwerkern und Gewerbetreibenden vom Tempel periodisch zur Verarbeitung zugewiesen wird, *KU.ḲAR, iškaru,* d. i. wohl ‚regelmäßige (fortlaufende) Zuwendung' genannt; aber auch die von diesen Handwerkern und Gewerbetreibenden hergestellten und gelieferten Erzeugnisse sind *KU.ḲAR, iškaru*: in diesem Fall müssen wir dieses Wort durch ‚regelmäßige (fortlaufende) Lieferung' wiedergeben.

Sehr häufig ist dieser Gebrauch von *KU.ḲAR-iškaru* durch die Inschriften der Bände CLAY, *Babylonian Expedition* A, XIV und XV belegt. Hier erhalten die *amêl* *ŠIM + GAR,* d. i. die ‚Brauer' (siehe meine Ausführungen im Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. d. Wissensch. 1910, Nr. V und XXVI), oft Gerste zwecks Herstellung von Bier (s. hierzu ibid.). Auch die *KA.ZÍ(D).DA* erhalten Getreide, und zwar offenbar zwecks Mehl-[1] und Brotbereitung.[2] In beiden Fällen heißt das ihnen zugewiesene Getreide *KU.ḲAR,* d. i. wohl ‚regelmäßige Zuwendung'. Siehe z. B. CLAY, l. c. XIV Nr. 56 a, 7 f.:

20 (*gur ŠE*)[3] *KU.ḲAR mâr-* *mIr-me-ta-at-ta* *amêlŠIM + GAR*
8 (*gur*) *100* (*ḳa*) *dtto.* *mArad-ûm-19KAM* *KA.ZÍ(D).DA.*

Ferner ibid. Nr. 60, 3 ff.:

4 (*gur ŠE*) *KU.ḲAR* *mBu-ub-bu ŠIM + GAR*
5 (*gur ŠE*) *dtto.* *mKi-šá-aḫ-bu-ut ŠIM + GAR*
3 (*gur ŠE*) *dtto.* *mÚ-gi-ši-ia-saḫ KA.ZÍ(D).DA.*

Die drei hier genannten Personen werden auch ibid. Nr. 62, 17 ff. erwähnt; auch hier erhalten sie Gerste als *KU.ḲAR.* Sie kehren

[1] Vergleiche *ZÍ(D).DA* ‚Mehl'.
[2] Cf. CLAY, l. c. XIV, Nr. 42.
[3] *ŠE* = ‚Gerste' (eigentlich ‚Korn').

Digitized by Google

in ähnlichem Zusammenhang auch in anderen Texten wieder:[1] es handelt sich hier also in der Tat um regelmäßige Zuwendungen. CLAY, l. c. xv, Nr. 77, 8 f. werden 5 *gur* *90* *ḳa* *ŠE* (Gerste) als *KU.ḲAR ŠIM + GAR* pl *ù KA.ZÍ(D).DA* bezeichnet. Ibid. Nr. 153, 1 ff. verzeichnet Gerste (*ŠE.BAR*), ‚die als *KU.ḲAR* des Bierbrauers und des amêl*KA.ZÍ(D).DA Buraḫu* nach *Nippur* gebracht hat'. CLAY, l. c. xiv, Nr. 29 ist die Quittung eines Bierbrauers, der 2 *gur* Gerste als *KU.ḲAR* erhalten hat. Ibid. Nr. 17 ist die Quittung eines *KA.ZÍ(D).DA*, der 2 (?) *gur AŠ.AN.NA*, d. i. Emmer (siehe zu dieser Gleichsetzung meine Ausführungen im Anzeiger l. c.), als *KU.ḲAR* zugewiesen bekommen hat; usw. Es sei hier noch ibid. Nr. 5 angeführt, wo eine Person nebst *GIG* ‚Weizen' (siehe meine Ausführungen l. c.) und *AŠ.AN.NA* ‚Emmer' auch 24 (*gur*) 20 (*ḳa*) *ŠE iš-ka-rum* (Z. 7) erhält. Auch diese Stelle, verglichen z. B. mit ibid. Nr. 29, 1 (2 [*gur*] *ŠE KU.ḲAR*), spricht für die Gleichsetzung des Ideogramms *KU.ḲAR* mit *iškaru*.

Auch andere Berufskategorien erhalten ihre ‚regelmäßigen Zuwendungen', ihre *KU.ḲAR*. CLAY, l. c. xv, Nr. 108 erhält ein Edelmetallarbeiter (cf. ibid. Nr. 103, 13) 1 Talent Kupfer *a-na KU.ḲAR*; freilich wäre hier vielleicht auch die Übersetzung ‚für eine Kette' nicht unmöglich.[2] Wenn ibid. Nr. 21, 7 ein Mann 4 *ḳa* Öl als *KU. ḲAR* iṣu *narkabti* erhält, so ist wohl darin das zum Schmieren des Wagens nötige Öl zu erblicken, das dieser Mann als ‚regelmäßige Zuwendung' erhält; *KU.ḲAR* iṣu *narkabti* durch ‚Wagenkette' zu übersetzen scheint mir weniger ratsam, wenn auch nicht ganz unmöglich zu sein. STRASSMAIER, Nabonid Nr. 163 erhalten Leinweber zwecks Beschaffung des von ihnen zu verarbeitenden Rohmaterials 50[3] *šiḳil kaspi iš-ka-ri* (Z. 9); hier wird also das ihnen zur Verfügung gestellte Silber als *iškaru* bezeichnet.

---

[1] Das gilt übrigens auch von den sonstigen Brauern und *KA.ZÍ(D).DA*'s dieser Texte. Ich sehe hier jedoch von einer vollständigen Aufzählung der betreffenden Stellen ab, da ich diese Texte ausführlicher in meinem ‚Getreide im alten Babylonien' behandeln werde.

[2] Vergleiche vielleicht auch CLAY. l. c., xiv, Nr. 123a, 4?

[3] 32 (Z. 1) + 18 (sic! Z. 5).



Als ein Gegenstück zu der soeben besprochenen Inschrift sei STRASSMAIER, Kyr. Nr. 326 angeführt, wo die von den Leinwebern dem Tempel *Êbabbara* in *Sippar* gelieferten Erzeugnisse als *iš-ka-ri* (Z. 1) bezeichnet werden; hier wird *iškaru* die Bedeutung ‚regelmäßige Lieferung' haben. Hierher gehört auch Vorderas. Schriftdenkm. VI, Nr. 166, wonach ein gewisser *Itti-Nabû-gûzu* für einen Bau in dem Tempel des Gottes *ilu A.Ê* 410 Backsteine als *KU.ḲAR* (Z. 3), d. i. wohl ‚regelmäßige Lieferung', liefert. Ferner ibid. Nr. 177, wonach derselbe *Itti-Nabû-gûzu* nach einiger Zeit für einen Bau in demselben Tempel 360 Backsteine, ebenfalls als *KU.ḲAR* (Z. 3), abliefert. Es handelt sich also tatsächlich um wiederholte Lieferungen. Ein anderer Lieferant liefert ibid. Nr. 178 für den zuletzt erwähnten Bau in dem *ilu A.Ê*-Tempel als *KU.ḲAR* (Z. 3) 1250 Backsteine. Balken werden als *KU.ḲAR* ibid. Nr. 218 geliefert. Um eine ‚regelmäßige Lieferung von Mehl' (*iš-ka-ri ša ki-me*, Z. 3 und 12) für Opfer für den Gott *Nabû* im Tempel *Êzida* handelt es sich wohl ibid. Nr. 173. Auch bei l. c. Nr. 174, 1 (*KU.ḲAR pl ša ki-me*) könnte vielleicht diese Auffassung in Betracht kommen; doch ist diese Inschrift nicht ganz klar. Ibid. Z. 10 und 30 heißt es *KU.KAR rabûu*, Z. 20 und 39 *KU.KAR kut-tin-nu*; *KU.ḲAR* ist also masc. generis; doch vergleiche auch den Plural *iškarâti* oben S. 320.[1] Interessant ist STRASSMAIER, Kamb. Nr. 194, wonach sich ein Mann, der von dem Tempel *Êbabbara* augenscheinlich Gänse (?) zur Aufzucht erhalten hat, verpflichtet, eine bestimmte Anzahl von Gänsen (?) als ‚*iš-ka-ri* des 3. Jahres' (Z. 5) des Kambyses an diesen Tempel zu liefern.

Neben ‚regelmäßige Lieferung' hat *KU.ḲAR* = *iškaru* nicht selten auch die Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe'. Es fällt mitunter schwer, die beiden Bedeutungsnuancen auseinanderzuhalten. Auch die Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe' ist natürlich auf die Bedeutungen ‚Serie' und noch ursprünglicher ‚Kette' zurückzuführen. In der Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe' mag *KU.ḲAR* JOHNS, *Assyr.*

[1] Das Schema der Inschrift Nr. 173 weisen auch die Inschriften ibid. Nr. 159 (Z. 1: *KU.ḲAR pl ša ŠE.BAR*) und 164 (Z. 1: *KU.ḲAR pl ša ŠE.BAR*) auf, deren Deutung ebenfalls unsicher ist.

Digitized by Google

doomsday book, Nr. 10, vii 1 f. (*7621 UDU*^{pl} *KU.ḲAR 450 UDU*^{pl} *NU.ŠI.LAL*), Nr. 8, i 10 ([*1*]*70* [?] *UDU*^{pl} *KU.ḲAR*) und Nr. 13, ii 5 (*50 UDU*^{pl} *KU.*[*ḲAR*]) vorliegen, wo es als Bezeichnung für Schafe verwendet wird, die wahrscheinlich von den Leibeigenen im Laufe der Zeit an den Gutsherrn abgeliefert werden sollten. Doch würde man hier auch mit der Übersetzung ‚regelmäßige Lieferung' ganz gut auskommen. Als ‚regelmäßige Abgabe' oder ‚regelmäßige Lieferung' (*a-na IŠ.ḲAR*, Rev. 4) sollen nach Harper, *Letters*, Nr. 75 auf Veranlassung des Königs Hirten Häute abliefern. *IŠ.ḲAR*, das auch Johns, *Deeds and documents*, Nr. 33, 2 vorkommt (s. fg. S. Anm. 2), ist, wie das Fehlen des Endvokals zeigt, wohl für ein Ideogramm zu halten, in welchem das sonstige *KU* (= *èš*) durch *iš* ersetzt wurde. Es ist also aus dieser Schreibung m. E. nicht zu schließen, daß unser Wort mitunter auch *išḳaru* (mit *ḳ*) lautete. Ist nun *IŠ.ḲAR* wirklich eine ideographische Schreibung, so ist sie eine neue Stütze für die Gleichung *KU.ḲAR* = *iškaru*. Um eine Abgabe oder Lieferung dürfte es sich auch Strassmaier, Nabonid Nr. 839, 6 (... 200 *gíd-dil iš-ka-ri*) handeln. Wichtig ist Thureau-Dangin, *Lettres et contrats*, Nr. 142, ein Feldpachtvertrag, nach welchem der Pächter zwei Drittel, der Eigentümer des Feldes ein Drittel des Ernteertrags erhält; der letztere verpflichtet sich hierbei, die ‚regelmäßige Abgabe' (*iš-kar-ri-im*, Z. 15), Stroh und Futter, zu erstatten. Strassmaier, *Darius* Nr. 43, 11 ff. verpflichten sich, drei Frauen jährlich drei Kleider als *iš-ka-ri* ‚regelmäßige Abgabe' für den Gott *Šamaš* aus freien Stücken zu geben. In der Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe' liegt unser Wort vielleicht auch *Cuneif. Texts*, xviii, pl. 30, Rev. i 16 (*IṢ.ḲAR* = *iš-ka-ru*) vor, denn es folgt darauf unmittelbar das Wort *ma-ki-su* (cf. *makâsu* eine Abgabe erheben u. ä.). Das Ideogramm *IṢ.ḲAR* scheint einen sumerischen Lautwert *iš* für das Zeichen *IṢ* (sonst *giš*, *miš*) vorauszusetzen. Bei dieser Gelegenheit sei auch die Stelle *IṢ.GAR.RA*[1] = *iš-ka-ru* (v Rawl. 40, 32 c d) erwähnt, deren *IṢ.GAR.RA* sich von der wohl ursprünglichen Form dieses Ideo-

[1] Vergleiche zu diesem Ideogramm Gudea Zyl. A xxv, 1?

Digitized by Google

gramms *KU.ḲAR* (wohl = *èš-gár*) noch mehr entfernt. In der Bedeutung ‚Abgabe‘ ist uns endlich das babylonische *iškaru* in dem hebr. אֶשְׁכָּר ‚Abgabe, Tribut‘[1] belegt, das ein babylonisches, bezw. sumerisch-babylonisches Lehnwort ist.[2]

Eine weitere Bedeutung des babylonischen *iškaru* ergibt sich aus *Cuneif. Texts* II, pl. 50, 4 (*iš-ka-ri-im šá* *ilu* *Šamaš*), wo ein Grundstück als das ‚*iškaru* des *Šamaš*‘ bezeichnet wird. Offenbar ist es ein Feld, das mit einer regelmäßigen Abgabe (*iškaru*) an den Sonnengot *Šamaš* belastet war. Hierher gehört wiederum das aus dem Babylonischen entlehnte aram. אֶשְׁכָּר ‚abgegrenztes Gebiet, Feld‘ und syr. ܐܫܟܪܐ ‚Acker‘.

Zum Schluß dürfte es sich wohl empfehlen, unsere Ergebnisse, die ich zwar mangels einer ausdrücklichen Angabe der Texte, daß *KU.ḲAR* = *iškaru* ist, nicht als absolut sicher, doch zumindest als in sehr hohem Grade wahrscheinlich bezeichnen möchte, in die folgende Tabelle zusammenzufassen:

KU.ḲAR *IŠ.ḲAR* *IṢ.ḲAR* *IṢ.GAR.RA*	= sumer. *ešgar* = akkad. *iškaru* =	1. Kette (cf. aram. אֶשְׁכְּר ‚Ring, Armband‘, 2. Serie, 3. regelmäßige Zuwendung, 4. regelmäßige Lieferung, 5. regelmäßige Abgabe (cf. hebr. אֶשְׁכָּר Abgabe, Tribut), 6. mit einer regelmäßigen Abgabe (*iškaru*) belastetes Feld (cf. aram. אֶשְׁכָּר abgegrenztes Gebiet, Feld, syr. ܐܫܟܪܐ Acker).

[1] So wurde dieses Wort bis jetzt übersetzt. Es hindert uns aber nichts, es durch ‚regelmäßige Abgabe, regelmäßiger Tribut‘ wiederzugeben.

[2] In der Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe‘ liegt *IŠ.ḲAR* vielleicht auch Johns, *Deeds and documents*, Nr. 33, 2 vor. Doch ist dort auch die Bedeutung ‚regelmäßige Zuwendung‘ nicht unmöglich. Zu der Form *IŠ ḲAR* siehe oben.

Digitized by Google

Anzeigen.

Les quarante-neuf vieillards de Scété, texte copte inédit et traduction française par MM. Seymour de Ricci et Eric O. Winstedt (Tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques, t. xxxix), Paris 1910, 4°, 36 pp., Prix 1 Fr. 70 c.

Vorliegender Publikation liegen die ersten neun Blätter des boheirischen Manuskripts Nr. 58 der Vatikanischen Sammlung zugrunde, das von der Klosterbibliothek des heiligen Makarius in der Wüste von Scete herrührt und dem zehnten Jahrh. angehören dürfte. Die Herausgeber haben den Text während eines Aufenthaltes zu Rom im J. 1904 kopiert und übergeben ihn jetzt der Öffentlichkeit. Er enthält die Geschichte der Reliquien von neunundvierzig Märtyrern in der Wüste von Scete, die am fünften Tage des Monats Mechir, am Festtage dieser Heiligen vorgelesen werden sollte. Die Erzählung ist nicht einheitlich, sondern setzt sich aus mehreren Berichten zusammen. Zunächst haben wir hier den Anfang einer Legende der beiden Töchter des byzantinischen Kaisers Zenon, Anastasia und Hilaria, deren sahidische Fragmente aus dem British Museum zu London, dem Museum zu Leiden, der John Rylands-Bibliothek zu Manchester und der Bibliothèque Nationale zu Paris uns bereits durch Amélineaus *Histoire des deux filles de l'Empereur Zénon* (in den Proceedings of the Society of biblical archaeology, T. x [1888]), S. 181—206 und Girons *Légendes coptes* (Paris 1907), S. 45—65 be-

Digitized by Google

kannt sind, dann die Schilderung eines Traumes, den Abraham von Phelbēs in der Höhle, in welcher die Überreste der Heiligen ruhten, gesehen haben sollte, ferner zwei Berichte über zwei Entwendungsversuche der Reliquien, von denen der eine gelingt, der andere fehlschlägt, und schließlich eine kurze Darstellung der Überführung der Überreste der Heiligen von der Höhle bei Piamun in der Wüste von Scete in eine für sie errichtete Kapelle in der Nähe der Kirche des heiligen Makarius. Über die Entwendungsversuche der Überreste der Heiligen, sowie über die Überführung derselben ist uns eine ähnliche Darstellung in einem kopt.-arabischen Heiligenkalender zum sechsundzwanzigsten des Monats Tybi erhalten (vgl. F. Wüstenfeld, *Synaxarium*, das ist Heiligenkalender der Koptischen Schriften, aus dem Arabischen übersetzt, T. ii, Gotha 1879, S. 261—263), der, wenn auch jüngeren Ursprungs, von großer Wichtigkeit ist, da er einen Bericht über die Märtyrer selbst enthält, der in unserem Text fehlt. Dieser Bericht ist zur besseren Vergleichung von den Herausgebern in französischer Übersetzung mitgeteilt, da der arabische Text noch nicht ediert ist.

Der Text ist gut erhalten. Zu beachten ist S. 11, Z. 6 ⲡⲉⲥϫⲓⲛⲉⲣ̀ⲁⲛⲁⲗⲗⲁⲩⲃⲁⲛⲓⲛ und S. 23, Z. 3 ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲓⲁ, wo man noch eine Präposition (ϧⲉⲛ) erwarten würde. Zoega, der in seinem *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris asservantur* (Roma 1810), S. 95—97 Auszüge aus unserer Schrift gibt, hat ϧⲉⲛⲟⲩ vor ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲓⲁ ergänzt. Darauf, wie auf manche noch zu erwähnenden orthographischen Eigentümlichkeiten des Textes hätten die Herausgeber in den Anmerkungen, die uns in geographischer und historischer Hinsicht so gut unterrichten, oder im Texte selbst durch ein sic! hinweisen sollen.

Lexikalisch ist ein neues Wort ⲟⲩⲥⲓⲟⲩ ⲉϥⲥⲉⲧⲥⲱⲧ (S. 21, Z. 7 v. u.) zu erwähnen, das ‚Sternschuppe‘ zu bedeuten scheint. Das schon in Peyrons Lexikon erwähnte ϫⲫⲏⲟⲩⲧ kommt auch in unserem Texte in ⲛⲁⲩϫⲫⲏⲟⲩⲧ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲡⲉ ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲧϫⲱⲣⲓ (S. 23, Z. 5 v. u.) vor, scheint aber (wenn kein Druckfehler vorliegt) wie dort aus (ⲧⲁ)ϫⲣⲏⲟⲩⲧ verderbt zu sein. In diesem Sinne

Digitized by Google

fassen es auch die Herausgeber (‚se raffermirent en courage' S. 31, Z. 3 v. u.).

In orthographischer Hinsicht sind zu beachten die Schreibungen: ⲚⲈⲠⲞⲨⲢⲀⲚⲒⲞⲚ (S. 11, Z. 17) für Ⲙ̇ⲠⲞⲨⲢⲀⲚⲒⲞⲚ, ⲚⲈⲢⲎⲤ (S. 22, Z. 6 v. u.) für Ⲛ̇ⲢⲎⲤ, Ⲉ̄ⲚⲞⲨⲤⲐⲨⲚⲞⲨϤⲒ (S. 18, Z. 4 v. u.) für Ⲛ̄ⲞⲨⲤⲐⲨⲚⲞⲨϤⲒ, ϦⲈⲚⲚⲞⲨⲘⲀ ⲈϤⲞⲢϤ (S. 23, Z. 1) für ϦⲈⲚⲞⲨⲘⲀ ⲈϤⲞⲢϤ, dann ϪⲈⲈϢⲰⲠⲈ̀ (S. 12, Z. 4 v. u., Sahidisch) neben ϪⲈⲈϢⲰⲠ (daselbst Z. 7 v. u.), ferner die Zusammenziehung von zwei aufeinander folgenden gleichen Vokalen in ⲚⲈϪⲰⲢϨ (S. 12, Z. 4) für ⲚⲈⲈϪⲰⲢϨ, ⲈⲨϨⲒⲈ̀ⲖⲈⲖ (S. 18, Z. 16) für ⲈⲨϨⲒⲒⲈ̀ⲖⲈⲖ, dagegen Ⲛ̄ⲒⲒⲈ̀ⲢⲞⲨⲢⲄⲞⲤ (S. 13, Z. 2) für Ⲛ̄ⲒⲈⲢⲞⲨⲢⲄⲞⲤ.

Bei der Worttrennung verfahren die Herausgeber nicht immer konsequent. So finden wir z. B. das Pronomen ⲚⲎ bald mit der folgenden Partikel ⲈⲦ verbunden, bald von dieser getrennt; ebenso wird die Partikel ⲚϪⲈ, die meist mit dem folgenden Worte zusammengeschrieben wird, oft von diesem getrennt. Nach der Wortabteilung der Herausgeber wäre dann auch zu lesen: S. 10, Z. 8 v. u. ⲘⲀϢⲈⲚⲈ, S. 12, Z. 15 ⲠⲀⲒⲦⲞⲠⲞⲤ, S. 13, Z. 20 ⲀϤϢⲈⲚⲀϤ, S. 14, Z. 8 v. u. ϪⲈⲠⲀⲐⲀⲚⲞ̄, S. 16, Z. 8 v. u. ⲀⲨⲈⲘⲦⲞⲚⲘ̇ⲘⲰⲞⲨ, S. 18, Z. 9 v. u. ϪⲈⲖ̄ⲠⲀ, S. 20, Z. 11 v. u. ⲀⲨϢⲈⲚⲰⲞⲨ, daselbst Z. 2 v. u. ⲈϤϪⲈϢⲚⲀⲒ, S. 22, Z. 18 ϪⲈⲘⲎⲠⲰⲤ, S. 24, Z. 9 ⲈⲨϪⲈⲘⲖⲰⲒϪⲒ, daselbst Z. 1 v. u. ⲚⲈⲘⲀⲂⲂⲀ, ferner S. 25, Z. 4 v. u. ϦⲈⲚⲤⲞⲨⲈ̄ und S. 26, Z. 9 v. u. Ⲛ̄ⲤⲞⲨⲈ.

Von Verbesserungen zum Drucke habe ich notiert: S. 9, Z. 8 Ⲙ̇ⲠϢⲀⲒ (für Ⲛ̇ⲠϢⲀⲒ), daselbst Z. 20 ⲈⲂⲞⲖ ϦⲈⲚ, S. 10, Z. 4 v. u. ⲞⲨⲞϨ ⲠⲀⲒⲢⲎϮ, S. 11, Z. 1 ⲀⲤϪⲰⲔ ⲈⲂⲞⲖ, S. 16, Z. 12 ⲀⲖⲖⲀ ⲀⲢⲎⲞⲨ, S. 18, Z. 14 ⲚⲒⲤⲐⲨⲚⲞⲨϤⲒ (für ⲚⲒⲤⲐⲨⲚⲞⲨϤ), daselbst Z. 4 v. u. wohl ⲚⲀⲨⲂⲈⲂⲒ (für ⲚⲀϤⲂⲈⲂⲒ), S. 19, Z. 3 v. u. ϮⲚⲀⲒ ⲈⲂⲞⲖ Ⲛ̄ϦⲎⲦϤ, S. 23, Z. 2 ⲚⲈⲒⲈⲂⲦ (für ⲚⲈⲈⲂⲦ), daselbst Z. 21 ⲈⲦⲀϤⲒ̇ ⲆⲈ, S. 25, Z. 4 ⲈⲐⲘⲈϨ Ⲛ̄.

Zur Übersetzung, die sich eng an den Text anzuschließen sucht, hätte ich folgende Verbesserungen vorzuschlagen:

S. 10, Z. 18 ⲖⲞⲨⲤⲘⲎ Ⲛ̇ⲦⲈⲪϮ ϢⲰⲠⲒ ϨⲀⲢⲞⲤ (Übersetzung S. 27, Z. 21) ‚la voix de Dieu lui arriva', wörtlicher: ‚ward ihr eine

Digitized by Google

Stimme Gottes'; daselbst Z. 21 ⲚⲦⲈⲈⲢⲀⲄⲞⲚⲒⲌⲈⲤⲐⲈ (S. 27, Z. 22) ,tu combattras', richtiger: ,du kämpfst'.

S. 11, Z. 14 ϪⲈⲒⲤ ⲚⲒⲔⲈⲮⲨⲬⲎ Ⲛ̄ | ⲦⲈⲚⲒϨⲒⲞⲘⲒ ⲚⲞⲨⲢⲰ . . . (S. 27, Z. 9 v. u.) ,voici! que les âmes des femmes des rois . . .', besser: ,siehe! auch die Seelen der königlichen Frauen . . .'; in ⲚⲞⲨⲢⲰ ist vielleicht in der Hs. oder im Drucke ⲞⲨ nach Ⲱ ausgefallen, so daß dieses Wort der Plural von ⲞⲨⲢⲞ ,rex' wäre, sonst müßte es ⲞⲨⲢⲰ ,regina' sein. Nach der Übersetzung fassen es allenfalls die Herausgeber als ersteres auf.

S. 12, Z. 14 ⲠⲈϪⲈ ϨⲀⲚⲞⲨⲞⲚ Ⲛ̇ϦⲎⲦⲞⲨ (S. 28, Z. 3) ,L'un d'eux dit', richtiger: ,Einige von ihnen sprachen'.

S. 15, Z. 2 v. u. ⲚⲈⲀ̄ⲢⲞⲨϨⲒ ⲄⲀⲢ ϨⲎⲆⲎ ϢⲰⲠⲒ | ⲠⲈ (S. 29, Z. 12) ,car c'était déjà le matin', richtig: ,denn es war bereits Nacht geworden'.

S. 16, Z. 1 ⲞⲨⲞϨ Ⲉ̄ⲦⲀⲨⲦⲀⲘⲈ ⲠⲒⲚⲒϢϯ Ⲛ̇ϦⲈⲖⲖⲞ (S. 29, Z. 13) ,Et quand ils eurent instruit . . . le grand vieillard . . .'. Die Übersetzer fassen also Ⲉ̄ⲦⲀⲨⲦⲀⲘⲈ temporal auf, das kann aber hier nicht der Fall sein, da der Nachsatz fehlt; es ist daher perfektisch zu übersetzen: ,Und sie taten dem erhabenen Greise kund . . .'. Dagegen ist S. 19, Z. 20 ⲞⲨⲞϨ ⲪⲀⲒ ⲈⲦⲀϤϪⲞϤ ⲀⲨⲀϢϤ (S. 30, Z. 20) ,Et voilà ce qu'il disait; il fut suspendu' temporal zu übersetzen: ,Und als er dies sprach, wurde er aufgehängt'.

Daselbst Z. 6 v. u. ⲦⲞⲦⲈ ⲔⲀⲦⲀ | ⲪⲢⲎϯ ⲈⲦⲤϦⲎⲞⲨⲦ ϦⲈⲚⲦⲒⲤⲦⲞ | ⲢⲒⲀ ⲚⲒⲰⲀⲚⲚⲎⲤ ⲠⲒⲢⲈϤϯⲰⲘⲤ · ⲀⲨⲈ̄ | ⲠⲒⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲞⲤ ⲈⲢⲀⲦϤ Ⲙ̆ⲪⲎ Ⲉ̄ⲦⲀϤ | ⲈⲢ ⲠⲈϤⲤⲚⲞⲨ ⲦⲎⲢϤ ϦⲈⲚⲠϢⲀϤⲈ (S. 29, Z. 25) ,Alors ainsi que ce qui est écrit dans l'histoire de Iôannês le Baptiste: „Ils apportèrent le martyr aux pieds de celui qui passait tout son temps dans le désert . . ."'. Nach dieser Übersetzung wäre dann ⲀⲨⲈ̄ ⲠⲒⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲞⲤ usw. ein Zitat aus einer ,Geschichte Johannes des Täufers', in diesem Falle würde man aber zunächst vor ⲀⲨⲈ̄ regelrecht das ϪⲈ der direkten Aussage erwarten, und dann stünde ⲦⲞⲦⲈ, das gewöhnlich von einem Verbum gefolgt wird (vgl. z. B. unseren Text S. 15, Z. 6 v. u., S. 19, Z. 15, S. 20, Z. 8, S. 23, Z. 1 v. u.), ohne e solches; es dürfte vielleicht besser so zu übersetzen sein: ,Da brachten

Digitized by Google

sie (wie es [auch] in der Geschichte Johannes des Täufers geschrieben steht) den Märtyrer vor denjenigen, der seine ganze (Lebens)zeit in der Wüste zubrachte.' Dies würde dann ganz gut auch zu Abba Makarius stimmen, der in der Wüste von Scete lebte.

S. 17, Z. 7 v. u. ⲛⲁⲣⲉⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲅⲁⲣ | ⲧⲏⲣϥ̄ ⲙⲙⲁⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉ̄ⲧⲉⲙⲙⲁⲩ | ⲛⲁⲩⲑⲉⲗⲏⲗ ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ⲧⲓⲕⲱⲥⲡⲉ (S. 29, Z. 3 v. u.) ,Car tout ce peuple là aimait le Christ; ils se réjouirent en l'esprit'. Wir haben hier eine bekannte Konstruktion, in der das Hilfsverb (hier ⲛⲁⲣⲉ) vor dem Verbum des Satzes (hier ⲑⲉⲗⲏⲗ, ⲛⲁⲩ, wegen des Kollektivs ⲡⲓ-ⲗⲁⲟⲥ) wieder aufgenommen wird, vgl. z. B. Lukas I, 21: ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲛⲁϥϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁϫⲱϥ ,Das ganze Volk erwartete ihn'. Es ist also hier zu übersetzen: ,Denn das ganze Volk von dort, das Christus liebte, freute sich im Geiste.'

Daselbst Z. 4 v. u. ⲛ̄ⲧϩⲉⲃⲥⲱ | ⲛ̄ⲧⲉⲡⲓⲟⲩϫⲁⲓ (S. 29, Z. 2 v. u.) ,des habits neufs', wörtlich: ,das Kleid des Heils'.

S. 18, Z. 16 ϩⲁⲛⲕⲁⲣⲁⲡⲧⲓⲥ ⲉⲩϩⲓⲉ̀ⲗⲉⲗ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉⲩ | ⲙⲟϩ (S. 30, Z. 6) ,Les karaptis resplendissaient, car ils étaient pleins'. Neben ⲉⲩϩⲓⲉ̀ⲗⲉⲗ wird aber ⲉⲩⲙⲟϩ eher im Sinne von ,ardere, splendere, illuminare' zu fassen sein. Es wird also zu übersetzen sein: ,Die Karaptis strahlten und (indem sie) funkelten.'

S. 19, Z. 6 v. u. ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲉϥⲛⲁϩⲉⲓ ⲉ̄ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁϥⲱϣ | ⲉⲃⲟⲗ (S. 30, Z. 24) ,Sur le champ il tombera (sic) en bas, il cria . . .'. Das mit ⲉ eingeleitete Futur wird hier im Nebensatze wie sonst häufig gebraucht, um einen gleichzeitigen Nebenumstand der Erzählung auszudrücken, vgl. z. B. Acta XXI, 37 ⲉⲩⲛⲁⲉⲛϥ ⲇⲉ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ϯⲡⲁⲣⲉⲙⲃⲟⲗⲏ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ (Sahidisch: ⲉⲩⲛⲁϫⲓ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲁⲣⲙ̄ⲃⲟⲗⲏ ⲡⲉϫⲁϥ) ,Als sie Paulus ins Lager führen wollten, sprach er . . .'. Es ist also auch hier zu übersetzen: ,Als er eben zur Erde fallen sollte, rief er aus . . . .'

S. 22, Z. 9 ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲓⲑⲟϣ ⲉⲧϯⲥⲱⲓⲧ | ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ (S. 31, Z. 18) ,du nom illustre', wörtlich: ,von jenem berühmten Gaue.'

S. 24, Z. 10 v. u. ϫⲉⲁ̄ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲟⲣⲉϩⲁⲛϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ | ⲛⲉⲙ-ϩⲁⲛϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛϯ | ⲁ̄ⲅⲓⲁ̄ ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ (S. 32, Z. 9) ,Disant: „Voici, nous n'avons pas permis à des hérésies et à des

Digitized by Google

troubles de se produire dans la sainte Église".' ⲘⲠⲈⲚⲞⲢⲈ ist negativer Imperativ (zu ϢⲞⲠⲒ), die angeführten Worte sind demnach zu übersetzen: ,(indem er sprach:) „Sehet! Lasset nicht Ketzereien und Unruhen in der heiligen Kirche entstehen".' Dazu paßt dann der Imperativ ⲔⲰⲦ der folgenden Worte ⲀⲖⲖⲀ ⲚⲒⲘⲀⲢⲦⲨ | ⲢⲞⲤ ⲘⲈⲚ ⲔⲰⲦ ⲚⲰⲞⲨ ⲚⲞⲨⲈⲨⲔⲦⲎ | ⲢⲒⲞⲚ (,sondern bauet ein Bethaus für die Märtyrer').

S. 25, Z. 8 v. u. ⲞⲨⲞϨ ⲚⲒⲒⲈⲢⲞⲮⲀⲖⲦⲎⲤ ⲚⲈⲘⲚⲞⲨϢⲎⲢⲒ | ⲚⲀⲨⲈⲢⲬⲢⲀⲤⲐⲈ ⲚⲞⲨⲮⲀⲖⲘⲰⲆⲒⲀ ⲚⲦⲈⲆⲀⲨⲒⲆ (S. 32, Z. 23) ,Et les hiéropsaltes avec leurs fils entonnèrent (?) une psalmodie de David'. ⲬⲢⲀⲤⲐⲈ ist das griechische χρῆσθαι, das auch in der klassischen Sprache oft zur Umschreibung des im Hauptworte liegenden Verbums gebraucht wird, z. B. βοῇ χρῆσθαι ,Lärm erheben, schreien', ὠνῇ καὶ πράσει χρῆσθαι ,kaufen und verkaufen', ⲚⲀⲨⲈⲢⲬⲢⲀⲤⲐⲈ ⲚⲞⲨⲮⲀⲖⲘⲰⲆⲒⲀ wird also bedeuten: ,sie stimmten eine Psalmodie an, sie psalmodierten'; das Fragezeichen nach entonnèrent ist demnach zu streichen.

S. 28, Z. 4 v. u. ist leurs vor biens in runde Klammern zu setzen, ebenso croyant S. 30, Z. 22.

Wien, im März 1911.

J. SCHLEIFER.

Digitized by Google

Kleine Mitteilungen.

Gegenerklärung.

Herr Prof. R. Schmidt erhebt gegen mich in seiner ‚Erklärung‘ oben S. 242—244 die ehrenrührigen Vorwürfe,

1. daß ich seine Kritik des Parallelenverzeichnisses im ersten Bande meiner Übersetzung des Tanträkhyäyika nur durch absichtliche Verdrehung mit auf Chauvins Beiträge bezogen habe;

2. daß ich die Behauptung, der kritische Text des Tanträkhyäyika habe Herrn Prof. Schmidt bei der Abfassung seiner Besprechung vorgelegen, aufgestellt habe, ohne mich der von ihm ausdrücklich geleugneten Stichhaltigkeit meiner Behauptung zu versichern.

Der erste Vorwurf fällt ohne weiteres durch den Umstand, daß Schmidt selbst in seinen oben S. 6 zitierten Worten ausdrücklich auf Chauvin Bezug nimmt. Die Deutung, die er jetzt in seiner ‚Erklärung‘ dem von mir beanstandeten Urteil gibt, erledigt sich dadurch, daß es sich gar nicht um eine ‚umfassende Darstellung der Geschichte der indischen Märchen‘, sondern nur um ein dürres Verzeichnis der Parallelen zu den Erzählungen des Tanträkhyäyika handelt. Im übrigen ergibt sich aus Schmidts ‚Erklärung‘ wiederum, daß er das von mir beanstandete Urteil nicht auf Grund einer kritischen Prüfung, sondern aufs Geratewohl gefällt hat.

Digitized by Google

Auf den zweiten Vorwurf erwidere ich:

Am 20. Mai 1910 quittierte mir Herr Prof. SCHMIDT über den Empfang meiner kritischen Ausgabe des Tanträkhyäyika. In seinem Schreiben heißt es wörtlich: ‚Das Geschenk ist für mich um so willkommener, als mir STUMME die Besprechung Deiner Übersetzung dazu aufgetragen hat und eine Vergleichung derselben mit dem Originale eine conditio sine qua non für eine gewissenhafte Arbeit ist.' Aus diesen Worten ergibt sich mit Sicherheit, daß Herrn Prof. SCHMIDT bei der Abfassung seiner Rezension, entgegen seiner jetzigen Behauptung, die kritische Ausgabe vorlag. Es ergibt sich ferner, daß er sich der Verpflichtung voll bewußt war, an den getadelten Stellen der Übersetzung das Original zu vergleichen. Wann er nun auf Grund der Unterlassung dieser Vergleichung unbegründete Vorwürfe erhebt, so darf er sich nicht beschweren, wenn der zu Unrecht Getadelte auf diese Unterlassungssünde hinweist.

Noch ein Wort über meine Stellung zur Kritik. Daß der Vorwurf der Empfindlichkeit gegen dieselbe, den SCHMIDT gegen mich erhebt, nicht zutrifft, ergibt sich schon daraus, daß ich selbst nicht nur auf stichhaltige Einwände dieser Kritik ausdrücklich aufmerksam mache (s. oben, S. 11, § 11; S. 23, § 32 und § 33), sondern daß ich auch auf Mängel meiner Arbeit hinweise, welche die Kritik übersehen hat (s. oben S. 1 f.). Daß ich die Einwürfe der Kritik alle einzeln prüfe, sie anerkenne und verwerte,[1] wo sie mir berechtigt erscheinen, andernfalls sie möglichst gründlich widerlege, kann die ernste Kritik nur billigen. Autor und Kritiker suchen die Wahrheit, und nicht darauf kommt es an, wer Recht hat, sondern einzig und allein darauf, was richtig ist.

Großbauchlitz, den 29. August 1911.

JOHANNES HERTEL.

[1] In dem billigen Textabdruck des Tanträkhyäyika, welcher in der HOS. erscheinen soll.



Berichtigungen.

Oben S. 160, Z. 2 und 4 v. unten ist der Fehler ,Manus' statt ,Mannus', und S. 166, Z. 3 v. u. sind die sinnstörenden Anführungsstriche hinter ,Doppelt' und vor ,ist' nach der Schlußkorrektur des Vfs. von unberufener Hand in den Text korrigiert worden.

S. 170, Z. 6 lies °स्व° st. °स्व°. S. 172, Z. 10 v. u. ist beim Reindruck das ū von बभूव abgesprungen.

Die S. 176 in der Fußnote ausgesprochene Vermutung wird durch Viṣṇu-P. I, 13, 5 gestützt, wo Sudyumna unter den zehn Söhnen genannt wird, die Manu mit Naḍvalā, der Tochter des Prajāpati Vairāja, zeugte.

JOHANNES HERTEL.

Druckfehlerverzeichnis zu WZKM, Bd. XXIII, S. 412—415.

S. 412, Z. 7 v. u. lies *eš-Šeʿárā* (statt *eš-Šeʿázā*).
S. 413, Z. 5 lies *l-Áṭūle* (statt *l-'Aṭūle*).
Z. 8 lies *tsísūteh* = كِسْوَتَه.
Z. 16 lies *J. Shaba* und *J. Sheʿaba* (mit *J*, nicht *I*).
Z. 22 lies *el-Ġaṭṭâr* (mit dem Punkt unter *G*).
Anm. 1 lies *Šbârme* (statt *Šûbrme*).
S. 414, Z. 13 v. u. lies *ṯöʿlûġe, ḏöʿlûġ* (mit punktiertem *g*).
Z. 1 v. u. lies *el-ġeʿêsī* (mit punktiertem *g*).
S. 415, Z. 11 lies *umm ġabbâs, ġýbes jéġbis* (alle *g* punktiert).
Z. 17 lies *ġabbâs, ġabbâs* (mit punktiertem *g*).

Dies ist das Druckfehlerverzeichnis zu meinem Aufsatze, der vor zwei Jahren in dieser Zeitschrift erschienen ist. Da derselbe die Druckfehler des größeren Artikels zu DOUGHTY korrigieren sollte, ist es fatal, daß er selber so ungenau ist. Durch ein Mißverständnis konnte die Korrektur von mir nicht gelesen werden.

J. J. HESS.

Digitized by Google

Zum Aufbau von Ezechiel, Kap. 20.

Von

D. H. Müller.

In dieser Zeitschrift, Band xxii (Jahr 1908), S. 1 ff. habe ich eine Abhandlung: ‚Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen' veröffentlicht. Sie ist auch separat als Biblische Studien iv im Verlag von Alfred Hölder, Wien erschienen. Die ersten 27 Seiten sind der Kommentierung von Ez. Kap. 20 gewidmet. Als das Kernstück der Rede bezeichnete ich dort die Verse 5—24, indem ich S. 15 unten sage:

„Bei der strophischen Gliederung dieser Rede muß man von der historischen Übersicht (V. 5—24) ausgehen. Diese Übersicht zerfällt in drei Teile: die Israeliten in Ägypten (Kol. A), die Israeliten in der Wüste, erste Generation (Kol. B) und die Israeliten in der Wüste, zweite Generation (Kol. C).[1] Die drei Teile forderten gewissermaßen zu einer gleichmäßigen strophischen Behandlung heraus, ganz so wie die Straflegenden im Koran (Sûrat aš-Šuʿarâ).[2] Die Gliederung dieses mittleren Teiles läßt sich mit mathematischer Gewißheit nachweisen. Der Parallelismus der Strophen in senkrechter und wagrechter Richtung fällt so in die Augen, daß man einfach blind sein muß, um ihn zu leugnen. Freilich mußte der Aufbau erst gefunden werden und dies war bei dem fortlaufenden Text der Überlieferung und dem prosaischen Charakter der Rede nicht leicht. Ich selbst, der ein einigermaßen geübtes Auge für derartige Er-

[1] Jetzt von mir gesperrt, siehe S. 341.

[2] Vgl. *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* i, S. 34 ff.

Digitized by Google

scheinungen mir nach und nach angeeignet habe, bin oft an diesem Kapitel vorbeigegangen, ohne dessen Gliederung zu erkennen.

Die Gliederung der Einleitung und des Schlusses der Rede steht mangels scharfer Responsionen nicht auf der gleichen Stufe der Sicherheit wie die des mittleren Stückes. Die Zeilenabteilung ist, da Reime fehlen, nicht so evident wie im Koran; sie wird aber durch Sinn und Sprachgefühl diktiert und darf auf einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Der Maßstab, der aus den sicheren Teilen gewonnen wurde, darf unbedenklich auch auf die unsichern angewendet werden. Der Maßstab ist nicht rein metrischer und rhythmischer Natur, sondern vielfach gedanklicher Art, wobei allerdings öfter, wo es angeht und der Gedanke nicht scharf genug ist, auch ein gewisses metrisches Maß in Anwendung kommt."

Um dem Leser ein Bild von dem Aufbau dieses wichtigsten Stückes der Rede zu geben, setze ich auf der danebenstehenden Seite in kleiner Schrift die Verse 6—24 in drei Kolumnen, wobei ich bemerke, daß die V. 17—19 nur aus Raumrücksichten an unrichtigem Orte stehen.

Aus der Übersetzung jener Rede greife ich ebenfalls die Verse 5—24 heraus und setze sie hierher:

A, 0.

(5) Und sprich zu ihnen:
So spricht der Herr JHWH:
Am Tage als ich Israel erwählte,
Da erhob ich meine Hand (zum Schwure) dem Samen des Hauses Jakob
Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,
Erhob ihnen meine Hand und sprach:
Ich bin JHWH euer Gott.

A, 1.

(6) An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand,
Sie zu führen aus dem Lande Ägypten, in das Land, das ich ihnen erspähet,

Ezechiel, Kap. 20, V. 6—24.

(6) ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים
[ולהביאם] אל ארץ אשר תרתי להם
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(7) ואמר אליהם
איש שקוצי עיניהם השליכו
ובגלולי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

(8) וימרו בי
ולא אבו לשמע אלי
איש את שקוצי עיניהם לא השליכו
ואת גלולי מצרים לא עזבו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בהם
בתוך ארץ מצרים

(9) ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר נודעתי אליהם לעיניהם
להוציאם מארץ מצרים

(17) ותחם עיני אליהם משחתם
ולא עשיתי אותם כלה במדבר
(18) ואמר אל בניהם במדבר
בחקי אבותיכם אל תלכו
ואת משפטיהם אל תשמרו
ובגלוליהם אל תטמאו
(19) אני יהוה אלהיכם

(10) ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
ואתן להם את חקותי
(11) ואת משפטי הודעתי אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
(12) וגם את שבתותי נתתי להם
להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם

(13) וימרו בי בית ישראל במדבר
בחוקותי לא הלכו
ואת משפטי מאסו
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך חמתי עליהם
במדבר לכלותם

(14) ואעשה למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
[אשר המה בתוכם]
אשר הוצאתים לעיניהם

(15) וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(16) יען במשפטי מאסו
ואת חקותי לא הלכו בהם
ואת שבתותי חללו
כי אחרי גלוליהם לבם הולך

19b [אני הוצאתי את אבותיכם מארץ מצרים]
בחקותי לכו
ואת משפטי שמרו
ועשו אותם
(20) ואת שבתותי קדשו
והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

(21) וימרו בי הבנים
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
את שבתותי חללו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בם במדבר

(22) והשיבותי את ידי
ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר הוצאתי א[ב]ותם לעיניהם

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר
להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בארצות
(24) יען משפטי לא עשו
וחקותי מאסו
ואת שבתותי חללו
ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם

Digitized by Google

Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.

(7) Und ich sprach zu ihnen:
Werfet ein jeder die Scheusale eurer Augen fort
Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,
Ich bin JHWH euer Gott!

A, 2.

(8) Sie waren aber widerspenstig gegen mich
Und wollten nicht auf mich hören,
Die Scheusale ihrer Augen warfen sie nicht fort
Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Auszulassen meinen Zorn an ihnen
Inmitten des Landes Ägypten.

A, 3.

(9) Aber ich tat es um meines Namens willen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte,
Sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen.

B, 1.

(10) Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten und brachte sie in die Wüste

(11) Und gab ihnen meine Satzungen
Und meine Rechte tat ich ihnen kund,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.

(12) Auch meine Sabbate gab ich ihnen,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,
Damit man erkenne, daß ich JHWH sie heilige.

B, 2.

(13) Aber es war widerspenstig gegen mich das Haus Israel in der Wüste.
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte verachteten sie,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,
Und meine Sabbate entweihten sie gar sehr.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
In der Wüste sie zu vernichten.

Digitized by Google

B, 3.

(14) Und ich tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
[In deren Mitte sie waren],
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

B, 4.

(15) Und doch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste,
Sie nicht zu bringen in das Land, das ich [ihnen] geben wollte,
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(16) Weil sie meine Rechte verachteten,
Und in meinen Satzungen nicht wandelten
Und meine Sabbate entweihten;
Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.

C, 0.

(17) Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.
(18) Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:
In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht
Und ihre Rechte beobachtet nicht
Und mit ihren Götzen verunreinigt euch nicht.
(19) Ich bin Jahweh euer Gott.

C, 1.

[Ich habe eure Väter aus dem Lande Ägypten geführt.]
In meinen Satzungen wandelt
Und meine Rechte beobachtet
Und tut sie.
(20) Und meine Sabbate heiliget,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

C, 2.

(21) Und es waren widerspenstig gegen mich die Kinder,
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte beobachteten sie nicht, sie zu tun.
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
Meine Sabbate entweihten sie.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Meinen Zorn an ihnen auszulassen in der Wüste.

Digitized by Google

C, 3.

(22) Doch ich hielt meine Hand zurück
Und tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich [ihre Väter] herausgeführt habe.

C, 4.

(23) Auch ich erhob ihnen meine Hand in der Wüste.
Sie zu zersprengen unter die Völker
Und sie zu zerstreuen in die Länder;
(24) Weil sie meine Rechte nicht geübt,
Und meine Satzungen verachtet,
Und meine Sabbate entweiht haben
Und ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter [gerichtet] waren

Damit glaube ich jedem Leser die Möglichkeit gewährt zu haben, sich ein Urteil über den Aufbau des Mittelstückes der Rede, wie ich mir ihn gedacht habe, zu bilden.

Vor wenigen Tagen erhielt ich vom Autor einen kleinen Artikel (im ganzen 6 Seiten), der den Titel führt: ‚Ez. 20, 5—22' von Prof. Dr. Nivard Schlögl in Wien.[1] Auf den ersten Blick fiel mir die starke Ähnlichkeit der beiden Artikel auf und ich mußte mich darüber wundern, daß nicht mit einem Worte auf meine vor drei Jahren erschienene Arbeit verwiesen worden ist. Es scheint mir daher angemessen, hier einen Auszug aus diesem Artikel abzudrucken, um es jedermann möglich zu machen, beide Artikel in sachlicher und formeller Beziehung miteinander zu vergleichen. Der Artikel beginnt:

‚Ez. 20, 5—22 ist ein Muster prophetischer Rede, sowohl was den Aufbau, als auch was die ausgedehnte Anwendung der Responsion und der Kehrverse anlangt. Nicht minder aber ist diese Rede ein Beispiel, wie der Prophet Ezechiel dieselben Gedanken in verschiedenen Variationen wiederholt, um seine Predigt recht eindringlich zu gestalten . . .

[1] Sonderabdruck aus der Biblischen Zeitschrift, Jahrgang IX, Heft 3. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung.

Digitized by Google

Was den Aufbau der Rede anlangt, so besteht sie aus drei Teilen; der erste und dritte Teil zählen je 25, der mittlere nur 20 Verse. Von den 70 Vierhebern sind 32 katalektisch. Der 1. Teil (Israel in Ägypten 5c—9) gliedert sich in eine fünfzeilige Einleitungsstrophe und ein Strophenpaar von je 10 Versen; der 2. Teil (Israel in der Wüste, 1. Generation, 10—14) zerfällt in zwei gleiche Strophen von je 10 Versen; der 3. Teil (Israel in der Wüste, 2. Generation,[1] 15—22) zerfällt in zwei zehnzeilige Strophen, zwischen welche eine fünfzeilige Strophe eingeschoben ist.'

Ich gebe auf der umstehenden Seite den Aufbau der Rede, wie er bei Schlögl formuliert ist, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß er bei Schlögl fortlaufend, nicht in Kolumnenform gegeben ist. Hingegen sind dort die mit Vers 9ᵈ, bzw. 14 schließenden Strophen durch einen Strich von den folgenden getrennt. Die Akzente Schlögls sind hier weggeblieben. Die kleine Strophe (19ᵇ—20ᶜ) steht bei Sch. zwischen V. 19ᵃ und V. 21 und ist hier nur aus typographischen Gründen danebengesetzt worden. Die genaue Reihenfolge ersieht man übrigens aus der fortlaufenden und wörtlichen Übersetzung, die ich des bessern Verständnisses wegen mit den [ ] Ergänzungen des Autors beigefügt habe, da Schlögl sie für überflüssig gehalten hat.

5 a b Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH:
Am Tage, als ich Israel erwählte,
Da erhob ich meine Hand dem Samen des Hauses Jakob
Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,
Erhob ihnen meine Hand und sprach:
Ich bin JHWH euer Gott.

6 An jenem Tage erhob ich meine Hand
[Und schwur] ihnen,
Sie hinauszuführen aus dem Lande Ägypten
In das Land, das ich ihnen ge[ge]ben habe,
Das fließend von Milch und Honig,
Eine Zierde ist aller Länder.

[1] Von mir gesperrt, s. S. 335.

Digitized by Google

Ezechiel, Kap. 20, V. 6—22 (nach N. Schlögl).

6 ביום ההוא | נשאתי ידי
[ואשבע] להם
להוציאם מארץ מצרים
אל ארץ אשר [נ]ת[]תי להם
זבת חלב ודבש
צבי היא לכל הארצות:
7 ואֹמר אליהם | [שמעו־אלי]
איש שקוצי עיניו השליכו
ובגלו[]לי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

8a וימרו־בי | [בית ישראל]
b ולא אבו לשמע אלי []
c ואת שקוצי עיניהם לא השליכו
d ואת־גללי מצרים לא עזבו
[ואת משפטיהם שמרו]
e ואמר לשפך | חמתי עליהם
לכלות אפי בהם ב[]מצרים:
9a ואעש למען שמי
b לבלתי החל | לעיני הגוים[]
c אשר נודעתי אליהם לעיניהם []:

10 ואוציאם | מארץ מצרים
ואביאם | אל־המדבר
16d כי אחרי גלו[]ליהם | לבם הלך
17 ותחס עיני | עליהם משחתם
ולא־עשיתי א[]תם כלה במדבר
11 ואתן להם את חקותי
ואת משפטי הודעתי אותם []
12 וגם את שבתותי | נתתי להם
להיות לאות | ביני וביניהם
לדעת כי אני | יהוה מקדשם

13 וימרו בי | בית ישראל
במדבר בחקתי לא הלכו
ואת־משפטי מאסו
אשר יעשה[] האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך | חמתי עליהם
במדבר לכלותם:
14 ואעש[] למען שמי
לבלתי החל | לעיני הגוים
אשר הוצאתים לעיניהם:

15 וגם־אני נשאתי | ידי להם
[ואשבע] במדבר
לבלתי הביא אותם
אל הארץ אשר נתתי [להם]
זבת חלב ודבש
צבי היא לכל־הארצות: []
18a ואמר אל־בניהם במדבר
b בח[]קי אבותיכם אל־תלכו[]
d ובגל[]ליהם | אל־תטמאו []
19a אני יהוה אלהיכם [:]

21 וימרו־בי [גם־]הבנים
[ו] בחקותי לא־הלכו
ואת משפטי לא־שמרו
אשר יעשה [] האדם | וחי בהם
[ו]את־שבתותי חללו
ואמר לשפך | חמתי עליהם
לכלות אפי | בם במדבר:
22b []ואעש למען שמי
c לבלתי החל | לעיני הגוים
d אשר הוצאתי אותם לעיניהם:

19b [ו]בחקותי לכו
c ואת־משפטי שמרו[]:
20 ואת־שבתותי קדשו
והיו לאות | ביני וביניכם
לדעת כי אני | יהוה אלהיכם:

Digitized by Google

7 Und ich sprach zu ihnen [höret auf mich]:
Werfet ein jeder die Scheusale eurer Augen fort
Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,
Ich bin JHWH euer Gott.

8 a Und es war widerspenstig gegen mich [das Haus Israel]
b Und wollten nicht auf mich hören,
c Die Scheusale ihrer Augen warfen sie nicht fort
d Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren
[Und ihre Rechte beobachteten sie.]
e Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
f Auszulassen meinen Zorn an ihnen in Ägypten.
9 a Aber ich tat es um meines Namens willen,
b Um ihn nicht zu entweihen vor den Augen der Völker, [ ]
(sic) d Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gab. [ ]

---

10 Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten
Und brachte sie in die Wüste.
16 d Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.
17 Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.
11 Und ich gab ihnen meine Satzungen
Und meine Rechte tat ich ihnen kund [ ].
12 Auch meine Sabbate gab ich ihnen,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,
Damit man erkenne, daß ich, JHWH, sie heilige.

13 Aber es war widerspenstig gen mich das Haus Israel
In der Wüste. In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte verachteten sie,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,
Und meine Sabbate entweihten sie gar sehr.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
In der Wüste sie zu vernichten.
14 Und ich tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

Digitized by Google

15 Aber auch ich erhob ihnen meine Hand
[Und schwor] in der Wüste,
Sie nicht zu bringen
In das Land, das ich [ihnen] geben wollte,
Das fließend von Milch und Honig,
Eine Zierde ist aller Länder. [ ]
18 a Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:
b In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht [ ]
d Und mit ihren Götzen verunreinigt euch nicht. [ ]
19 a Ich bin JHWH euer Gott.

19 b [Sondern] in meinen Satzungen wandelt
c Und meine Rechte beobachtet [ ]
20 Und meine Sabbate heiliget,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

21 Und es waren widerspenstig gegen mich [auch] die Kinder,
[Und] in meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte beobachteten sie nicht,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
[Und] meine Sabbate entweihten sie.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Meinen Zorn an sie auszulassen in der Wüste.
22 b [ ] Und ich tat es meines Namens wegen,
c Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
d Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

Meines Erachtens liegt hier der objektive Tatbestand klar zutage. Jeder kann und soll sich ein Urteil bilden einerseits über das Verhältnis beider Artikel zueinander, andererseits über den Wert der Abweichungen Schlögls von meinem Versuche.

Eine ähnliche Kontroverse zwischen mir und Schlögl hat gerade vor einem Dezennium stattgefunden und es scheint mir angemessen, eine Stelle aus meinen Bibl. Stud. iii, S. 126—127, welche die Tatsache objektiv darlegt, hier abzudrucken:

Digitized by Google

,Nivard Schlögl hat in seinem Ecclesiasticus (1901) die Strophengliederung aus meiner Schrift ,Strophenbau und Responsion' herübergenommen. Ich gebe eine genaue vergleichende Tabelle:

Sirach Kap. 39 (Müller): (1 + 2) + (10 + 10) + (2 + 1); S. 78—79
„ „ 39 (Schlögl): 2 + (10 + 10) + (2 + 1); S. 7—9.

In der Konstituierung des Textes weicht er öfters von mir ab, zerlegt auch noch die Zehner nach Zennerscher Manier in Strophe und Antistrophe.

Sirach Kap. 40 (Müller): (10 + 10) + 10; S. 81—82 und 86
„ „ 40 (Schlögl): (10 + 10) + 10; S. 11—13.

Auch hier kommen Textabweichungen vor.

Sirach Kap. 41—42 (Müller): 2 + (10 + 10); S. 83 ff.
„ „ 41—42 (Schlögl): 2 + (10 + 10); S. 15.

Auch hier sind Textvarianten vorhanden. Dagegen stimmt er in der Hervorhebung der Responsionen in allen Strophen vollständig mit mir überein.

Dr. Schlögl führt wohl mein Buch in dem Literaturverzeichnis an, unterläßt es aber zu sagen, daß er diese strophische Gliederung mir entlehnt hat.

Es liegt noch eine andere Arbeit über Sirach vor, eine der besten, die ich kenne: Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus ... von Prof. Dr. Norbert Peters (1902). Abgesehen von dem vortrefflichen Kommentar zu Sirach, welchen dieses Werk liefert, scheint mir die strophische Gliederung sehr glücklich darin durchgeführt zu sein. Daß der Verfasser meine Schriften benutzt hat, bekennt er ausdrücklich und ich halte es für angemessen, die Stelle (S. 91*), welche sich auf die strophische Gliederung bezieht, hier anzuführen:

,Endlich hat D. H. Müller (Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78—86) verschiedene Zehnzeiler nachgewiesen. An seine Ergebnisse habe ich selber in meinem Aufsatze „zur Strophik im Ecclesiasticus" in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1900,

Digitized by Google

S. 180—193 angeknüpft, eine Reihe weiterer Zehnzeiler, sowie diverse Achtzeiler statuierend und im übrigen für 39, 15 bis 50, 24 konstatierend, daß eine einheitlich durchgeführte Strophik nicht vorhanden ist. Dieses Resultat ergab sich mir auch für die seitdem hinzugekommenen Partien.'

,Auch Peters hat die erwähnten Strophen herübergenommen, aber jedesmal auf meine Schrift verwiesen. So sagt er S. 163: ,Für c. 39 ist bezüglich des Strophenbaues grundlegend D. H. Müller, Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78 ff.'; S. 172: ,Die kunstvolle Anordnung des vorstehenden Abschnittes hat D. H. Müller a. a. O. S. 80—81 erschlossen.' Ibid. ,Zur Strophik von c. 40, V. 1—7 vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 81—83'; S. 191: ,Zur Strophik von 41, 14—42, vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 83—86.' Ich führe diesen vertrauenswürdigen Zeugen an, weil N. Schlögl in seinem Ecclesiasticus S. xxxiii, Note 2, sagt: ,Valde mirati sumus, cum legeremus tractatum Dr. Norbert Peters de structura strophica Ecclesiastici (Tübinger Quartalschrift 1890, p. 180) ubi Doctorem D. H. Müller contra Doctorem Grimme quasi defendit' und dabei stillschweigend meine Strophen in seine Schrift hinübernimmt.'[1]

Während der Korrektur dieses Artikels erhielt ich (am 16. Okt. 1911) das soeben erschienene Buch ,Die Psalmen, hebräisch und deutsch, mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar von Dr. Nivard Schlögl, O. Cist., o. Universitätsprofessor in Wien, Graz und Wien 1911'. Eine flüchtige Durchsicht dieses Werkes liefert zwei schwerwiegende Tatsachen. Sie mögen hier kurz angeführt werden:

1. Im Jahre 1896 hat Prof. J. K. Zenner S. J. den Psalm 132 nach langjähriger Beschäftigung mit demselben durch eine geistreiche Konjektur in zwei gleiche Kolumnen zerlegt, die miteinander korrespondieren, und nach dem Erscheinen meiner Propheten (ausgegeben

[1] Dieser Absatz war dort als Note gesetzt.

Digitized by Google

am 15. Okt. 1895) in der *Zeitschrift für katholische Theologie*, Band xx (1896), S. 378 ff. veröffentlicht. In seinem Buche ‚Die Chorgesänge der Psalmen', S. 2 ff. gibt ZENNER eine Skizze der Abhandlung, die also lautet: ‚Dieselbe geht aus von der Responsion und veranschaulicht dieselbe am lateinischen Texte:

1 Memento Domine David,
et omnis mansuetudinis eius,

2 Sicut iuravit Domino,
votum vovit Deo Iacob:
3 Si introiero in tabernaculum domus meae,
si ascendero in lectum strati mei,
4 Si dedero somnum oculis meis,
et palpebris meis dormitationem,
5 Donec inveniam locum Domino,
tabernaculum Deo Iacob.

6 Ecce audivimus eam in Ephrata,
invenimus eam in campis silvae.
7 Introibimus in tabernaculum eius,
adorabimus in loco, ubi steterunt pedes eius.

8 Surge, Domine, in requiem tuam,
tu et arca sanctificationis tuae.
9 Sacerdotes tui induantur iustitiam,
et sancti tui exsultent.
10 Propter David servum tuum
non avertas faciem Christi tui.

11 Iuravit Dominus David veritatem,
et non frustrabitur eam:
De fructu ventris tui
ponam super sedem tuam.
12 Si custodierint filii tui testamentum meum,
et testimonia mea haec quae docebo eos,
Et filii eorum usque in saeculum
sedebunt super sedem tuam.

13 Quoniam elegit Dominos Sion,
elegit eam in habitationem sibi.
14 Haec requies mea in saeculum saeculi,
hic habitabo quoniam elegi eam.

15 Viduam eius benedicens benedicam,
pauperes eius saturabo panibus.
16 Sacerdotes eius induam salutari,
et sancti eius exsultatione exsultabunt.
17 Illuc producam cornu David,
paravi lucernam Christo meo.
18 Inimicos eius induam confusione,
super ipsum autem efflorebit sanctificatio mea.

Digitized by Google

Die Responsion ist unzweifelhaft. Dem Schwur Davids an Jahve steht ein gleich umfangreicher Schwur Jahves an David gegenüber, auch im übrigen zeigen sich ähnliche Beziehungen. Am meisten stört dieselbe ein Überschuß der ersten Hälfte zu Anfang und ein Defizit nach Vers 10.

Meine These lautete nun: Die Responsion muß vollständig gemacht werden, indem Vers 1 hinter Vers 10 gesetzt wird; Vers 2 als Anfangsvers des Psalmes lautet: Iuravit David Domino.

Daß der Inhalt die Versetzung zuläßt, wird zunächst gezeigt, dann werden als weitere Gründe geltend gemacht: 1) die grammatisch, logisch und psychologisch schiefe und ungerechtfertigte Verknüpfung von Vers 1 und 2; 2) das Zeugnis des Chronisten, der (2 Par. 6, 41) die Schlußstrophe des ersten Teiles zitiert und dabei unsern Vers 1 hinter Vers 10 liest.

Ne averteris faciem Christi tui,
Memento misericordiarum David, servi tui.

Wie aber der Vers, ohne eigentliche Änderung des Textes zunächst zu bewirken, an den Anfang kommen und an seiner ursprünglichen Stelle verschwinden konnte, wird dann eingehend erläutert durch die Hypothese des „responsorischen“ Vortrages, wofür ich auf die „Zeitschrift“ verweise.

Nach diesen Vorarbeiten versuchte ich eine vorläufige Übersetzung, an die sich gleich neue Schwierigkeiten anschlossen.

Die Übersetzung lautet:

Digitized by Google

2 Es schwur David dem Jahve,
gelobte dem Starken Jakobs:
3 Nicht betrete ich mein Wohngezelt,
nicht besteige ich mein Lagerbett,
4 Nicht gönne ich Schlaf meinen Augen,
noch Schlummer meinen Wimpern,
5 Bis ich finde eine Stätte für Jahve,
eine Wohnung für den Starken Jakobs.

6 Siehe, wir hörten sie in Ephrata,
wir fanden sie in Qirjath Jearim,
7 Laßt uns eintreten in seine Wohnung,
laßt uns niederfallen vor dem Schemel seiner Füße.

8 Erhebe dich Jahve nach deiner Ruhestätte,
du und deine machtvolle Lade!
9 Deine Priester kleide Gerechtigkeit,
und deine Frommen mögen jubeln.
10 Wegen David deines Knechtes
weise nicht zurück deinen Gesalbten,
(1) Gedenke, Jahve, deiner Huld gegen David
und all seiner Unterwürfigkeit!

11 Es schwur Jahve dem David
Wahrheit, von der er nicht abgeht:
Von deines Leibes Frucht
will ich setzen auf deinen Thron.
12 Wenn deine Söhne meinen Bund halten
und die Zeugnisse, die ich sie lehre,
So sollen auch ihre Söhne auf ewig
sitzen auf deinem Thron.

13 Ja erwählt hat Jahve Sion,
es erkoren zu seinem Wohnsitz.
14 ‚Das ist meine Ruhestätte für und für,
hier will ich wohnen, denn ich habe sie erkoren.‘

15 ‚Sion will ich reichlich segnen,
ihre Armen sättigen mit Brot,
16 ‚Ihre Priester kleiden in Heil,
ihre Frommen sollen laut aufjubeln.
17 ‚Dort will ich Macht verleihen David,
zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten,
18 ‚Seine Feinde will ich kleiden in Schande,
aber über ihm soll erstrahlen sein Diadem.‘

ZENNER setzt dann weiter seine Strophentheorie auseinander, von der wir hier absehen können und schließt darauf die Skizze seiner Abhandlung, die ihm Herzenssache und auf die er mit Recht innerlich stolz war, mit folgendem Satze ab:

Digitized by Google

‚Prüfend überschaue ich noch einmal die ganze Abhandlung. Mein Eindruck ist: Wie kühn die Sache auch aussehen mag, das ist die Lösung der Frage, die ich ein Vierteljahrhundert lang als ungelöst betrachten mußte.‘

Ich füge noch der Übersichtlichkeit wegen den hebräischen Text des Psalms 132 ein:

Psalm 132.

2 נשבע [דוד] ליהוה
נדר לאביר יעקב
3 אם אבא באהל ביתי
(אם) אעלה על ערש יצועי
4 אם אתן שנה לעיני
לעפעפי תנומה
5 עד אמצא מקום ליהוה
משכנות לאביר יעקב

6 הנה שמענוה באפרתה
מצאנוה בשדי יער
7 נבואה למשכנותיו
נשתחוה להדום רגליו

8 קומה יהוה למנוחתך
אתה וארון עזך
9 כהניך ילבשו צדק
וחסידך ירננו
10 בעבור דוד עבדך
אל תשב פני משיחך
(1) זכר יהוה לדוד
[ו]את כל ענ[ו]תו

11 נשבע יהוה לדוד
אמת לא ישוב ממנה
מפרי בטנך
אשית לכסא לך
12 אם ישמרו בניך בריתי
ועדותי זו אלמדם
גם בניהם עדי עד
ישבו לכסא לך

13 כי בחר יהוה בציון
אוה למושב לו
14 זאת מנוחתי עדי עד
פה אשב כי אויתיה

15 צידה ברך אברך
אביוניה אשביע לחם
16 וכהניה אלביש ישע
וחסידיה רנן ירננו
17 שם אצמיח קרן לדוד
ערכתי נר למשיחי
18 אויביו אלביש בשת
ועליו יציץ נזרו

Ich selbst habe in meinem Buche ‚Strophenbau und Responsion‘ (*Biblische Studien* II), S. 7 ff. diesen Psalm nach Zenner abgedruckt und dem Verfasser meine Zustimmung zu dieser Entdeckung ausgesprochen. Auf diesen Psalm bezieht sich mein Brief vom 8. Dezember 1895, der sich im Nachlaß Zenners gefunden hat.

Nun hat Prof. Schlögl diesen Psalm in sein Buch S. 206 ff. in genau derselben Form mit geringfügigen textlichen Änderungen (die aber keine Verbesserungen sind) herübergenommen, ohne mit einem

Digitized by Google

Wort ZENNERS zu erwähnen, dessen Buch er doch kennen mußte, und ich frage nun, wie sich SCHLÖGLS Worte im Vorwort: ,Wo eine bewußte Entlehnung geschah, dort ist sie auch als solche kenntlich gemacht,'[1] damit in Einklang bringen lassen?[2] —

2. Die zweite Tatsache betrifft Psalm 19 und 119, welche ich in dem oben angeführten Buche (*Biblische Studien* II, S. 54—60) behandelt habe. Mit diesen Psalmen habe ich mich in den *Biblischen Studien* III. Heft, S. 114 ff. nochmals beschäftigt und dabei auf die Tatsache hingewiesen, daß meine Hypothese die Zustimmung namhafter Gelehrter gefunden hat und daß ein gründlicher Bibelforscher vom Range des verewigten BAETHGEN, meine Verbesserungen zum Ps. 119, zweiundzwanzig an Zahl, unter ausdrücklicher Anführung meiner Hypothese in ehrlicher Weise herübergenommen hat. Er sagt in seinem Kommentar 1904, S. 357: ,Den Grund dafür aber, weswegen der Dichter (in Ps. 119) Abschnitte von je acht Versen formte, findet D. H. MÜLLER wahrscheinlich mit Recht darin, daß er acht aus Ps. 19, 8—11 (s. dort) entlehnte Synonyma für den Begriff ,Wort Gottes', nämlich תורה, פקודים, עדות, משפטים, מצות, חקים, דבר, אמרה zusammenstellte und aus den acht Aussagen über jedes einzelne je eine Strophe (einen Abschnitt) bildete. In den mit בהוחיכער beginnenden Abschnitten sind jene acht Stichworte auch im jetzigen Texte noch regelrecht vorhanden, ohne sich innerhalb desselben Abschnittes zu wiederholen. In den Abschnitten דמסצקרשת kommt je eine Ab-

[1] Von mir gesperrt.

[2] Herr Prof. SCHLÖGL sagt in seinem Kommentar auf S. 207: ,Das Gedicht zerfällt in zwei gleichförmig gebaute Teile von je drei Strophen. Die je erste und dritte Strophe beider Teile korrespondieren auffallend, daß niemand an der richtigen strophischen Gliederung zweifeln sollte, wenn auch V. 1 nicht an seinem Platze steht. Die beiden Mittelstrophen haben nur je vier Verse, die übrigen je acht Verse . . . Dem ersten Teile liegt der Schwur Davids zugrunde, dem Herrn ein Haus zu bauen, dem zweiten Teile der Schwur Jahves, dem Hause Davids ewigen Bestand zu verleihen.' In der von mir gesperrten Stelle sucht SCHLÖGL die Sache als selbstverständlich darzustellen und dennoch hat dies vor ZENNER niemand gefunden und begründet und dennoch steht das deutlich im Namen ZENNERS im II. Heft meiner biblischen Studien (1898), welches auch SCHLÖGL nachweisbar vielfach benutzt hat.

Digitized by Google

weichung vor und in allen 176 Versen im ganzen 22 Abweichungen von dem Schema der acht Synonyma. D. H. Müller hat den Nachweis erbracht, daß diese Abweichungen aller Wahrscheinlichkeit nach nur Schreibversehen sind. Der in der nachstehenden Erklärung gemachte Versuch, die ursprünglichen acht Synonyma in den jedesmaligen acht Versen überall wieder herzustellen, geht allenthalben auf D. H. Müller zurück.'[1] Dem gegenüber führte ich dort die Tatsache an, daß Prof. Ch. A. Briggs ebenfalls die zweiundzwanzig Verbesserungen in Text und Tafel seines Kommentars eingetragen hat, ohne zu sagen, daß er sie meiner Schrift entnommen, dabei aber, wie es in der Art solcher Entlehner liegt, gegen mein Buch an anderen Stellen polemisiert hat.

Herr Prof. Schlögl hat allerdings nur 21 Verbesserungen herübergenommen — eine hat er übersehen. Dadurch wie durch andere kleine Änderungen kann der Tatbestand nicht verdunkelt werden. Ich lenke die Aufmerksamkeit des prüfenden Lesers auf S. 190 von Schlögls Kommentar:

‚Er ist ein fünfhebiges Loblied auf das göttliche Gesetz in verschiedenen Variationen, wie 19, 8—14, woher auch sechs verschiedene Synonyma für Gesetz genommen sind: תּוֹרָה, עֵדוּת, פִּקּוּד, מִצְוָה, אִמְרָה, (אֹמֶר), מִשְׁפָּט. Dazu wählte der Verfasser noch דָּבָר und חֹק[2] und schmiedete dann nach der Ordnung des Alphabets 22 Strophen, deren je acht Verse der Reihe nach mit demselben Buchstaben des Alphabetes beginnen und in variierender Reihenfolge obige acht Synonyma für ‚Gesetz' enthalten.'

Und bitte damit S. 59 meiner oben angeführten Schrift (*Bibl. Stud.* II) zu vergleichen:

[1] Vgl. auch E. Kautzsch in Theolog. Studien und Kritiken 1899, S. 309, in einer Anzeige meiner Schrift: ‚Unter den Belegen aus den Psalmen verdient in erster Linie die Analyse von Ps. 119 Hervorhebung. Was der Verfasser hier entdeckt hat, kann in keiner Weise mehr als bloße Hypothese bezeichnet werden, vielmehr gibt er eine unanfechtbare Erklärung des Umstandes, daß in diesem alphabetischen Psalm jedem Konsonanten genau acht Verse zugewiesen sind.'

[2] Es ist interessant festzustellen, daß auch Briggs die beiden Worte חק und דבר ungern aus Ps. 19 herübernimmt.

Digitized by Google

‚Als Quelle dieser Synonyma darf in der Tat mit ziemlicher Gewißheit Psalm 19, 8—11 angesehen werden, wo תורה, עדות, פקודים, מצוה, משפטים vorkommen. Für יראת יהוה טהורה עמדת לעד, das in den Zusammenhang nicht paßt, muß אמרת gelesen werden, wie אמרת יהוה צרופה (2 Sam. 22, 31; Psalm 18, 31; Prov. 30, 5; vgl. auch Psalm 105, 19; 119, 89, 90, 140), ferner אמרות יהוה אמרות טהרות (Psalm 12, 7) beweisen. Ist es nun, nachdem sechs Synonyma an einer Stelle nachgewiesen worden sind, sehr gewagt, den rhythmisch und gedanklich verstümmelten Vers 11 zu ergänzen und die zwei fehlenden Synonyma einzufügen?

8	תורת יהוה תמימה	משיבת נפש
	עדות יהוה נאמנה	מחכימת פתי
9	פקודי יהוה ישרים	משמחי לב
	מצות יהוה ברה	מאירת עינים
10	[אמרת] יהוה טהורה	עמדת לעד
	משפטי יהוה אמת	צדקו יחדו
11	[חקי יהו]ה[1] נחמדים	מזהב ומפז
	דב[רי]ו[2] מתוקים מדבש	ונופת צופים[3]

Liegt hier etwa auch eine unbewußte Entlehnung vor? Die Beantwortung dieser Frage überlasse ich der Öffentlichkeit.

Zum Schluß möchte ich noch aus bestimmten Gründen die Tatsache feststellen, daß Herrn Prof. Dr. N. SCHLÖGL das II. Heft meiner biblischen Studien, ‚Strophenbau und Responsion‘ (Wien 1898), vorlag und daß er sich damit eingehend beschäftigt hat. Die Beweise für diese Tatsache sind:

1. Prof. SCHLÖGL führt dieses Buch in dem Literaturverzeichnis zu seinem Ecclesiasticus an.

2. Er hat daraus die Stücke aus Sirach entlehnt, dieselben, welche auch Prof. PETERS unter ausdrücklicher Zitierung dieses Buches herübergenommen hat (S. 78—86).

---

[1] Ausgefallen ist von ו (von יחדו) bis ו. Dadurch wird das syntaktisch schwierige הנחמדים beseitigt.

[2] In רב . . ו sind noch die Überreste von דבריו erkennbar.

[3] Vgl. Prov. 16, 24 צוף דבש אמרי נעם מתוק לנפש ומרפא לעצם.

Digitized by Google

3. In demselben Hefte wird die Arbeit Zenners über Ps. Cap. 132 kurz besprochen (S. 7—8).

4. In demselben Hefte ist meine Arbeit über Ps. 119 und 19 zum ersten Male publiziert worden (S. 54—61).

5. In demselben Hefte finden sich folgende höchst auffallende Konjekturen zu Ps. 76, 5/6:

Für אשתוללו (6): נאור אתה אדיר מהררי טרף (5) der Massora ‚Furchtbar bist du, herrlich von den ewigen Bergen her‘ (Kautzsch) lese und übersetze ich:

[נורא] אתה אדיר מ[שח]רי טרף (6) אשתוללו

‚Furchtbar bist du, herrlich; die Beute suchten, wurden beraubt‘ und sage auch dort im Kommentar (S. 52):

‚Ich habe auch versucht, zwei schwer verstümmelte Stellen zu heilen; so lese ich (V. 5) מ[שח]רי טרף für מהררי טרף unter Hinweis auf Hiob 24, 5: משחרי לטרף und verbinde damit das im folgenden Verse überschüssige אשתוללו, welches hier als Gegensatz vortrefflich paßt‘.

Herr Schlögl hat dieselbe Lesart in den Text aufgenommen (nur השתוללו für אשתוללו) und übersetzt: ‚Die Beute suchten, sind ausgeplündert‘. In den Noten sagt er: 5^b ist schlecht abgeteilt und verderbt. — Ein Hinweis auf Heft II fehlt!

Liegt hier auch eine unbewußte Entlehnung vor?

Digitized by Google

Bemerkungen über die vrātya's.

Von

Jarl Charpentier.

Als ich in der *WZKM.* xxiii, 151 ff. in kürzester Form einige Beiträge zur Kenntnis des Rudra-Śiva-Kultus und der älteren Formen der Śiva-Religion lieferte, kam ich auch auf die Frage zu sprechen, was unter *vrātya* zu verstehen wäre, und in welchem Verhältnisse die dieser Sekte angehörigen Stämme zu dem Kultus des Rudra-Śiva ständen.[1] Die gedrängte Form der erwähnten Abhandlung schloß die Möglichkeit aus, tiefer auf die Frage einzugehen; nur habe ich dort als Erklärung für den üblen Ruf, in dem die *vrātya*'s bei den brahmanischen Verfassern stehen, kurz die Ansicht dargelegt, an der ich fortwährend festhalte, daß diese Leute gerade den gewissermaßen außerhalb der orthodoxen Religion stehenden Gott Rudra-Śiva als höchste Gottheit verehrten, und zwar vielfach seinen Kultus in ganz abschreckenden Formen, die unzweifelhaft den Verdacht und Abscheu ihrer brahmanischen Nachbarn erregen mußten, betrieben.

Im folgenden gebe ich teils eine kurze Übersicht der absonderlichen Opfer, die die brahmanischen Theologen *vrātyastoma*'s nennen und welche den Zweck hatten, solchen außerhalb der Kirche — wenn man einen solchen Ausdruck hier gebrauchen darf — stehenden Ungläubigen Eintritt in den Verband der Rechtgläubigen zu verschaffen, teils eine Übersetzung des xv. Buches des Atharva-Veda, das wiederum eine Verherrlichung des *vrātya*, und zwar sowohl des

[1] Vgl. pp. 155—159.



göttlichen, d. h. des Rudra-Śiva, wie seines irdischen Abbildes, des śivaitischen Asketen, enthält. Es scheinen mir hier die Tatsachen sich so genau ineinander zu fügen, daß ein Zweifel an dieser Deutung des Verbandes von Religionsgenossen, die man *vrātya*'s nannte, kaum berechtigt sein kann. Sie sind unzweifelhaft die Begründer des ausgedehnten Rudra-Śiva-Kultus, die geistlichen Ahnherren der späteren und jetzigen śivaitischen Gläubigen.

1. Die vrātyastoma's.

Zuerst einige Worte als Einleitung. Für die Verfasser der zur Ritualliteratur gehörenden Sūtras und die in ihren Spuren wandernden Rechtsgelehrten — wie sie ihre Ansichten in den Gesetzbüchern und dem großen Epos niedergelegt haben — sind die *vrātya*'s in rein theoretischem Sinne *patitasāvitrīka*'s,[1] d. h. Menschen oder Abkömmlinge von Menschen, die die geregelte Zeit, innerhalb welcher die Sāvitrī gelernt werden muß, überschritten und sich damit von der Gemeinschaft der Rechtgläubigen abgesondert haben. So z. B. Āśv. GS. I, 19, 5—8; Śāṅkh. GS. II, 1, 6—9; Gobh. GS. II, 10, 4—5; Pār. GS. II, 5, 36—39 usw. und von den Rechtsgelehrten z. B. Yājñ. I, 37 f.:

āṣoḍaśād ādvāviṃśāc caturviṃśāc ca vatsarāt |
brahmakṣatraviśāṃ kāla āupanāyikaḥ paraḥ ||
ata ūrdhvaṃ patanty ete sarvadharmabahiṣkṛtāḥ |
sāvitrīpatitā vrātyā vrātyastomād ṛte kratoḥ ||

Vgl. Manu II, 39—40; Vi. XXVII, 27; Vas. XI, 74 f. usw. Solche Menschen stehen also vollständig außerhalb der Gesetzesordnung der Rechtgläubigen, man soll sich nicht mit ihnen durch Heirat vermischen (Gobh. II, 10, 6), sie nicht den Opfern beiwohnen lassen usw. Unterricht und Sakramente (*saṃskāra*) durften sie nicht genießen (Pār. II, 5, 42) und konnten erst durch die sogenannten *vrātyastoma*'s wieder in die Gemeinschaft der Rechtgläubigen aufgenommen werden.[2]

[1] Vgl. Hillebrandt, *Ritualliteratur* 51.

[2] Der Kommentar zu Āśv. I, 19, 8 nennt als anderes Mittel auch das *uddālakavrata*: vgl. Väikh., der *Uddālakahoma* oder ein Aśvamedhabad vorschreibt (Hillebrandt, *Rituallit.* 51). Was unter dem Gelübde oder der Spende des Uddālaka



Neben dieser Ansicht, nach welcher jeder *vrātya* doch von brahmanischen Vorfahren stammt, und die ja ebenso vernünftig ist, als wenn ein christlicher Theologe behaupten würde, alle Geschöpfe seien ursprünglich Christen gewesen, hätten sich aber durch Vernachlässigung der Taufe aus der Kirche ausgeschlossen,[1] geht eine Modifikation derselben, die aus den wirklichen Tatsachen gezogen wurde. Es könnte auch einem Rechtsgelehrten wie Manu nicht entgehen, daß doch diese schrecklichen Menschen[2] nicht überall unter den Rechtgläubigen wohnten, sondern besonders bestimmte Gegenden behelligten, m. a. W. besonders gewisse Stämme und Familien, der höchsten und der niedrigsten Klasse der Gesellschaft angehörend — *patitasāvitrīka*'s waren. Über sein System der Kasten, das ja ebenso unsinnig wie die Ansicht der Theologen über das Versäumnis der Sāvitrī ist, gibt uns die Stelle (Manu) x, 20—23 wichtige Aufschlüsse:

dvijātayaḥ savarṇāsu janayanty avratāṃs tu yān[3] |
tān sāvitrīparibhraṣṭān vrātyān iti vinirdiśet ||
vrātyāt tu jāyate viprāt pāpātmā Bhṛjjakaṇṭakaḥ[4] |
Āvantya-Vāṭadhānāu ca Puṣpadhaḥ Śāikha eva ca[5] ||

(wohl des berühmten U. Āruṇi) zu verstehen ist, sagen uns die Ritualisten leider nicht (vgl. Weber, *ISt.* x, 101, A. 3). Über die Reinigung verschiedener Übeltäter durch Eintauchen ins Wasser, wo der Aśvamedhaopferer sein Bad genommen hat, s. Hillebrandt, *Rituallit.* 152.

[1] Ob wirklich eine solche Ansicht jemals geäußert worden ist, weiß ich leider nicht.

[2] Vgl. z. B. MBh. v, 1227 ff. (= v, 34, 46 ff.): *agāradāhī garadaḥ kuṇḍāśī somavikrayī | parvakāraś ca sūcī ca mitradhruk paradārikaḥ || bhrūṇahā gurutalpī ca yaś ca syāt pānapo dvijaḥ | atitīkṣṇaś ca kākaś ca nāstiko vedanindakaḥ || sruvapragrahaṇo vrātyaḥ kīnāśaś cātmavān api | rakṣed yuktaś ca yo hiṃsyāt sarve brahmahabhiḥ samāḥ* || oder den Lexikographen Halāyudha 2, 249: *vrātyaḥ saṃskārahīnaḥ syād avakīrṇo kṣatavrataḥ | śiśvidāno durācāras tyaktāgnir brahmahā dvijaḥ* ||

[3] *sutān* Gov., Nand.

[4] G. Bühler, SBE. xxv, 406, n. 21 nach Gāut. iv, 200 Medh., Gov. Nār. K.

[5] *Puṣpaśekhara* Medh.; *Puṣyaḥ śāikhakas tathā* Gov. (Komm. *puṣyavasāiśakha*); *Puṣpaśibaka eva sa* Nand. Bei *śāikhaka* und °*śāiśakha* wird man doch an *nāicāśākhá* erinnert in RV. iii, 53, 14: *kíṃ te kṛṇvanti kīkaṭeṣu gā́vo nā́śiraṃ duhre na tapanti gharmáṃ | á no bhara prámagandasya védo nāicāśākháṃ maghavan ran-*

Digitized by Google

Jhallo Mallaś ca rājanyād vrātyāl Licchivir[1] *eva ca* |
Naṭaś ca Karaṇaś cāiva Khaso Draviḍa eva ca ||
vāiśyāt tu jāyate vrātyāt sudhanvācārya eva ca |
Kārusaś[2] *ca Vijanmā*[3] *ca Māitraḥ Sātvata eva ca* ||

Ich habe schon früher (*WZKM.* XXIII, 155) auf den Unsinn, die hochvornehmen Licchavis und Mallas, die uns aus der Lebensgeschichte des Buddha so wohlbekannt sind, zu den verächtlichen Mischlingskasten zu zählen, hingewiesen, und ich hebe nochmals hervor, daß dies davon kommt, daß jene Adelsfamilien ohne Zweifel Anhänger der Rudra-Śiva-Religion waren. So oft wir von ihnen in den Pālitexten hören, niemals wird doch berichtet, daß sie brahmanische Opferfeste veranstalteten; und hoch über den, wie es scheint, ziemlich zurückgedrängten Brahmanen des Ostlandes (den ‚*māgadha-deśīya brahmabandhu*‘, s. unten), der einen grellen Kontrast zu dem stolzen Brahmanen des Madhyadeśa und des Westens[4] bildet, ragt der Fürst, der Edelmann; die erste Kaste im Staate bildeten hier die *Kṣatriya*'s — darüber belehrt uns das Leben Buddhas; anderswo wäre ein Gotama, ein Mahāvīra, ein Aśoka nicht entstanden.[5]

Die Opfer, durch welche nun solche ‚outsiders‘ aufgenommen wurden, heißen, wie bekannt, *vrātyastoma*'s. Die Literatur über sie findet sich bei Kāty. Śr. S. XXII, 4, 1—28; Lāṭ. Śr. S. VIII, 6, 1—30 und im TMBr. XVII, 1—4,[6] sowie bei HILLEBRANDT, *Rituallit.*, 139 f.; WEBER,

---

dhayā naḥ || GELDNER erklärt das Wort als die Hauptstadt der Kīkaṭa; Sāyaṇa leitet es ab von *nīcāśākha*, es wäre ein durch niedrige Heirat seiner Kaste verlustig Gegangener. Was *prámaganda* ist, darüber scheinen sowohl Yāska und Sāyaṇa wie die europäischen Exegeten nicht im reinen zu sein. Jedenfalls erinnert das Wort an Magadha.

[1] So BÜHLER nach Medhātithi und Govinda.

[2] *Pāruṣa* K.; *Kāruja* Medh., Gov., Kull.

[3] *Nijaṅgha* Nand.

[4] Der *udiccabrāhmaṇa* des Jātaka, wie FICK hervorgehoben hat.

[5] Der weise König Janaka im ŚB. gehört ja dem Videhalande an, also auch dem Osten.

[6] Erwähnt werden die *vrātyastoma*'s bei Śāṅkh. Śr. S. XIV, 69, 1—2. 73, 1; Āśv. Śr. S. IX, 8, 25 u. a.

Digitized by Google

ISt. x, 101 f. und Whitney-Lanman, *Ath. Veda*, p. 770.[1] Sie gehören zu den *ekāha*'s, den eintägigen Somaopfern, und das Interesse knüpft sich hier ganz besonders an die Vorschriften über die wunderliche Ausstattung der Aufzunehmenden, die die Brāhmaṇa- und Sūtraverfasser geben. Ich lege im folgenden die Darstellung bei Kātyāyana zugrunde und führe bei jedem einzelnen Sūtra die Parallelstellen aus Lāṭyāyana an, der sich seiner Gewohnheit gemäß[2] mit Anführung verschiedener Autoritäten ziemlich weit über seinen Stoff ausbreitet.[3]

Das TMBr. xvii, 1, 1 erzählt folgendes: ‚Die Götter gingen nach der himmlischen Welt; nach ihnen blieben aber die Verwandten der Götter (*dāiva*) zurück und wohnten ohne Riten in der Ferne (*vrātyāṃ pravasantaḥ*, der Komm. des Sāyaṇa sagt: *vratyāṃ vrātyatām ācārahīnatām prāpya pravasantaḥ pravāsaṃ kurvantaḥ santo*). Sie gingen dahin, von wo die Götter nach der himmlischen Welt gelangt waren; sie fanden aber weder den *stoma* noch das *chandas*, womit sie sie erreichen konnten. Die Götter sagten zu den Maruts: „Gebt ihnen den *stoma* und das *chandas*, womit sie uns erreichen mögen." Sie gaben ihnen diesen *ṣoḍaśastoma* — *anuṣṭubh* in unsichtbarer Art —; damit erreichten sie sie.‘ Weiter heißt es in xvii, 1, 7: *dyutāno mārutas teṣāṃ gṛhapatir āsīt ta anena stomenāyajanta te sarva ārdhnuvan yad etat sāma bhavaty ṛdhyā eva.*[4] Hier sind es also die Maruts, die den *vrātyas*, den Ausgeschlossenen, das *stoma* mitteilen, wodurch sie den Himmel erlangen; Dyutāna, ein Marut oder ein

[1] Die Abhandlung von Rājārām Rāmkrishna Bhāgavat JRAS of Bombay xix, 357 ff., die bei Lanman a. a. O. erwähnt wird, habe ich leider nicht erhalten können.

[2] Vgl. Hillebrandt, *Rituall.* 34.

[3] Drāhyāyaṇa schließt sich, wie ich aus den Angaben in der Ausgabe des Lāṭ. in *Bibl. Ind.*, Kalkutta 1872, sehe, dem Lāṭyāyaṇa wie immer nahe an. Doch scheint er sich gerade hier wenigstens in der Anordnung des Stoffes auch mit Kātyāyaṇa näher zu berühren.

[4] Sāyaṇa erklärt: '*māruto marutāṃ sambandhī dyutānaḥ teṣāṃ devatānāṃ vrātyānāṃ gṛhapatir āsīt ... evaṃ dyutānaṃ gṛhapatiṃ kṛtvā te dāivā vrātyāḥ dyutānagṛhapatayaḥ etena stomena ṣoḍaśastomakena yajñināyajanta tatas te sarva ārdhnuvan samṛddhā abhavan yad etat dyutānena dṛṣṭaṃ sāma vrātyastome brahmasāma bhavati tad eṣāṃ samṛdhyā eva sampadyate.* Dyutāna Māruti ist der Seher des Hymnus RV. viii, 96.

Digitized by Google

Abkömmling jener Götter, agiert als ihr erster *gṛhapati* ‚Opferherr'. Die Maruts sind aber jedenfalls die Heerscharen, die *viś* oder *vrāta*, der Götter. Mit dieser Erzählung steht meines Erachtens ganz bestimmt die Notiz in ŚB. I, 7, 3, 1 in Zusammenhang: *yajñena vāi devāḥ divam upodākrāmann | atha yo 'yaṃ deva paśūnām iṣṭe sa ihāhīyata*[1] *| tasmād vāstavya ity āhur vāstāu hi tad ahīyata.*[2] Ebenso wie im TMBr. die *dāiva*'s, die dadurch *vrātya*'s wurden, hinter den Göttern zurückblieben, geht es hier dem Rudra-Śiva, dem höchsten Schutzherrn gerade jener Ausgeschlossenen. Der Zusammenhang scheint mir hier unzweifelhaft zu sein.

Weiter führt der Verfasser des TMBr. XVII, 1, 2, die Ausdrücke in dem § 1 wieder aufnehmend, über die *vrātya*'s so fort: *hīnā vā ete hīyante ye vrātyāṃ pravasanti | na hi brahmacaryaṃ carante na kṛsiṃ na vaṇijyāṃ | ṣoḍaśo vā etat stomaḥ samāptum arhati*, d. h. ‚als (hinter anderen) Zurückstehende werden die fürwahr zurückgelassen, die ohne Riten ferne wohnen; denn weder befleißen sie sich um einen heiligen Wandel noch treiben sie Ackerbau oder Handel.[3] Dies aber kann fürwahr dieser *ṣoḍaśastoma* (ihnen) verschaffen.' Nachdem sich der Verfasser dann weiter über diesen *stoma* in §§ 3—8 ausgebreitet hat, führt er im § 9 so fort: *garagiro vā ete ye brahmādyaṃ janyam annam adanty aduruktа-vākyaṃ duruktam āhur adaṇḍyaṃ daṇḍena ghnantaś caranty adīkṣitā dīkṣitavācaṃ vadanti*, d. h. ‚Gift verschlucken die, welche da die Brahmanenspeisen des Landes verzehren, die da leicht aussprechbare Worte schlecht aussprechen, die da solche strafen, die keine Strafe verdienen, und, ohne geweiht zu sein, die Reden der Geweihten führen'. Die Stelle, die mir ein wenig unklar scheint, schließt sich wohl an den Vers AV. V, 18, 13 an:
devāpīyúś carati mártyeṣu garagīrṇó[4] *bhavaty ásthibhūyān |*
yó brāhmaṇáṃ devábandhum hinásti ná sa pitṛyáṇam ápy eti lokám ||

[1] Vgl. *ahīyanta* ‚sie blieben zurück' im TMBr.

[2] Vgl. Sāyaṇa: *'iha' yajñavāstāv uṣitvā dyulokād dhīno 'bhūt.*

[3] Sāyaṇa sagt 2. Str.: *na khalv ete brahmacaryaṃ brāhmaṇocitaṃ karmācaranti tato hīnā sampannā yasmācca kṛṣiṃ vaṇijyāṃ vaṇijaḥ kriyāṃ krayavikrayādirūpāṃ ca na kurvanti tato vāiśyajāter api hīnāḥ tasmād ete nikṛṣṭatamā bhavantīty arthaḥ.*

[4] *garagīrṇa* steht auch Āśv. Śr. S. IX, 5, 1: *uśanasastomena garagīrṇam evā-*

Digitized by Google

Der ganze Hymnus v, 18 sowie auch v, 19, die in Whitney's Übersetzung die Überschrift ,The Brahman's cow' tragen, handeln davon, wie schreckliche Folgen eventuelle Verletzungen des Brahmanen oder seiner Kuh von seiten des *rājanya* nach sich ziehen. Ich greife ein paar Verse, die mir besonders bezeichnend scheinen, heraus:

v, 18, 2—3:

akṣádrugdho rā́janyaḥ pāpá ātmáparājitaḥ |
sá brāhmaṇásya gā́m adyād adyá jīvāni mā́ śvā́ḥ ||
ā́viṣṭitāghávịṣā pṛdākū́riva cármaṇā |
mā́ brāhmaṇásya rājanya tṛṣṭā́iṣā́ gā́ur anādyā́ ||

v, 18, 4:

nír vā́í kṣatrā́ṃ nayati hanti várco 'gnír ivā́rabdho ví dunoti sárvam |
yó brāhmaṇā́ṃ mányate ánnam evá sá viṣásya pibati tāímātásya ||

v, 18, 7:

śatā́pāṣṭhāṃ ní girati tā́ṃ ná śaknoti niḥkhídam |
ánnaṃ yó brahmáṇāṃ malvā́ḥ svādv ā́dmīti mányate[1] ||

In VV. 10—12 wird auf die Geschichte der Vāitahavya, die den Bhṛgu quälten, angespielt; ebenso v, 19, 1 ff. Vgl. über die Geschichte MBh. xiii, 30, 1 ff. Man vergleiche weiter z. B. v, 19, 4:

brahmayāvī pacyámānā yā́vat sā́bhí vijā́ṃgahe |
téjo rāṣṭrásya nírhanti ná vīró jāyate vṛ́ṣā ||

oder v, 19, 10:

viṣám etád devákṛtaṃ rā́jā váruṇo 'bravīt |
ná brāhmaṇásya gā́ṃ jagdhvā́ rāṣṭré jāgāra kaścana ||

Mir kommt es vor, daß diese Atharvanlieder außer diesem ganz bestimmten Wortanklang zwischen AV. v, 18, 13 und TMBr. etwa die Situation schildern, die der Brāhmaṇaverfasser als für die *vrātya*'s

---

tmānaṃ manyamāno yajet; vgl. Kāty. Śr. S. xxii, 10, 16: *garagīr iva yo manyeta*. Ein *ṛṣi* namens *Garagīrṇin* kommt Kāṭh. 40, 8 vor (s. Weber, *ISt.* iii, 360).

[1] Vgl. zu diesen Versen Suparṇādhyāya 16, 3; 18, 2—3. 5 und besonders 17, 2 (Hertel, *WZKM.* xxiii, 310 f.).

Digitized by Google

ganz natürlich voraussetzt. Daß es sich im AV. besonders um *rājanya*'s handelt, darf nicht verwundern, da wir ja schon wissen, daß mächtige Fürstenfamilien wie die Licchavi's und Malla's zu den *vrātya*'s gezählt wurden. Man beachte auch Sāyaṇas Erklärung zur Stelle im TMBr.: *brāhmaṇārthaṃ parikalpitam annaṃ balātkāreṇa bhuñjata ity arthaḥ.*

Die Worte *aduruktavākyaṃ duruktam āhur* übersetzt HILLEBRANDT, *Rituallit.* 139: ‚gute Worte schlecht nennen'. Man könnte denken, es wäre ebenso gemeint, wie wenn es ŚB. I, 7, 3, 8 heißt, Agni führe auch die Namen *Śarva* (bei den Prācya's), *Bhava* (bei den *Vāhīka*'s) usw., *tāny asya aśāntāny eva itarāṇi nāmāni agnir ity eva śāntatamam,*[1] oder wenn wir Nir. 5, 7 lesen: *śipiviṣṭo viṣṇur iti viṣṇor dve nāmanī bhavataḥ kutsitārthīyaṃ pūrvaṃ bhavatīti āupamanyavaḥ.*[2] Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß es sich hier auf Leute, die irgendwelche Dialekte redeten, die sich (besonders bei Kulthandlungen) nicht der Hochsprache bedienten, bezieht, und demgemäß habe ich es hier auch zu übersetzen versucht. Jedenfalls decken sich ja bis zu einem gewissen Grade die beiden Auffassungen, da solche Wörter wie die in der eben zitierten Stelle des ŚB. genannten unzweifelhaft gewissermaßen als Dialektwörter aufzufassen sind, d. h. sie gehörten nicht der kultlichen Hochsprache an.

Die Worte *adīkṣitā dīkṣitavācaṃ vadanti* scheinen mir dunkel. Sie können ja ganz einfach nach dem Wortlaut übersetzt werden, wie ich es oben getan habe;[3] dadurch wird aber nicht viel Klarheit gewonnen; man muß m. E. auch folgendes nebenbei in Betracht nehmen. Ein *adīkṣita* ist doch eigentlich = ein *śūdra*, der überhaupt keine Weihe empfangen konnte;[4] so sagt ja das ŚB. III, 2, 1, 40 in bezug auf den *dīkṣitavāda*, die Formel bei der Somaweihe:

---

[1] Vgl. *WZKM.* XXIII, 162. *aśānta* ist etwa ‚unheilig, bei dem richtigen Kulte nicht zu brauchen'.

[2] Über das vielgedeutete *śipiviṣṭá-* s. zuletzt JOHANSSON Solfågeln i Indien (Upsala 1910), S. 12 ff.

[3] Dies stimmt zu der Übersetzung von HILLEBRANDT, *Rituallit.* 139.

[4] Ein *dīkṣita* darf ja — mindestens nach einer Ansicht — z. B. nicht mit einem *śūdra* sprechen, s. ŚB. III, 1, 1, 10; WEBER, *ISt.* X, 11.

Digitized by Google

dīkṣito' yaṃ brāhmaṇah usw.,[1] erst durch diesen wäre der Brahman ein wirklicher Brahman geworden, früher sei sein *jānam* (,Abstammung') *anaddham eva* (,sozusagen nicht zusammengestellt'), dann heißt es: *rakṣāṃsi yoṣitam anusacante taduta rakṣāṃsy eva reta ādadhati.*[2] Da nun der *dīkṣitavāda* eigentlich also nur ein Stück Genealogie, eine Feststellung der reinen brahmanischen Abstammung der betreffenden Person ist, könnte man zu der Ansicht neigen, *dīkṣitavācam* im TMBr. wäre = *dīkṣitavādam* und die Worte würden in der Umschreibung etwa folgendes besagen: ,obwohl sie keiner Weihe würdig (= *śūdra*'s) sind, zählen sie doch ihre Genealogie auf'. In die brahmanische Auffassung über die Kastenverhältnisse der *vrātya*'s, wie sie in den Gesetzbüchern u. a. dargelegt ist, würde so etwas jedenfalls ganz gut passen.

Nachdem nun diese einleitenden Fragen kurz erledigt worden sind, gehe ich zu der Übersetzung und Besprechung von Kāty. Śr. S. xxii, 4, 1—28 über:

1. *vrātyastomāś catvāraḥ.*

 ,Die *vrātyastoma*'s sind vier.'

Der Komm. fügt hinzu, daß diese Opfer bei dem *lāukika*-Feuer verrichtet werden müssen wie die *sthapatīṣṭi* und das Eselsopfer, vgl. Kāty. Śr. S. i, 1, 12—14; Weber *ISt.* x, 13.

2. *dvitīya ukthyaḥ.*

 ,Der zweite ist ein *ukthya*.'

3. *vrātyagaṇasya ye sampādayeyus te prathamena yajeran.*

 ,Die, welche einer Menge von *vrātya*'s Unterricht geben (oder ihre Kunststücke vorstellen), sollen mit dem ersten opfern.'

Vgl. Lāṭ. viii, 6, 2: *ye ke ca vrātyāḥ sampādayeyus te prathamena yajeran.* Nach dem Komm. zu Kāty. sind hier solche gemeint, die da den anderen *vrātya*'s in Tanz, Gesang, Lautenspiel und Gebrauch der Waffen Unterricht erteilen oder eher wohl ihre Kunst-

---

[1] Oder *adīkṣiṣṭāyaṃ brāhmaṇaḥ* usw., s. Āp. Śr. S. x, 11, 5; Hillebrandt, *Rituall.* 126.

[2] S. über diese Stelle Weber, *ISt.* x, 83, A. 3, wo auch andere Materialien gesammelt sind.

Digitized by Google

stücke in Gegenwart der übrigen aufführen, d. h. *māgadha*'s, *śāilūṣa*'s usw., die ja jedenfalls zu den niedrigen Kasten gezählt wurden und, wie der Name *māgadha* beweist, besonders im Osten ihre Heimat hatten.

4. *dvitīyena ninditā nṛśaṃsāḥ.*

‚Mit dem zweiten (*stoma* sollen opfern) die Beschwörer, die in üblem Rufe stehen.'

Lāṭ. viii, 6, 3 fertigt die Vorschriften über *stoma* 2—4 mit den Worten *brāhmaṇenetare uktāḥ* ab; vgl. TMBr. xvii, 2, 1: *athāiṣa ṣaṭṣoḍaśī ye nṛśaṃsā ninditāḥ santo vrātyāṃ pravaseyus ta etena yajeran.* Daß *nṛśaṃsa* hier etwa ‚Beschwörer' bedeutet, geht aus dem Komm. zu Kāty. und TMBr. hervor, wo es heißt: *manuṣyāir abhiśaṃśanena pāpādhyāropaṇena ninditāḥ garhitāḥ* (*jñātibhir bahiṣkṛtāḥ*). *Śaṃs-* bedeutet ja nicht nur ‚verkünden' in dem Sinne von ‚loben, preisen', sondern auch ‚übel nachreden, fluchen, beschwören'; *śáṃso aráruṣah* in RV. i, 18, 3; iii, 18, 2 ist wohl geradezu ‚Fluch, Beschwörung' (S. zu i, 18, 3 hat *adhikṣepa*); vgl. weiter zu *abhiśaṃsanena* bei den Komm. das Wort *abhíśasti-* (= *abhiśāpaḥ* Mahīdh. zu VS. xxvii, 9) RV. iii, 30, 1 und wohl auch i, 93, 5; x, 104, 9;[1] *abhiśastipā́* (vom Soma) ‚vor Beschwörung schützend', RV. vi, 52, 3.

5. *tṛtīyena kaniṣṭhāḥ.*

‚Mit dem dritten (*stoma* sollen opfern) die Jüngsten.'

Vgl. TMBr. xvii, 3, 1: *athāiṣa dviṣoḍaso ye kaniṣṭhāḥ santo vrātyāṃ pravaseyus ta etena yajeran.* Karka zu Kāty. sagt *kaniṣṭhā laghavaḥ*, also ‚die Geringgeachteten' (so Hillebrandt). Dagegen hat Sāyaṇa zum TMBr. *kaniṣṭhāḥ yuvatamāḥ* und ich bin ihm hier gefolgt, weil mir das folgende *sūtra* dies zu fordern scheint.

6. *jyeṣṭhāś caturthena.*

‚Die Ältesten (sollen) mit dem vierten (*stoma* opfern).'

[1] Geldner, *RV.-Glossar*, p. 12 sagt zu diesen Stellen ‚Beschuldigung, Verleumdung, Verruf, Schimpf, Schande'. Ich kann doch Ausdrücke wie: *yuváṃ sindhūṃr abhiśaster avadyád ágniṣomāv ámuñcatam gṛbhītán* (i, 93, 5) und: *apó mahír abhiśaster amuñcó 'jāgar asv ádhi déva ékah* | *índra* etc. nicht gut so fassen. Mir scheint hier die Bedeutung ‚Beschwörung', ja sogar ‚Zauber' (*māyā* des Vṛtra) am nächsten zu liegen.

Digitized by Google

Vgl. TMBr. XVII, 4, 1: *athāiṣa śamanīcāmeḍhrāṇāṃ stomo ye jyeṣṭhāḥ santo vrātyāṃ pravaseyus ta etena yajeran.* Dazu Lāṭ. VIII, 6, 4: *sthávirād apetaprajananā ye te śamanīcāmeḍhrāḥ* (und Saṃkṣiptasāra zu Kāty. XXII, 4, 7 sowie die übrigen Komm.).

7. *apetaprajananā sthavirās tadākhyās teṣāṃ, yo nṛśaṃsatamaḥ syād dravyavattamo vānūcānatamo vā tasya gārhapate dīkṣeran.*

8. *tasya bhakṣam anu bhakṣayanta āsīran.*

‚So heißen die alten Männer, deren Zeugungskraft vorbei ist — den größten Beschwörer oder den reichsten oder den gelehrtesten unter ihnen sollen sie zum *gṛhapati* weihen.'

‚Nachdem er gegessen hat, sollen sie sich zum Essen setzen.'

Vgl. Lāṭ. VIII, 6, 1: . . . *ya eṣām adhyayane abhikrāntitamaḥ syād abhijanena vā tadabhāve 'pi bhogalābhena tasya gārhapate dīkṣeran bhakṣāṃś cānu bhakṣayeyuḥ.*[1]

9. *vrātyadhanāni bhavanti:*

‚Die Ausrüstungen des *vrātya*[2] sind:

10. *tiryañnaddham uṣṇīṣaṃ pratodaḥ.*

‚Ein quergebundener Turban und ein Treibstachel.'

Lāṭ. VIII, 6, 7: *uṣṇīṣaṃ ca pratodaś ca ity*[3] *uṣṇīṣaṃ yat tiryañnaddhaṃ bhavati vrātyānām.* Mit *pratoda* erklärt z. B. Sāyaṇa zu RV. VI, 53, 5 die *ārā* des Pūṣan; Saṃkṣiptasāra zu Kāty sagt: *pratodaḥ prājanaḥ tīkṣṇāgraḥ vaṃśādidaṇḍaḥ,* Sāyaṇa zu TMBr. XVII, 1, 14: *ayaḥśalākāgradaṇḍaḥ pratodaḥ.*

11. *jyāhroḍo ayogyaṃ dhanus tadākhyaṃ.*

‚Ein *jyāhroḍa*, so nennt man einen unbrauchbaren Bogen.'

Lāṭ. VIII, 6, 8: *dhanuskeṇāniṣuṇā*[4] *vrātyāḥ prasedhamānā yanti ta jyāhroḍaḥ.* Der Ausdruck *ayogya* ‚unbrauchbar, ungeeignet' ist wohl nur so zu verstehen, daß der Bogen von anderer Konstruktion

---

[1] Drāhyāyaṇa hat hier wie Kāty. zwei *sūtra*'s statt einem.

[2] D. h. des Gṛhapati.

[3] Zitat aus TMBr. XVII, 1, 14, wo die verschiedenen Dinge so zusammengefaßt werden: *uṣṇīṣaṃ ca pratodaśca jyāhroḍaśca vipathaśca phalakāstīrṇaḥ kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ kṛṣṇabalakṣe ajine rajato niṣkas tad gṛhapateḥ.*

[4] *dhanuṣka* ‚kleiner Bogen', wie der Komm. Agnisvāmin bemerkt.

Digitized by Google

und jedenfalls kleiner war wie die bei den brahmanischen Stämmen gebräuchlichen. Was °*hroḍa* ist, weiß ich nicht zu sagen, jedenfalls ein Dialektwort; die Wurzel *hruḍ-*, *hroḍ-*: *gatāu* Dhp. hilft uns nicht weiter.

12. *vāsaḥ kṛṣṇaśaṃ kadru.*

13. *akṛṣṇaṃ kṛṣṇadaśaṃ vā tadākhyam.*

‚Ein Kleid, schwärzlich, gesprenkelt.‘[1]

‚Oder (*kṛṣṇaśa*) bedeutet nicht schwarz und mit schwarzen Fransen.‘

Noch mehr Erklärungen des offenbar nicht verständlichen Wortes bringt Lāṭ. VIII, 6, 12—14: nach Śāṇḍilya wäre es ‚schwarz mit weiß gemischt‘,[2] nach Gāutama ‚weiß mit schwarzen Fransen‘ (vgl. Kāty. 13 — ich habe meine Übersetzung danach gerichtet), nach Dhānaṃjapya endlich ‚schwarz‘. Das Wort ist schwierig zu beurteilen, da die Wörter auf *-śa-* so äußerst selten sind.[3] Jedenfalls finden sich unter diesen Worten mehrere Farbenbezeichnungen: *étaśa-* oder *etaśá-* ‚variegated, dappled‘ zu *eta-* das., *kapiśa-* ‚apecoloured, reddish-brown‘, *babhruśá-* und *babhluśá-* (VS. TS. IV, 5, 2, 1 usw.) ‚brownish‘, und es scheint im allgemeinen als ob dabei mit dem Suffixe *-śa-* eine gewisse Modifikation der Bedeutung des primären Wortes beabsichtigt wäre. Somit wird es wohl ‚schwärzlich, schwarzgrau‘ bedeuten. Die einzige mir bekannte Stelle, wo es sonst vorkommt, Āit. Br. 5, 14,[4] wo *kṛṣṇaśavāsin-* steht, scheint die Bedeutung ‚dunkel, schwärzlich‘ zu geben.

14. *phalakāstīrṇo vipathaḥ.*

‚Ein mit Brettergerüst belegter Wagen für schlechte Wege.‘

Lāṭ. VIII, 6, 9: *vipathaśca phalakāstīrṇa iti prācyarathaḥ nāstīrṇo vipathaḥ.* Also ‚ein Wagen der östlichen Völker‘; *vipatha* ist wohl jedenfalls in der Bedeutung, die es hier hat, wenn auch nicht

---

[1] Saṃkṣiptasāra erklärt *kadru* mit *karbaram.*

[2] So was meint wohl auch Kāty. im *sūtra* 12, wie er auch im folgenden Śāṇḍilya's Auffassung speziell anführt (s. unten).

[3] Man findet die meisten bei WHITNEY, *Gr.*, § 1229; MACDONELL, *Vedic Grammar*, § 240.

[4] Vgl. ROTH, *ZDMG.* 6, 244.

Digitized by Google

der Form nach, ein *deśī*-Wort. Ich kann es nicht anders fassen, als ich es in meiner Übersetzung getan habe; Saṃkṣiptasāra sagt: *yo mārgeṇa* (d. h. wohl ‚auf der Landstraße') *na calatīti.*

15. *aśvāśvatarābhyāṃ kamprābhyāṃ yuktaḥ syād ity eke.*

‚Mit einem Pferd und einem Esel, die da zittern, soll er bespannt sein — so sagen einige.'

Dies ist offenbar die Meinung des Śāṇḍilya nach Lāṭ. VIII, 6, 10: *kampramiśrābhyām aśvāśvatarābhyām yuktaḥ syād iti Śāṇḍilyaḥ.* Nach der im folgenden Sūtra zitierten Meinung des Dhānaṃjapya war *kampra* kein notwendiges Attribut dieses wunderbaren Gespannes.

16. *niṣko rājataḥ.*

‚Eine silberne Halskette.'

Lāṭ. VIII, 6, 17.

17. *ajine pārśvasahite kṛṣṇabalakṣe āvike.*

‚Zwei Widderfelle, schwarz und weiß, an den Seiten zusammengenäht.'

Lāṭ. VIII, 6, 15: *yāv avikāu dvābhyām avibhyām ekāikaḥ krītaḥ syāt tayoḥ pārśvasaṃhite kṛṣṇabalakṣe ajine syātām.* In Sūtra 16 erklärt er dann *balakṣa* mit *śveta*, was ganz richtig zu sein scheint.[1]

18. *tad gṛhapateḥ.*

‚Dies (alles ist die Ausrüstung) des *gṛhapati.*'

Lāṭ. VIII, 6, 18.

19. *evam evājinānītareṣām.*

‚In ähnlicher Weise die Felle der übrigen.'

Vgl. Lāṭ. VIII, 6, 25 und TMBr. XVII, 1, 15.

20. *dāmatūṣāṇi valūkāntāni dvicūḍāny āvikāni vāsāṃsi lohitāntāni kṛṣṇāntāni vā tadākhyāni.*

‚Mit seilernen Fransen[2] und *valūka*-farbigen Säumen — damit meint man Gewänder aus Schaffellen . . .[3] mit roten oder schwarzen Säumen.'

---

[1] Zur Etymologie des Wortes vgl. *KZ.*, 40, 451 ff.

[2] Saṃkṣiptasāra: *rajjurūpā daśā yeṣāṃ tāni.*

[3] *dvicūḍāni* ist mir unklar; die Komm. geben keine Aufklärung. Heißt es: ‚mit Wolle an beiden Seiten'?

Digitized by Google

Die zwei ersten Worte des *sūtra* sind offenbar Zitat; vgl. TMBr. xvii, 1, 15: *valūkāntāni dāmatūṣāṇītareṣām* etc.; Lāṭ. viii, 6, 20: *valūkāntāni dāmatūṣāṇītareṣāṃ ity āvikāni lohitapravāṇāni vasanāni syuḥ. valūka-* ist wohl ‚rot‘, da ja das eine Fell schwarz ist und ‚schwarz‘ somit keinen Sinn hätte.

21. *dāmanī dve dve upānahāu ca karṇinyāu kṛṣṇe syātām ity eke.*
‚(An jedem Gewand) zwei Seile (oder seilerne Fransen, so nach Agnisvāmin zu Lāṭ. viii, 6, 22) und zwei schwarze Schuhe mit Ohren (?)[1] — so sagen einige.‘

Dies ist offenbar die Meinung des Śāṇḍilya nach Lāṭ. viii, 6, 22. Karka zu Kāty. fügt hinzu: *eke akṛṣṇe iti* — so Dhānaṃjapya, der hier wie in der Frage von den Zugtieren[2] minder pedantisch gewesen zu sein scheint, Lāṭ. viii, 6, 23: *yāḥ kāśceti Dhānaṃjapyaḥ.*

22. *māgadhadeśīyāya brahmabandhave dakṣiṇākāle vrātyadhanāni dadyur;*
‚Die Ausstattung der *vrātya* sollen sie zur Zeit der Verteilung der *dakṣiṇā*'s einem Priesterling aus dem Māgadhalande geben;‘

23. *aviratebhyo vā vrātyacaraṇāt.*
‚oder denen, die nicht den *vrātya*-Wandel abgelegt haben.‘

24. *teṣv eva mṛjānā yantīti śruteḥ.*
‚So streifen sie sich an diesen ab — so sagt die heilige Schrift.‘

Vgl. zu dem letzten *Sūtra* TMBr. xvii, 1, 16: *etad vāi vrātyadhanaṃ yasmā etad dadati tasminn eva mṛjānā yanti,* und zu 22—24 Lāṭ. viii, 6, 28: *vrātyebhyo vrātyadhanāni ye vrātyacaryāyā aviratāḥ syur brahmabandhave vā māgadhadeśīyāya 'yasmā etad dadati tasminn eva mṛjānā yanti 'iti hyāha.* Es verdient bemerkt zu werden, daß Agnisvāmin unter *māgadhadeśīya* einen *māgadha* oder *sūta* versteht, was jedoch kaum Berechtigung hat. Auch Karka sagt: *apare tu māgadhaṃ geyam āhuḥ.*

---

[1] Die Komm. geben keine Auskunft. Vgl. aber V. St. i, 190.
[2] S. oben zu Kāty. xxii, 4, 15.

Digitized by Google

25. *trayastriṃśataṃ trayastriṃśataṃ dakṣiṇā dadyuḥ.*

,Jeder einzelne soll 33 (Kühe) als *dakṣiṇā* geben.'

Vgl. TMBr. xvii, 1, 17; Lāṭ. viii, 6, 18. 27.

26. *dviguṇā gṛhapatir ity ehe.*

,Doppelt so viele der *gṛhapati* — so sagen einige.'

Wiederum die Meinung des Śāṇḍilya, s. Lāṭ. viii, 6, 19: *dvitrayastriṃśatam iti śāṇḍilyaḥ.*

27. *vrātyastomeneṣṭvā vrātyabhāvād virameyuḥ.*

,Nachdem sie mit dem *vrātyastoma* geopfert haben, sollen sie von dem *vrātya*-Leben[1] ablassen.'

28. *vyavahāryā bhavanti.*

,Dann werden sie zum menschlichen Zusammenleben befähigt.'

Vgl. Lāṭ. viii, 6, 29: *vrātyastomāir iṣṭvā trāividyavṛttiṃ samātiṣṭheyuḥ.*

So lauten also die Vorschriften über das Opfer, wodurch sich die *vrātya*'s Aufnahme in die Genossenschaft des Rechtgläubigen bewirken. Hillebrandt hat darauf hingewiesen, daß hier Wörter gebraucht werden, über die schon die Quellen der Sūtraverfasser in Meinungsverschiedenheiten gerieten; überhaupt trägt das ganze wenig brahmanisches Gepräge, wirkt eher als ein wenig ernsthafter, schauspielerischer Aufzug, der wie so viele andere Zeremonien nur ganz locker mit dem brahmanischen Kultus in Verbindung gebracht worden ist. Man wird sich gewiß fragen: Was bezweckt denn eigentlich diese maskeradenartige Ausstattung der Teilnehmenden, was haben alle diese Opferutensilien, die nach beendeter Feier gewissermaßen als äußeres Symbol der Abwischung der Sünden, der Abschwörung des ungläubigen Wandels an noch Ausgeschlossene verschenkt werden müssen, zu bedeuten?

Nach dem, was in *WZKM.* xxiii, 155 ff. und hier oben gesagt worden ist und was sofort auseinandergesetzt werden soll, wird es nicht schwierig sein, die Frage zu beantworten.

---

[1] = *pāpāt*, Saṃkṣiptasāra.

Digitized by Google

Der *gṛhapati* der *vrātya*'s, unter welchen ich, wie schon öfters bemerkt, Rudra-Śiva-Verehrer verstehe, soll natürlich in irgendeiner Art der vornehmste seines Klans sein. Das Opfer verrichtet er bei dem *lāukikāgni* ebenso wie der *niṣādasthapati*, auch ein outcast, der als Opferverrichter auftritt bei dem *gavedhuka caru* an Rudra,[1] und der *avakīrṇin*, der seinen Bruch gegen das Keuschheitsgelübde mit einem Eselsopfer sühnt.[2] Wir erinnern uns z. B., daß Halāyudha 2, 249 (s. oben) den *avakīrṇa* = °*in* mit dem *vrātya* im selben Verse nennt. Er muß auch ebenso wie seine Gefolgsleute eine besonders merkwürdige Ausstattung tragen, nämlich: 1) ein quergebundener Turban (*uṣṇīṣa*); 2) ein Stachelstock (*pratoda*); 3) ein kleiner, besonders eingerichteter Bogen (*jyāhroḍa*); 4) ein schwarzgraues, dunkles Kleid (*kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ*); 5) ein ziemlich mangelhafter Wagen mit Pferd und Esel als Zugtiere (*vipatha*); 6) ein silberner Halsschmuck (*niṣka*) und 7) zwei schwarzweiße, zusammengenähte Widderfelle.

Man möchte meinen, alle diese Utensilien gehörten zur Ausstattung der Leute einer gewissen Provinz und das kann ja gewissermaßen richtig sein. Jedenfalls haben wir es hier mit Geräten, die in den östlichen Reichen (Lāṭ. VIII, 6, 9), d. h. im Magadhalande[3] zu Hause waren, zu tun. Wenn wir aber den Zusammenhang zwischen *vrātya* und Rudrakultus ins Auge fassen, kommt unzweifelhaft ein anderer Gesichtspunkt hinzu.

Rudra-Śiva trägt den *uṣṇīṣa*, darüber braucht man nicht zu zweifeln: TS. IV, 5, 3, 1 sagt: *náma uṣṇīṣíne giricarā́ya kuluñcā́nām pátaye námaḥ*; AV. XV, 2, 1 ff.[4] spricht von seinem Turban und auch von seinem Stachelstock und dem absonderlichen Wagen (*vipatha*);

---

[1] S. Kāty. I, 1, 12 ff.; WEBER, *ISt.* X, 13; der Komm. Yājñikadeva betont scharf, daß das Wort *niṣādasthapati* nicht als *tatpuruṣa*, sondern als *karmadhāraya* aufzufassen ist.

[2] Vgl. über das Eselsopfer Kāty. und WEBER a. a. O. und weiter PISCHEL, *Ved. St.* 1, 82 ff.; OLDENBERG, *Rel. d. Veda*, 330 f.; L. v. SCHROEDER, *Myst. u. Mimus*, 310 f.

[3] Vgl. den *Māgadhadeśīya brahmabandhu* und die Πράσιοι bei Megasthenes, die ja unzweifelhaft die Magadha's sind.

[4] S. hier unten.

Digitized by Google

Rudra-Śiva als der gewaltige Bogenschütze und Jäger ist uns zu wohl bekannt, als daß man überhaupt Beweise dafür zu sammeln braucht, daß er einen Bogen trägt;[1] der *kṛṣṇaśavāsī puruṣaḥ* in Ait. Br. 5, 14 ist, wie Roth, *ZDMG.* 6, 246 genialerweise gesehen hat, der Rudra, eine Geschichte, worauf ich hier nicht weiter eingehen kann, da es zu weit abseits führen würde; was den *niṣka* betrifft, verweise ich einfach auf den Rudrahymnus RV. ii, 33, wo es im V. 11 heißt:

árhan bibharṣi sáyakāni dhánvárhan niskáṃ yajatáṃ viśvárūpam |[2]

yajata und *rájata* stehen einander jedenfalls sehr nahe.

Ein Mensch, der den Rudra-Śiva, den furchtbaren Gott — gewiß nicht ohne travestierenden Zusatz — darstellen wollte, möchte sich etwa so ausgerüstet haben, wie hier der *gṛhapati*; und seine Gesellen sehen nicht viel besser aus in ihren Widderfellen und sonderbaren Schuhen. Nach diesen Erwägungen aber kann man m. E. die oben gestellte Frage kaum anders als folgendermaßen beantworten:

Der *gṛhapati* der *vrātya*'s mit seinen Gefolgsleuten, der in einem Anzug, dessen einzelne Teile merkwürdige Übereinstimmung mit den Attributen des Rudra-Śiva zeigen, ausgestattet sich dem Opferplatz nähert, um in die brahmanische Genossenschaft aufgenommen zu werden, stellt den Gott selbst, den Rudra-Śiva, dar, der durch das regelrechte Opfer in den Kreis der ihm vorausgegangenen Götter[3] aufgenommen wird. Seine Gefolgsleute sind die irdischen Verehrer des Gottes, die sich von ihrer früheren Religion lossagen, die wohl aber zugleich in ihrer wunderbaren Maskierung die unheimlichen, gespenstischen Begleiter des Rudra-Śiva darstellen wollen.

---

[1] Als Bogenschütze ist es besonders *Śarva*, der Gott der Prācya's (ŚB. i, 7, 3, 8), s. *WZKM.* xxiii, 167, und vgl. viele Stellen des *Śatarudriya* (VS. xvi, 1 ff. = TS. iv, 1—11).

[2] Auch TBr. ii, 8, 6, 9; TA. iv, 5, 7.

[3] Vgl. ŚB. i, 7, 3, 1 hier oben.

Digitized by Google

So spielt sich in der Nähe von und auf dem Opferplatze eine sozusagen theatralische Aufführung ab, von derselben Art wie z. B. die verschiedenen Zeremonien beim Somakauf, am Mahāvratatage usw. Durch die Gleichsetzung des *vrātya* mit dem Rudra-Śiva-Verehrer gibt sich von selbst eine befriedigende Erklärung des merkwürdigen Opfers; gleichzeitig bildet das Opferritual eine gute Bestätigung für meine Theorie.

2. Das fünfzehnte Buch des Atharva-Veda.

Obwohl dieses Buch schon von AUFRECHT im Bd. I der ‚Indischen Studien', S. 121—140 ins Deutsche, und später ins Englische von GRIFFITH, *Ath.-Veda* II, 185 ff. und WHITNEY, *AV.*, p. 769 ff. übertragen worden ist, habe ich es versucht, im folgenden nochmals eine deutsche Übersetzung von diesem Texte zu geben, da er doch eines der wenigen zusammenhängenden Dokumente ist — und zwar wohl das älteste — aus dem wir von den *vrātya*'s etwas zu wissen bekommen. Der Mangel an einen Kommentar, worüber schon AUFRECHT[1] klagte, hat sich natürlich fühlbar gemacht und ich beanspruche gewiß nicht, überall den richtigen Sinn des trotz seiner einfachen Ausdrucksweise oft sehr unbegreiflichen Inhalts getroffen zu haben. Obwohl ich natürlich meinen ausgezeichneten Vorgängern — namentlich WHITNEY — sehr viel schulde, wird man doch leicht sehen, daß ich an mehreren Stellen von ihnen erheblich abweiche.[2]

Man hat mit Recht bemerkt, daß das Buch, das ja zu den wenigen in Prosa abgefaßten Teilen des AV. gehört, dem Stil der Brāhmaṇa-Texte in vielem ähnlich ist. Es könnte sehr wohl ein *vrātyabrāhmaṇa* benannt worden sein, und tatsächlich hat man es als *brāhmaṇa* bezeichnet, wie sich aus den von GRIFFITH und WHITNEY-LANMAN aus Āpastamba herangezogenen Parallelstellen zu *paryāya* XI—XIII genügend erweisen läßt. In seinem Dharma-Sūtra II, 3, 7, 13—17 (ed. BÜHLER) lesen wir nämlich folgendes:

[1] L. c., p. 139.

[2] Ich muß hier mit Dankbarkeit GELDNERS Rigveda-Glossars gedenken, das mir an vielen Stellen von erheblichem Nutzen gewesen ist.


Digitized by Google

13. *āhitāgniṃ ced atithir abhyāgacchet svayam enam abhyudetya brūyāt: vrātya kvāvātsīr iti? vrātya udakam iti; vrātya tarpayaṃstv*[1] *iti.*

14. *purāgnihotrasya homād upāṃśu japet: vrātya yathā te manas tathāstv iti; vrātya yathā te vaśas tathāstv iti; vrātya yathā te priyaṃ tathāstv iti; vrātya yathā te nikāmas tathāstv iti.*

15. *yasyoddhṛtesv ahuteṣv agniṣv atithir abhyāgacchet svayam eva abhyudetya brūyāt: vrātya atisṛja hoṣyāmīti. atisṛṣṭena hotavyam; anatisṛṣṭaś cej juhuyāt doṣaṃ brāhmaṇam āha.*

16. *ekarātraṃ ced atithīn vāsayet pārthivāṃl lokān abhijayati. dvitīyayāntarikṣyāṃs tṛtīyayā divyāṃś caturthyā parāvato lokān aparimitābhir aparimitāṃl lokān abhijayatīti vijñāyate.*

17.[2] *asamudetaś*[3] *ced atithir bruvāṇa*[4] *āgacched āsanam udakam annam śrotriyāya dadāmīti eva dadyāt. evam asya samṛddhaṃ bhavati.*

D. h.:

‚13. Wenn zu einem, der die drei Feuer pflegt, ein wandernder Gast kommt, soll er ihm selbst entgegengehen und sagen: ‚*vrātya*, wo wohnst du? *vrātya*, (hier ist) Wasser; *vrātya*, sie sollen dich sättigen'.

14. Vor dem Darbringen des *agnihotra* soll er ganz leise zu ihm flüstern: ‚*vrātya*, wie es dein Sinn ist, so soll es sein; *vrātya*, wie es dein Wille ist, so soll es sein; *vrātya*, wie es dir lieb ist, so soll es sein; *vrātya*, wie es dein Verlangen ist, so soll es sein!'

15. Wenn zu einem, bei dem die Feuer angemacht, jedoch die Darbringungen noch nicht vollendet sind, ein wandernder Gast kommt, dann soll er ihm selbst entgegengehen und sagen: ‚*vrātya*, gib deine Erlaubnis, ich werde opfern'. Mit Erlaubnis soll er opfern; wenn er ohne Erlaubnis opfert, dann (begeht er) eine Sünde — so sagt das Brāhmaṇa.

16. Wenn man über eine Nacht wandernden Gästen Wohnung bietet, dann gewinnt man sich die irdischen Welten, mit einer zweiten

[1] Nach BÜHLER muß diese Korruptel (AV. *tarpayantu*) sehr alt sein, da auch Hiraṇyakeśin sie hat.

[2] Merkwürdigerweise haben weder GRIFFITH noch WHITNEY-LANMAN diesen Paragraph mitgenommen. Er stimmt doch zu XIII, 6—8.

[3] *asamuditaḥ* Md.

[4] *atithibruvāṇaḥ* Md., M. U., M. U., G.[1], G. U.[1. 2. 3].

Digitized by Google

die Welten im Luftraum, mit einer dritten die himmlischen, mit einer vierten die entfernten, mit unzähligen Nächten die unbegrenzten Welten — so wird es gelernt.

17. Wenn ein nicht . . . wandernder Gast, der sich für einen solchen ausgibt, kommt, dann soll er ihm mit dem Gedanken: ‚einem Schriftgelehrten biete ich Platz, Wasser und Essen dar' darbieten. So wird ihm Gedeihen zuteil.'

Unser Text, den Āpastamba zitiert, wird also in § 15 ausdrücklich Brāhmaṇa genannt.[1]

Āpastamba gibt uns aber auch das zu wissen, daß der Wortlaut in unserem jetzigen Texte wohl kaum überall ganz richtig überliefert ist. Tatsächlich kann auch der ursprüngliche Text kaum dieses Aussehen gehabt haben. Die jetzigen Mss. teilen das Buch in zwei *anuvāka*'s, von denen der erste p. I—VII, der zweite p. VIII—XVIII umfaßt; und AV. XIX, 23, 25: *vrāthyā́bhyām svā́hā* bestätigt diese Einteilung, wie WHITNEY, *l. c.*, p. 770 bemerkt. Von vornherein kann diese Einteilung aber nicht richtig gewesen sein, denn die p. VIII und IX gehören ganz entschieden mit den vorhergehenden zusammen; mit IX aber ist offenbar ein in sich abgeschlossenes Ganzes zu Ende, in dem noch, wenn ich in der unten dargelegten Vermutung über *sabandhūn* in VIII, 2 Recht habe, zwischen VIII und IX ein *paryāya* getilgt worden sein muß. Dieses ursprüngliche erste *anuvāka* enthält dann in p. I eine allgemeine Einleitung, worin (V. 1) auf eine in der Brāhmaṇaliteratur geläufige Geschichte über Prajāpati angespielt wird, in VV. 2—3 die Schöpfung durch Prajāpati ganz kurz skizziert ist und in VV. 4—8 über den *vrātya* gesprochen wird in Worten, die es ohne Zweifel feststellen, daß das Urbild des ‚wandernden Heiligen' der Rudra-Śiva ist. In den pp. II—IX führt der in reinem Brāhmaṇastil sich bewegende Verfasser aus, wie dieser Ur-*vrātya* überhaupt alle Schöpfung bewirkt hat — auch die der Götter, falls p. XIV zu diesem *anuvāka* gehört, was entschieden der Fall sein muß, wenn er nicht späteres Einschiebsel sein sollte.

---

[1] Auch Ppp. zu AV. IX, 6, 19 und Āit. Br. 8, 24 scheinen diesen Text zu kennen, wie unten an den betreffenden Stellen bemerkt werden wird.

Digitized by Google

Als zweiter *anuvāka* stellen sich die in sich ein Ganzes bildenden pp. x—xiii dar.[1] Sie handeln darüber, wie sich ein Hausherr (König) und Opferer benehmen soll, wenn zu ihm ein *vrātya* (oder im schlimmsten Falle ein falscher *vrātya*) als Gast kommt, handeln also durchweg von dem irdischen Abbild des großen himmlischen *vrātya*, von dem ‚dies wissenden'.

Über den p. xiv bin ich, wie eben gesagt, im Zweifel, nicht aber über pp. xv—xviii. Sie sind m. E. unzweifelhaft spätere Interpolationen eines Diaskeuasten, der ganz konsequent den Zweck verfolgte, die in die Upaniṣad-Literatur gehörende Idee der Allseele, des großen Brahman, zu verbreiten und alles — folglich auch den *vrātya*, d. h. den Rudra-Śiva als Asket und Urheber des Alls — mit ihm zu identifizieren. Die *paryāya*'s über die verschiedenen Hauche gehören eher einem Upaniṣad- als einem Brāhmaṇatexte an.[2]

Somit stellt sich für mich folgendes über die ursprüngliche Gestaltung unseres Textes heraus:

Anuvāka I: *paryāya* 1 (allgemeine Einleitung).
„ „ „ 2—9 (über den Ur-*vrātya*, das göttliche Vorbild des irdischen, ‚dies wissenden' *vrātya*. Zwischen 8 und 9 wahrscheinlich ein *paryāya* getilgt).

Anuvāka II: *paryāya* 10—13 (über die Behandlung der irdischen *vrātya*).

---

[1] Ihre Zusammengehörigkeit und gegenseitige Reihenfolge wird durch Āpastamba bestätigt. Höchstens könnte man vermuten, daß p. xiii aus zwei Stückchen (VV. 1—5 und VV. 6—9) zusammengerückt worden ist.

[2] Man vergleiche hier, wie *vrātya* tatsächlich an zwei Stellen in der Upaniṣadliteratur verwendet wird: Praśnop. 2, 11 heißt es: *vrātyas tvaṃ prāṇa ekarṣir attā viśvasya satpatiḥ*, wozu Śaṃkara: *kiñ ca prathamajatvād anyasya saṃskartur abhāvād asaṃskṛto vrātyas tvaṃ svabhāvata eva śuddha ity abhiprāyaḥ*, und Ānandagiri: *asaṃskṛta iti; saṃskārahīno vrātya iti smṛter ity arthaḥ* (vgl. über diese Erklärungen oben). Cūlikop. 11 heißt es: *brahmacārī ca vrātyaśca skambhaḥ palita eva ca*, wozu vgl. Whitney, AV., p. 769.

paryāya 14 (falls echt zum ersten *anuvāka* gehörig, dann am wahrscheinlichsten zwischen 2 und 3 einzuschieben).
„ 15—18 (spätere Zusätze).

Weiteres habe ich nichts zu sagen. Wie ich mir die Verhältnisse im übrigen über den Rudra-Śiva und seinen Kultus in früheren (vorbuddhistischen) Zeiten zurechtlege, geht genügend aus dem Abriß in *WZKM.* XXIII, und aus dem hier oben Gesagten hervor. In dem *vrātya* unseres Textes sehe ich somit nicht den frommen Asketen im allgemeinen, sondern eine besondere Abart von ihm, den Vorläufer der śivaïtischen Heiligen der späteren Zeit. Was übrigens noch aus unserem Texte herausgenommen werden kann, haben schon AUFRECHT, WHITNEY und LANMAN klargelegt. Ich lasse somit den Text selbst sprechen.

I.

1. Er war gerade ein herumwandelnder[1] *vrātya*; er heilte den Prajāpati.[2]

2. Jener Prajāpati sah in sich selbst Gold;[3] er brachte es hervor (*prājanayat*).

3. Das wurde eines; das wurde . . . . . . (*lalā́ma*); das wurde groß; das wurde das Vornehmste; das wurde *bráhman*; das wurde Glut; das wurde Wahrheit;[4] damit brachte er hervor.

4. Er[5] (aber) wuchs, er wurde groß; er wurde *mahādevá*.

---

[1] Anders Ppp. *vrātyo vā ida agra āsīt.*

[2] So Kauś. von *sam-īr-* in ŚBr. II, 6, 1, 1; TMBr. XIII, 3, 12; XIV, 6, 8. Der Ausdruck bezieht sich m. E. auf die in MS. IV, 2, 12; SB. I, 7, 4, 1; TMBr. VIII, 2, 10; Āit. Br. 3, 33 erzählte Geschichte, wie Rudra den Prajāpati, der mit seiner Tochter Inzest betrieben hatte, verwundete. Hier heilt er ihn als *vrātya* auftretend wieder.

[3] Vgl. RV. X, 121, 1: *hiraṇyagarbháḥ sám avartatā́gre* ‚er wurde allererst mit goldener Leibesfrucht‘. Vgl. VS. V, 5, 1, 2, wo Hiraṇyagarbha = Prajāpati ist.

[4] Vgl. RV. X, 190, 1: *ṛtám ca satyám cābhīddhāt tápasó 'dhy ajāyata.* Anders Bṛh. Ār. Up. V, 6, 1.

[5] Der *vrātya* im V. 1.

Digitized by Google

5. Er übertraf (*paryāit*) die Herrschaft der Götter; er wurde ***īśāna***.

6. Er wurde allein *vrātya*; er nahm einen Bogen; das war der Regenbogen.

7. Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken.[1]

8. Mit dem Blauschwarzen umhüllt er seinen unlieben Vetter,[2] mit dem Roten durchbohrt er den ihn Hassenden. So sagen die Theologen (*brahmavādínaḥ*).

II.

1. Er stand auf, er lief gegen die östliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *bṛhat*, *rathaṃtara*, die *Āditya*'s und die *Viśve Devās*. Wer einen dies Wissenden als *vrātya*[3] schilt, den bringt er um (*á vṛ́ścate*)[4] *bṛhat* und *rathaṃtara*, um *Āditya*'s und *viśve devās*. Denn wer dies weiß, wird die beliebte Wohnung[5] von *bṛhat* und *rathaṃtara*, der *Āditya*'s und der *viśve devās*. In der östlichen Gegend nun ist der Glaube seine Hure, der Freund sein Māgadha,[6] das Bewußtsein sein Kleid, der Tag sein Turban, die Nacht seine Haare, die beiden Gelben die *pravartá*, der Glanz (*kalmalí*)[7] der Edelstein, das Gewesene und das Werdende die beiden Seitenläufer (*pariṣkandá*), der Sinn der (schlechte) Wagen (*vipathá*), Mātariśvan und Pavamāna die Zugtiere des Wagens, der Wind der Kutscher, der Wirbelwind der Stachel, Ruhm und Ehre die beiden Vorläufer. Ruhm und Ehre kommen zu ihm, der dies weiß.

---

[1] Vgl, *WZKM* XXIII, 156; so auch OLDENBERG Rel. d. V. 217 A. 4, MACDONELL VM. 74, wie ich nachträglich sehe; anders WHITNEY AV. p. 773.

[2] ‚Den Feind und Nebenbuhler' OLDENBERG Rel. d. V. 217 (vielleicht besser).

[3] In der verächtlichen Bedeutung des Wortes, die ja sonst die gewöhnliche ist.

[4] Vgl. RV x, 87, 18: *viṣám gávām yātudhā́nāḥ pibantv á vṛścyantām áditaye durévāḥ* (vgl. VII, 104, 24: *vígrīvāso mū́radevā ṛdantu mā́ té dṛśan sū́ryam uccárantam*). Haben wir an unserer Stelle *vṛ́ścyate* zu lesen oder Ātm. in pass. Bedeutung anzunehmen? 10, 2 (unten) scheint die letztere Vermutung zu bestätigen. Vgl. WHITNEY § 998 d.

[5] Besser ‚persona grata' (GELDNER).

[6] Wenn man nach WHITNEY AV., p. 774 *mántro* gegen *mitró* vertauscht.

[7] Vgl. RV. II, 33, 8: *kalmalī́kinam . . . . tveṣám rudrásya nā́ma*.

Digitized by Google

2. Er stand auf, er lief gegen die südliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *yajñāyajñiya* und *vāmadevya*, das Opfer, der Opferer und die Opfertiere. Wer einen dies Wissenden als *vrātya* schilt, den bringt er um *y.* und *v.*, um das Opfer, den Opferer und die Opfertiere. Denn wer dies weiß, wird die beliebte Wohnung von *y.* und *v.*, von Opfer, Opferer und Opfertieren. In der südlichen Gegend nun ist die Morgenröte die Hure,[1] der Hymnus sein Māgadha, das Bewußtsein . . . . . (bis) der Edelstein, der Neumond und der Vollmond die beiden Seitenläufer, der Sinn etc.

3. Er stand auf, er lief gegen die westliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *vāirūpa* und *vāirāja*, die Wasser und König Varuṇa. Wer einen dies Wissenden als *vrātya* schilt, den bringt er um *vāirūpa* und *vāirāja*, um die Wasser und den König Varuṇa. Denn wer dies weiß, wird die beliebte Wohnung von *v.* und *v.*, von den Wassern und dem König Varuṇa. In der westlichen Gegend nun ist das berauschende Getränk[2] seine Hure, Lachen sein Māgadha, das Bewußtsein . . . . (bis) der Edelstein, Tag und Nacht die beiden Seitenläufer, der Sinn etc.

4. Er stand auf, er lief gegen die nördliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *śyāita* und *nāudhasa*, die sieben *ṛṣi*'s und König Soma. Wer einen dies Wissenden als *vrātya* schilt, den bringt er um *ś.* und *n.*, um die sieben *ṛṣi*'s und den König Soma. Denn wer dies weiß, der wird die geliebte Wohnung von *ś.* und *n.*, von den sieben *ṛṣi*'s und dem König Soma. In der nördlichen Gegend nun ist der Blitz die Hure,[3] der Donner der Māgadha, das Bewußtsein . . . . (bis) der Edelstein, das Gehörte und das nächst Gehörte die beiden Seitenläufer, der Sinn etc.

III.

1. Ein Jahr hindurch stand er aufrecht. Zu ihm sprachen die Götter: ‚*Vrātya*, warum stehst du?‘

---

[1] Vgl. PISCHEL V. St. 1, 30 f, 196.

[2] GELDNER, Der RV. in Auswahl I s. v. *irā*.

[3] Vgl. PISCHEL V. St. 1, 111 f.

Digitized by Google

2. Er antwortete: Mögen sie mir einen Sessel zusammenbringen.

3. Sie brachten diesem *vrātya* einen Sessel zusammen.

4. Dessen zwei Füße waren Sommer und Frühling, Herbst und Regenzeit die zwei (anderen).

5. *Bṛhat* und *rathaṃtara* waren die beiden Längebalken, *yajñāyajniya* und *vāmadevya* die beiden Querbalken;

6. die Hymnen die Vorderstricke, die Opfersprüche die Querstricke;

7. der Veda die Decke, das *bráhman*[1] das Kissen;

8. das *sāman* der Sitz, der *udgītha* die Lehne.[2]

9. Diesen Sessel bestieg der *vrātya*.

10. Das Göttervolk waren seine Seitensteher, die Wünsche seine Boten, alle Wesen seine Diener.

11. Alle Wesen fürwahr werden dessen Diener, der dies weiß.

IV.

1. Sie machten für ihn die Frühlingsmonate zu Hütern, *bṛhat* und *rathaṃtara* zu Dienern von der östlichen Himmelsgegend her. Denn wer dies weiß, den hüten die Frühlingsmonate von der östlichen Himmelsgegend her, *bṛhat* und *rathaṃtara* dienen ihm.

[2—6 wird dasselbe von der südlichen, wo die Sommermonate, *yajñāyajñiya* und *vāmadevya*, von der westlichen, wo die Regenmonate, *vāirūpa* und *vāirājya*, von der nördlichen, wo die Herbstmonate, *śyāita* und *nāudhasa*, von der festen (*dhruva*), wo die Wintermonate, Erde und Feuer, und von der oben befindlichen (*ūrdhva*) Himmelsgegend, wo die kalten Monate, Himmel und Āditya als resp. Hüter und Diener vorkommen, wiederholt.]

V.

1. Für ihn machten sie von der östlichen Mittelgegend (*prācyā diśo antardeśāt*) den Pfeilschützen Bhava zum Diener. Der Pfeilschütze

[1] Wohl = *brahmaveda* (vgl. 6, 3). Der Name *brahmaveda* kommt erst ŚGS. 1, 16 vor.

[2] Wohl zu lesen *upaśráyaḥ*.

Digitized by Google

Bhava dient ihm als Diener von der östlichen Mittelgegend aus; weder ihn, noch sein Vieh, noch seine Gesellen beschädigen Śarva, Bhava oder Īśāna, wer dies weiß.

[2—7 wird dasselbe von der südlichen, wo der Pfeilschütze Śarva, von der westlichen, wo der Pfeilschütze Paśupati, von der nördlichen, wo der Pfeilschütz Ugradeva,[1] von der festen, wo der Pfeilschütze Rudra und von der oben befindlichen Mittelgegend, wo der Pfeilschütze Mahādeva, sowie endlich von allen Mittelgegenden, wo der Pfeilschütz Īśāna der Diener ist, wiederholt. Der Endsatz: ‚weder ihn . . . . wer dies weiß' ist überall derselbe.]

VI.

1. Er lief gegen die feste Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen Erde, Feuer, Pflanzen, Waldbäume und blühende Bäume.[2] Wer dies weiß, wird die persona grata von Erde, Feuer, Pflanzen, Waldbäumen und blühenden Bäumen.

2. Er lief gegen die oben befindliche Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen Recht, Wahrheit, Sonne, Mond und Sterne. Wer dies weiß etc.

3. Er lief gegen die höchste Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen die Hymnen, die Gesänge, die Opfersprüche und das *bráhman*.[3] Wer dies weiß etc.

4. Er lief gegen die hohe Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen *itihāsa* und *purāṇa*, *gāthā*'s und *narāśamsī*'s. Wer dies weiß etc.

5. Er lief gegen die entfernteste Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen das *āhavanīya-*, das *gārhapatya-* und das *dakṣiṇa*-Feuer, das Opfer, der Opferer und die Opfertiere. Wer dies weiß etc.

6. Er lief gegen die unbenannte (*anādiṣṭa*) Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen die Jahreszeiten und die Kombinationen der Jahreszeiten, die Welten und die weltlichen (Geschöpfe), die Monate und die Halbmonate, Tag und Nacht. Wer dies weiß etc.

[1] WHITNEY übersetzt den Worten nach: ‚the formidable god'.

[2] *vānaspatyá*; zusammen mit *vánaspati* auch AV. VIII, 8, 14; XI, 9, 24; als n. ‚Baumfrucht' ŚB. XI, 1, 2, 2. 3, 1, 3; Āit. Br. 8, 15 usw.

[3] = *brahmaveda* (Atharvaveda).

Digitized by Google

7. Er lief gegen die nicht wiederkehrende[1] Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen Diti und Aditi, Iḍā und Indrāṇī. Wer dies weiß etc.

8. Er lief gegen (alle) Himmelsgegenden aus. Nach ihm liefen *virāt* und alle Götter, alle Gottheiten. Wer dies weiß etc.

9. Er lief gegen alle Mittelgegenden aus. Nach ihm liefen Prajāpati und Parameṣṭhin, der Vater und der Großvater. Wer dies weiß etc.

VII.

1. Diese Größe nun wurde glänzend,[2] sie ging bis zum Ende der Erde; (sie) wurde das Meer.

2. Nach ihr traten in die Existenz (*bhūtvá*) und entfalteten sich[3] Prajāpati und Parameṣṭhin und der Vater und der Großvater und die Wasser und der Glaube und der Regen.[4]

3. Zu ihm kommen Wasser und Glaube und Regen, der dies weiß.

4. Zu ihm traten von allen Seiten herbei (*abhiparyāvartanta*)[5] Glaube und Opfer und Welt und Nahrung und Essen der Nahrung, in die Existenz getreten.

5. Zu ihm kommen Glaube und Opfer und Welt und Nahrung und Essen der Nahrung, wer dies weiß.

(Ende des ersten *anuvāka*.)

VIII.

1. Er erglühte (*arajyata*); aus ihm wurde da der König *rājanyà* geboren.

---

[1] WHITNEY AV. p. 781 denkt m. E. mit vollem Recht an eine Lesart *anāvṛtyám* ‚not to be returned from' statt des ziemlich unverständlichen *ánāvṛttām*.

[2] M. E. ist *śádru-* (andere Erklärungen bei WHITNEY AV. p. 782) = *śadru-* zu *śad-*, was unzweifelhaft ‚glänzen' bedeutet, z. B. RV. I, 123, 10: *kanyèva tanvà śáśadānā:* I, 124, 6: *tanvà śáśadānā* (von Uṣas).

[3] Eigentl. ‚rollten sich auseinander, auf', vgl. z. B RV. VI, 8, 3: *ví cármaṇīva dhiṣáṇe avartayad* (vgl. PISCHEL V. St. 2, 84); VIII, 14, 5: *yajñá índram avardhayad yád bhúmiṃ vy ávartayat.*

[4] Nach *varṣam* muß ein *ca* ausgefallen sein wie §§ 3, 4 zeigen.

[5] Vgl. *abhy-ā-vṛt-* z. B. RV. II, 16, 8; X, 83, 6. Die Bedeutung ‚zu Hilfe kommen' (GELDNER) schillert jedenfalls überall durch.


Digitized by Google

2. Er[1] erhob sich über die dritte Kaste (*viśaḥ*), über die Verwandten (*sabandhu*),[2] über Nahrung und Essen von Nahrung.

3. Wer dies weiß, wird die persona grata der dritten Kaste, der Verwandten, der Nahrung und des Essens von Nahrung.

IX.

1. Er lief über die dritte Kaste hinaus.

2. Nach ihm liefen die *sabhá* und die *sámiti*, das Heer und der Branntwein (*súrā*).

3. Wer dies weiß, wird die persona grata von *sabhá* und *sámiti*, von Heer und Branntwein.

X.

1. Wenn nun also ein dies wissender *vrātya* ins Haus irgendeines Königs als Gast ankommt,

2. dann soll er ihn für besser als sich selbst halten; denn in dieser Weise kommt er nicht um seine edle Abstammung (*kṣatra*), kommt er nicht um sein Reich.

3. Denn aus ihm[3] entstanden *brahman* und *kṣatra*.[4] Sie sprachen: ‚in wen werden wir eingehen?'

4. ‚Möge das *brahman* in Bṛhaspati eingehen, das *kṣatra* in Indra — so soll es sein' (so heißt es).

5. Dann fürwahr ging das *brahman* in Bṛhaspati ein, das *kṣatra* in Indra.

---

[1] Hier muß wohl *sa* auf den *rājanya* hinzeigen.

[2] Dies scheint hier wenig Sinn zu haben. Wäre es zu kühn zu vermuten, daß *sabandhu* hier die sinnlose Änderung und Textumstellung eines Diaskenasten wäre, der daran Anstoß nahm, daß der Text ursprünglich etwa so lautete: *sa bandhūṃś ca viśaś ca annaṃ annādyam abhyudatiṣṭhat*. Ich meine, *bandhu* wäre hier = *brahmabandhu*, die nicht gerade im höchsten Ansehen stehenden Brahmanen der Prācya's. Dann wäre wohl jedenfalls zwischen VIII und IX ein *paryāya* über diese (*brahma*)*bandhu*'s getilgt worden.

[3] D. h. aus dem Ur-*vrātya*, wovon in den früheren *paryāya*'s die Rede gewesen ist (vgl. besonders 8, 1). So auch AUFRECHT.

[4] Gemeint ist wohl das, was das eigentliche Charakteristikum (*lakṣaṇa*) oder die Ursubstanz der beiden höchsten Kasten konstituiert. Ich habe deshalb die Worte unübersetzt stehen lassen.


Digitized by Google

6. Nun fürwahr, diese Erde ist Bṛhaspati, der Himmel da Indra.

7. Und dieses Feuer fürwahr ist *brahman*, jene Sonne da ist *kṣatra*.

8. Und in ihn geht das *brahman* ein, er bekommt Brahmanglanz,[1]

9. wer da weiß, daß die Erde Bṛhaspati, das Feuer *brahman* ist.

10. Und in ihn geht die Indrakraft (*indriya*) ein, er wird mit Indrakraft begabt,

11. wer da weiß, daß die Sonne *kṣatra*, der Himmel Indra ist.[2]

XI.[3]

1. Wenn nun ein dies Wissender *vrātya* in das Haus irgendeines (Mannes) als Gast einkehrt,

2. soll er ihm selbst entgegenkommen und sagen: ‚*vrātya*, wo wohnst du? *vrātya*, (hier ist) Wasser; *vrātya*, sie sollen dich sättigen; *vrātya*, wie es dir lieb ist, also soll es sein; *vrātya*, wie dein Wille ist, also soll es sein; *vrātya*, wie dein Verlangen ist, also soll es sein.‘

3. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, wo wohnst du?‘, dann gelangt er damit in den Besitz der Wege, die die Götter gehen.

4. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, hier ist Wasser‘, dann gelangt er damit in den Besitz der Wasser.

5. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, sie sollen dich sättigen‘, dann verlängert er sich damit das Leben.[4]

---

[1] *brahmavarcasī bhavati.*

[2] Die §§ 3—11 sind entweder von ihrer Stelle gerückt worden, oder sie sind ein späteres Einschiebsel, das in spitzfindiger, theologischer Art darstellen soll, wie der *vrātya*, der wohl hier als Vertreter des herumwandelnden Brahmanen gelten soll, und der *rājan* aus einem und demselben Urstoff entstanden sind, der erstere aber als vornehmster.

[3] S. zu diesem und dem folgenden *paryāya* die bei Griffith ii, 193; Whitney AV. p. 784 zitierte Parallelstelle aus Āp. ii, 3, 7, 13—14, was aus diesem Texte stammen muß, da Āpastamba wohl sonst das Wort *vrātya* nur in verächtlicher Bedeutung kannte. Āpastamba bezeichnet es auch ausdrücklich als Zitat am Ende des § 15, wenn er sagt: *brāhmaṇam āha* (s. oben S. 352). Eine andere ziemlich ähnliche Stelle, wo es sich aber um den *purohita* handelt, ist Āit. Br. 8, 24.

[4] Vgl. zu dieser Stelle AV. ix, 6, 19 und die Lesart der Ppp. dort (Whitney AV., p. 541), die eine teilweise Parallele zu unserem *paryāya* bieten.


Digitized by Google

6. Wenn er zu ihm sagt: *‚vrātya,* wie es dir lieb ist‘, dann gelangt er damit in den Besitz des Lieben.

7. Zu ihm kommt das Liebe, er wird der Liebling des Lieben, der dies weiß.

8. Wenn er zu ihm sagt: *‚vrātya,* wie es dein Wille ist‘, dann gelangt er damit in den Besitz des Willens.

9. Zu ihm kommt der Wille, er wird der Gebieter der Gebieter, der dies weiß.

10. Wenn er zu ihm sagt: *‚vrātya,* wie es dein Verlangen ist‘, dann gelangt er damit in den Besitz des Verlangens.

11. Zu ihm kommt das Verlangen, er wird das Verlangen des Verlangens, wer dies weiß.

XII.[1]

1. Wenn nun ein dies wissender *vrātya* in das Haus irgendeines Mannes als Gast einkehrt, wenn die Feuer angemacht sind und das *agnihotra* auf das Feuer gesetzt wird,

2. dann soll er selbst zu ihm herantreten und sagen: *‚vrātya,* gib Erlaubnis, ich werde opfern‘.

3. Falls er Erlaubnis gibt, soll er opfern, falls nicht, soll er nicht opfern.

4. Und wer mit Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert,

5. der kennt den Weg der Väter, der kennt den Weg der Götter.

6. Er entreißt[2] es nicht den Göttern, sein (Opfer) wird ein wahres Opfer.

7. Ihm bleibt in dieser Welt ein fester Stützpunkt (*āyátana*) übrig, wer mit Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert.

8. Wer aber ohne Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert,

9. der kennt weder den Weg der Väter, noch den Weg der Götter.

---

[1] WHITNEY AV. p. 785 gibt die Parallele aus Āp. II, 3, 7, 15 zu den VV. 1—3.

[2] *á vṛścate*; vgl. RV. x, 159, 5.


Digitized by Google

10. Er entreißt es den Göttern, sein (Opfer) wird kein wahres Opfer.

11. Nicht bleibt ihm in dieser Welt ein fester Stützpunkt übrig, der ohne Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert.

XIII.[1]

1. In wessen Hause ein dies wissender *vrātya* als Gast eine Nacht verweilt, der gelangt damit in den Besitz der reinen Welten, die auf dieser Erde sind.

2. In wessen . . . eine zweite Nacht verweilt, der . . . die im Luftraum sind.

3. In wessen . . . eine dritte Nacht verweilt, der . . . die im Himmel sind.

4. In wessen . . . eine vierte Nacht verweilt, der gelangt damit in den Besitz der reinen Welten der Reinen.[2]

5. In wessen . . . unzählige Nächte verweilt, der gelangt damit in den Besitz der unbegrenzten reinen Welten.

6. In wessen Haus aber ein Nicht-*vrātya*, der sich *vrātya* nennt . . .[3] als Gast einkehrt,

7. den möge er schlecht behandeln (*kárṣet*); falls er ihn nicht schlecht behandelt,

8. dann soll er ihn bedienen (in dem Gedanken): ‚dieser Gottheit biete ich Wasser dar, diese Gottheit lasse ich hier wohnen, diese Gottheit gerade bediene ich.'

9. Denn gerade dieser Gottheit wird sein Opfer dargebracht, wer dies weiß.[4]

XIV.

1. Als er gegen die östliche Himmelsgegend lief, entstand das Heer der Maruts und lief ihm nach, den Sinn zum Essen der Nahrung machend. Mit dem Sinn als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

---

[1] Whitney AV., p. 786 führt die Parallele zu VV. 1—5 aus Āp. II, 3, 7, 16 an.

[2] Āp.: *caturthyā parāvato lokān* (nämlich *abhijayati*).

[3] Das Wort *nāma°bibhrati* (so P.) ist mir unverständlich.

[4] Zu den VV. 6—9 vgl. Āp. II, 3, 7, 17.


Digitized by Google

2. Als er gegen die südliche Himmelsgegend lief, entstand Indra und lief ihm nach, die Kraft zum Essen der Nahrung machend. Mit der Kraft als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

3. Als er gegen die westliche Himmelsgegend lief, entstand König Varuṇa und lief ihm nach, die Wasser zu Essern der Nahrung machend. Mit den Wassern als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

4. Als er gegen die nördliche Himmelsgegend lief, entstand König Soma und lief ihm nach, durch (Hilfe der) sieben *ṛṣi*'s die Darbringung beim Opfer zum Esser der Nahrung machend. Mit der Darbringung als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

5. Als er gegen die feste Himmelsgegend lief, entstand Viṣṇu und lief ihm nach, die *viráj* zum Esser der Nahrung machend. Mit der *viráj* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

6. Als er nach den Tieren lief, entstand Rudra und lief ihm nach, die Pflanzen zu Essern der Nahrung machend. Mit den Pflanzen als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

7. Als er gegen die Väter lief, entstand König Yama und lief ihm nach, den Ruf *svadhá* zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Ruf *svadhá* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

8. Als er gegen die Menschen lief, entstand Agni und lief ihm nach, den Ruf *sváhā* zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Ruf *sváhā* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

9. Als er gegen die oben befindliche Himmelsgegend lief, entstand Bṛhaspati und lief ihm nach, den Ruf *váṣaṭ* zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Ruf *váṣaṭ* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

10. Als er gegen die Götter lief, entstand Īśāna und lief ihm nach, die Wut zum Esser der Nahrung machend. Mit der Wut als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

11. Als er gegen die Nachkommen lief, entstand Prajāpati und lief ihm nach, den Atem zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Atem als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

Digitized by Google

12. Als er gegen alle Mittelgegenden lief, entstand Parameṣṭhin und lief ihm nach, *bráhman* zum Esser der Nahrung machend. Mit *bráhman* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

XV.

1. In diesem *vrātya* nun

2. sind sieben Aushauche (*prāṇá*), sieben Einhauche (*apāná*), sieben Zwischenhauche (*vyāná*).

3. Sein erster Aushauch, der aufwärts gehende (*ūrdhvá*) mit Namen, das ist das Feuer.

4. Sein zweiter Aushauch, der große (*práuḍha*) mit Namen, das ist jene Sonne.

5. Sein dritter Aushauch, der . . . (*abhyū̀ḍha*) mit Namen, das ist jener Mond.

6. Sein vierter Aushauch, der (all)durchdringende (*vibhú*) mit Namen, das ist Pavamāna.

7. Sein fünfter Aushauch, Ursprung (*yóni*) mit Namen, das sind die Wasser.

8. Sein sechster Aushauch, der liebe mit Namen, das sind die Tiere.

9. Sein siebenter Aushauch, der unbegrenzte mit Namen, das sind diese Geschöpfe.

XVI.

1. Sein erster Einhauch, das ist der Vollmondstag.

2. Sein zweiter Einhauch, das ist die *áṣṭakā*.

3. Sein dritter Einhauch, das ist der Neumondstag.

4. Sein vierter Einhauch, das ist der Glaube.

5. Sein fünfter Einhauch, das ist die Weihe (*dīkṣā́*).

6. Sein sechster Einhauch, das ist das Opfer.

7. Sein siebenter Einhauch, das sind die Opfergaben.

XVII.

1. Sein erster Zwischenhauch, das ist diese Erde.

2. Sein zweiter Zwischenhauch, das ist der Luftraum.


Digitized by Google

3. Sein dritter Zwischenhauch, das ist der Himmel.

4. Sein vierter Zwischenhauch, das sind die Sterne.

5. Sein fünfter Zwischenhauch, das sind die Jahreszeiten.

6. Sein sechster Zwischenhauch, das sind die Kombinationen der Jahreszeiten.

7. Sein siebenter Zwischenhauch, das ist das Jahr.

8. Einen immer gleichen Gang wandeln die Götter herum; das ist fürwahr das Jahr, (d. h.) die Jahreszeiten; so wandeln sie herum, dem *vrātya* nachfolgend.[1]

9. Wenn sie in die Sonne hineingehen, dann gehen sie gleichfalls in den Neumond und Vollmond.

[10. *ékaṃ tád eṣám amṛtatvám íti áhutir éva* ist mir ganz unverständlich.]

XVIII.

1. Dieses *vrātya*'s

2. rechtes Auge ist jene Sonne, sein linkes Auge ist jener Mond.

3. Sein rechtes Ohr ist dieses Feuer, sein linkes Ohr ist dieser Pavamāna.

4. Tag und Nacht sind seine Nasenlöcher, Diti und Aditi sind seine Schädelhälften, das Jahr sein Kopf.

5. Am Tage ist (geht) der *vrātya* nach Westen, Nachts nach Osten. Ehre dem *vrātya*.

[Ende des zweiten *anuvāka*.]

---

[1] Anders kann ich den unverständlichen Satz nicht deuten; ich meine, man muß *saṃvatsaraṃ vā etad (yad) ṛtavo* verstehen.

Digitized by Google

Mitteliranische Studien II.

Von

Christian Bartholomae.

[Vgl. diese Zeitschrift, S. 245 ff. dieses Bands.]

5. MpT. PRV'N.

Das Wort ist fünfmal belegt[1]. Seine Bedeutung bleibt nicht im mindesten zweifelhaft. Es ist ein Ortsadverb, gleichwertig mit dem anderwärts bezeugten PYŠ *pēš* (= np. پیش *pēš*). Man vergleiche *473* c. 12: DYV'N PYŠ 'VY ŠV'ND *dēvān pēš ōy šavānd* ‚die Teufel werden vor ihn treten' mit *47* a. 16: PRV'N MYHRŠ'H ŠVD ××× *mihršāh šud* ‚er trat vor *Mihršāh*', und *2.* 14 f.: ;YST'D HYM PYŠ K̄VRK̄ŠYD *ēstād hēm pēš xvarxšēd* ‚gestanden habe ich vor der Sonne' mit *730.* 2 ff.: 'VŠ ;YST[YNY]ND[2] PRV'N . . . PVHR'N *uš ēst[ēnē]nd*[2] ××× . . . *puhrān* 'und sie stellen vor ihm auf die . . . Söhne'; zur Konstruktion des letzten Satzes vgl. unten S. 391 Note 1.

Bei FWKMüller Handschr.-Reste 48, 83, 87, 90 (zweimal) wird das Wort PRV'N mit *pravân* umschrieben; und es ist vielleicht unter dem Einfluß dieser Wiedergabe geschehen, daß Salemann ManStud. *1.* 113 den ersten Buchstaben in *f* verbessert, d. h., daß er annimmt, es sei überall fehlerhaft der Punkt weggelassen, der das *p-* zum

[1] Bis jetzt.

[2] So in Salemanns Ausgabe. Aber bei FWKMüller steht *'êšt//nd*. Danach sollte man doch schließen, daß die Lücke ganz geringfügig sei. Ob vielmehr ;YST[Y]ND *ēst[ē]nd*? Dann: ‚und vor ihm stehen die . . . Söhne'. Das entspräche dem Sinn besser.



f-Zeichen macht; vgl. S. 168, wo gesagt wird, es sei zwar das erste Zeichen ohne Punkt geschrieben, das Wort aber ‚doch gewiß *fravân* zu sprechen'. Daß der Punkt über dem *p*-Zeichen vergessen ist, kommt allerdings oft genug vor; daß er aber bei einem fünfmal bezeugten Wort jedesmal vergessen worden sei, ist eine Annahme, die meines Erachtens von vorn herein wenig Wahrscheinlichkeit besitzt. Ich bin der Meinung, daß das Wort ganz richtig überliefert, also mit anlautendem *p* zu lesen ist, da es keinesfalls von dem np. پروانه *parvāna*, پروانگی *parvānagī* u. s. w. getrennt werden darf.

Daß die Vorform des np. پروانگی im mpB. enthalten ist, hat man längst erkannt, und damit zugleich, daß das mpB. Wort *parv*° zu lesen ist, wennschon es auch von Neryosang mit *f* im Anlaut pazandiert wird; vgl. Justi Bd. 99 b, West Mx.-Gloss. 76, Šg.-Gloss. 244 (und Preface xxxi), Geiger Pehleviversion 26, Salemann MélAs. *9*. 232 Note 16, DHJamasp Vendidâd *1*. 2 Note 9. aber ist eine Ableitung von , und dies wieder von = mpT. PRV'N. Der bündige Beweis für diesen Zusammenhang wird uns durch die Parallelstellen des GrBd. und des Mx. zur PV.-Stelle *1*. 1 Glosse geliefert. Hier lesen wir in Jamasps Ausgabe: , d. i. *hač kišvar ō kišvar bē pa* ××× *i yazatān anīh šutan nē tuvān* ‚es ist nicht möglich von Erdteil zu Erdteil zu gehen außer *pa* ××× der Götter'. Dort, Mx. *9*. 6, GrBd. 75. 6 f. lautet der Text: (GrBd.) [1] (GrBd.) . . . , d i. *hač kišvar ō kišvar bē* (GrBd. *yut*) *pa parvānakīh i yazatān . . . ēnīh* (GrBd. *anīh*) *šutan nē šāyēt* ‚es ist nicht möglich von Erdteil zu Erdteil zu gehen außer *pa parvānakīh* der Götter'. Was hier durch *pa parvānakīh* ausgedrückt wird, ist dort durch *pa* ××× gegeben. Die Bedeutung der Wörter *parvānakīh* und ××× muß also, wenn nicht die gleiche, so doch eine ganz ähnliche sein.

an der Mx.-Stelle ist, wie auch sonst nicht selten, fehlerhaft — in Folge von Verwechslung — für *ēnīh* geschrieben. Die beiden andern Texte haben statt dessen , das für *anīh* eingesetzt ist. Darüber, sowie über die

[1] Fehlt im GrBd.; s. aber die Varianten.

Digitized by Google

Verbindung *bē . . . ēnih* (*anih*) . . . *nē* s. Bartholomae Sas. Rechtsbuch (SHeidelbergAW. *1910*) 10. Bemerkenswert ist die Variante *yut* für *bē* im GrBd.

Außer zu PV. *1.* 1 vermag ich das einfache mpB. Wort bis jetzt nur noch an zwei Stellen nachzuweisen, die mir freilich beide bloß in pazandischer Aufmachung bekannt sind. Die eine findet sich bei Eekantiâ Pâzend Texts (Bombay 1909) 362 Z. 18 ff., wo sie folgenden Wortlaut hat: , d. i. *pas ādar guft ku raw či ϑō farwān bōm frāž ō vahəst u dōžx u činvat puhal. vat namāem hairī . . . . i pa vahəst. . . . . vaš dast grift hōm. frāž ō čakāt i dāitī ažiri činvat pahul andar vīāwąn ə nīt hōm,* und in arsakidisches Pahlavi übertragen: *pas ātur guft ku: raw čēt*[1] *parvān bavom frāč ō vahišt u dōžox*^{v} *u činvat puhl, ut nimāyom x*^{v}*ārīh . . . i pa vahišt; . . . uš dast grift hom; frāč ō čakāt i dātīk hačaδar i činvat puhl andar viyāpān ē nīt hom.* Zu deutsch: „Drauf sprach der Gott Ātur: 'Geh! denn ich werde dir *parvān* sein zum Paradies und zur Hölle und zur Richterbrücke; und ich werde dir zeigen die Wonne . . ., die im Paradies (ist)'. Und er ergriff mich an der Hand; hin zum Gerichtsberg unterhalb der Richterbrücke in der Wüste ward ich geführt." Der ausgehobene Text stammt aus dem Artāk Vīrāz Nāmak (Av.); man vergleiche dazu Kap. 5 der Ausgaben des Pahlavitexts, der ja freilich in erheblicher Weise abweicht; der Stoff der Himmel- und Höllenfahrt war eben recht beliebt und hat manche Bearbeitung und Überarbeitung erfahren.

Eine andre Pazandversion des selben Stoffs enthält die zweite Stelle mit . Sie steht Cod. Mon. Zend. 63, S. 192 f. (vgl. Haugs

[1] So! Der Pahlavitext mag gehabt haben.* Wegen der Beziehung von *parvān* auf das vorausgehende enklitische Pronomen verweise ich auf mpT. *730.* 2 ff. (s. oben S. 389 Note) und *177* v. 5 f.: 'VŠ'N RV'NG'N PRV'N HV KYRD *ušān ruvānagān parvān hō kerd* ‚und vor ihnen wurde von ihm Predigt (?) gehalten'.

* Ich nehme dabei an, daß der Herausgeber die handschriftliche Lesung richtig wiedergibt. Gar groß ist mein Vertrauen allerdings nicht; vgl. unten S. 395 Note.


Digitized by Google

Ausgabe des Av. 137, wo die ganze Stelle abgedruckt ist). Die Sachlage ist der an der eben besprochenen Stelle ganz ähnlich. Es heißt: ‚*Srōš* und *Ātur* ergriffen mich an der Hand'. Dann geht es weiter: [illegible] *farava būt hənd andar u sar činvat puhal*, in Pahlavi: *parvān būt hēnd andar ō sar i činvat-puhl*, d. i. ‚*parvān* waren sie hin zum Gipfel der Richterbrücke'. Die Worte *andar ō* entsprechen den dortigen *frāč ō*. Wir haben für diese Stelle auch eine Sanskritübersetzung, die ebenfalls bei HAUG mitgeteilt ist; sie gibt *farava* mit **सहायिन[ौ** *sahāyin[au* wieder, d. i. ‚Begleiter, Gefährte, Gehilfe'. Im Einklang damit steht die Übersetzung von *parvānakīh* durch **साहाय्यम्** *sāhāyyam* in Mx., und von *parvānak* durch **सहायी** *sahāyī* in Šg. (*11*. 328). Die Angaben der Sanskritisten sind im wesentlichen zutreffend.

Die eigentliche Bedeutung von *parvān* ergibt sich meines Erachtens aus der S. 391 oben angeführten Stelle. Wer im Dunklen mit einem andern geht, der den Weg nicht kennt, der faßt ihn an der Hand und geht voraus. Alle Bedeutungen von *parvān* und den Ableitungen daraus lassen sich ungezwungen aus der Grundbedeutung ‚*prae*' ableiten. Ob ich zu S. 391, Z. 18 übersetze: ‚ich werde dir voran sein (gehen)' oder: ‚ich werde dein Führer (Geleiter) sein', macht für den Sinn keinen Unterschied. *pa parvān* (S. 390, Z. 20) besagt ‚unter Vorantritt, unter Führung'. Die selbe Bedeutung hat *pa parvānakīh* an den Parallelstellen zu PV. *1*. 1 Gl., sowie Bd. 7. 3 (*15*. 20) = GrBd. *62*. 5. *parvānakīh* bedeutet streng genommen ‚Zustand des *parvānak*, status praesentis'[1]. Auf lebende Wesen bezogen konnte das Adjektiv ‚qui praeest' leicht die Bedeutungen gewinnen, die man in den neupersischen Wörterbüchern unter پروانه *parvāna* verzeichnet findet; so dient es als Bezeichnung eines Raubtiers, von dem man sich erzählt, daß es dem Löwen auf seinen Beutezügen vorausgehe; ferner wird es im Sinn von ‚Heerführer' (پيش رو لشكر *pīš* [!] *rū laškar*) gebraucht, u. s. w.; auf semitischem Gebiet begegnet es als Lehnwort in der Bedeutung ‚Bote', insofern dieser seinem

[1] Im eigentlichen Sinn.

Digitized by Google

Herrn vorausgehend dessen Aufträge überbringt; vgl. dazu de-Lagarde GesAbh. 76 f. (der aber, wenn ich ihn recht verstehe, die Bedeutungsentwicklung gerade umkehrt), Nöldeke MandGramm. xxxi. Gewöhnlicher jedoch wird np. *parvāna* sächlich verwendet, im Sinn von ‚quod praeest = quod praecipitur, praeceptum, decretum (u. s. w.)‘.

Das mpB. *parvānak* hat zumeist die Bedeutung ‚Führer, Geleiter‘; so außer Šg. *11.* 328 (s. S. 392) noch EpM. *2.* 6. 2 (SBE. *18.* 349), Dd. *31.* 4 (SBE. *18.* 64; in ETDAnklesarias Ausgabe *30.* 2, S. 58), und wohl auch DkB. *54.* 17. Zu Zs. *20.* 3 übersetzt West SBE. *47.* 151 *parvānakān* richtig mit ‚the precepts‘. Weitere Belege hab ich mir nicht angemerkt.

Die Etymologie des miran. ˣ*paru̯ān* ‚voran‘ ergibt sich nach diesen Ausführungen von selbst. Es gehört zum airan. Adjektiv ˣ*paru̯a-* ‚der vordere‘, s. jAw. [Avestan script] *paurva-*, ai. पूर्वः *pū́rva-ḥ* (s. dazu Bartholomae IF. *22.* 114 f.), und verhält sich dazu wie miran. ˣ*mai̯ān* (mpB. [Pahlavi script] *mayān*, np. ميان *miyān*) ‚inmitten‘ zum airan. ˣ*maδi̯a-* ‚der mittlere‘, s. jAw. [Avestan script] *maiδya-*, ai. मध्यः *mádhya-ḥ*.

Was nun jenes miran. ˣ*mai̯ān* angeht, so ist darin die gerade Nachform eines airan. ˣ*maδi̯āna-* zu erkennen, dessen Existenz durch das jAw. [Avestan script] *maiδyāna-* ‚der mittlere‘ (im Ntr. auch ‚die Mitte‘) erwiesen wird. Seiner Bildung nach läßt sich das airan. ˣ*maδi̯āna-* genau mit dem ai. पुराणः *purāṇá-ḥ* ‚vormalig‘ zusammen stellen. Daß dies aber auf dem Adverb पुरा *purá* ‚vormals‘ beruht, unterliegt keinem Zweifel; vgl. Brugmann Gdr.² *2* a. 270. In gleicher Weise nun ist jenes ˣ*maδi̯āna-* auf einem alten Adverb ˣ*madhi̯ā* ‚inmitten‘ aufgebaut, und dessen Existenz wieder wird durch das ai. Adverb मध्या *madhyá* bestätigt. Dagegen ist es nicht zu erweisen, daß auch jenes miran. ˣ*paru̯ān* ‚vorn‘ einem alten °*āna*-Adjektiv entsprungen sei. Ein solches ist nicht bezeugt. Wir brauchen es aber auch nicht vorauszusetzen. Es genügt zur Erklärung durchaus die Tatsache, daß nach Ausweis des jAw. [Avestan script] *paourva* ‚vorn, voraus‘ (s. mein AirWb. 870) ein altes *ā*-Adverb, airan. ˣ*paru̯ā* vorhanden war. Aus airan. ˣ*paru̯ā* entstand zunächst miran. ˣ*paru̯*, und dies blieb in der Stellung zwischen Sonanten unversehrt bewahrt. Ich berufe mich für diese An-

Digitized by Google

nahme auf mpT. HRV *harv* ‚omnis', HRVYN *harvīn* ‚omnes' und mpB. [Pahlavi] *harvīn* ‚omnes' gegenüber ai. सर्वः *sárva-ḥ*; s. dazu Hübschmann PSt. 164 f., Horn GIrPh. *1* b. 49 unter 2. In der Stellung vor Konsonanz aber — und vielleicht auch im absoluten Auslaut — hat jenes Adverb auch noch sein *u̯* eingebüßt. Miran. ˣ*paru̯* und ˣ*par* sind unter verschiedenen Bedingungen entstandene Satzformen des airan. ˣ*paru̯ā,* zu dem sie sich genau so verhalten wie mpT. HRV *harv* und mpB. [Pahlavi] (= [Pahlavi]) *har*, np. هر *har* zum ai. सर्वः *sárva-ḥ*, und weiter wie mpT. ʾYV, mpB. [Pahlavi] *ēv* und mpB. [Pahlavi] *ē* ‚ein' zum ap. [cuneiform] *aivaʰ*. Die WZKM. *25*. 256 gegebene Regel über den Verlust eines konsonantischen *i*- und *u*-Vokals ist dahin zu erweitern, daß man ihn bei sonst gleichen Bedingungen auch auf die Stellung hinter Liquida ausdehnt.[1] Was Horn GIrPh. *1* b. 51 unter 7 c ε für den Schwund von *u̯* hinter *r* verzeichnet, ist nach der angegebenen Regel zu beurteilen. Zu np. هر *har* ‚omnis' verweise ich nochmals auf mpT. HRV *harv*. Was aber die Vorformen von np. پیر *pīr* ‚alt' und پیرار *pīrār* ‚das vorvergangene Jahr' bei Horn GIrPh. *1* b. 28 angeht, so folgte darin dem *ru̯* ein (konsonantisches) *i̯*; vgl. Bartholomae IF. *22*. 113. Weiteres Material für die gegebene Regel wird mein Aufsatz zum Plejadennamen in IF. *31* bringen. Auf jenes aus airan. ˣ*paru̯ā* hervorgegangene ˣ*paru̯* führe ich nun unser miran. ˣ*paru̯ān* (mpB. [Pahlavi] *parvān*, mpT. PRVʾN *parvān*) zurück, indem ich annehme, daß ˣ*paru̯* ‚vorn' im Ausgang an das begriffsverwandte ˣ*mai̯ān* ‚inmitten' angeschlossen worden ist: eine Annahme, gegen die ein grundsätzliches Bedenken gewiß nicht erhoben werden kann.[2]

Daß nun aber ˣ*paru̯ān* tatsächlich in der dargelegten Weise aus ˣ*paru̯* entstanden ist, nicht — was ja nahe läge anzunehmen — ein airan. Adjektiv ˣ*paru̯āna-* fortsetzt: den Beweis dafür sehe ich in einem zweiten mit jenem ˣ*paru̯ān* gleichbedeutenden Adverb, das uns auf kaspischem Dialektgebiet, und zwar im Samnānī erhalten ist: KDs. *parān*, s. v. a. np. پیش *pēš* (s. S. 389); vgl. GIrPh. *1* b. 376

[1] Wegen einer nochmaligen Erweiterung der Regel s. unten S. 396.

[2] Ebenso ist miran. ˣ*pas* ‚nach' (np. پس) zu ˣ*pasān* ausgestaltet werden, das in mpT. PSʾNYGʾN *pasānīgān* ‚Gefolgsleute' (*3*. 7) steckt.

Digitized by Google

und ZDMG. *32*. 540, wo das Wort *perun* geschrieben wird (vgl. dazu *un* ,jener', ebd. 539, = np. *ān*). KDs. *parān* kann dem mpT. *parvān* nicht gleichgestellt, ebenso wenig aber kann es von ihm getrennt werden. Die beiden Wörter gehen auf zwei miran. Satzformen des selben airan. Worts zurück, die nach gleichem Vorbild in gleicher Weise ausgestaltet worden sind.

Ist jenes *parān* auch im Mitteliranischen nachzuweisen? Ich halte es nicht für ganz unmöglich, daß das Wort in päz. *parą* enthalten ist, das wir bei EEKANTIA Pâzend Texts *73*. 2 finden in einem Stück, das der Herausgeber als 31. Kapitel des Bundahišn führt und S. XVIII inhaltlich bestimmt als ,The Industry of Chiefs' (Khesh-karih-i-radadân). In Wirklichkeit hat das Stück mit dem Bundahišn nicht das mindeste zu tun und enthält etwas ganz anderes, als was der Herausgeber behauptet, nämlich Vorschriften über das Verhalten der Schulknaben; die Überschrift: *hәškārī rәδagan* (mpB. *xᵛēškārīh i rētakān*) bedeutet ja auch in der Tat ,Pflicht der Knaben', nicht aber ,industry of the chiefs'. Gleich am Anfang des Texts nun stehen die Worte: *parą duvīrāstą hadā,* das wäre in Buchpahlavi übertragen ×*parān dipīrәstān xᵛatāδ*. Besagt das: ,vor dem Schulmeister'? Leider ist die Beschaffenheit des vorliegenden Texts — für die übrigens nicht etwa allein die Handschriften verantwortlich zu machen sind [1] — nicht so, daß man ein sicheres Urteil abgeben könnte. [Vgl. den Nachtrag S. 409.]

Eine vollkommen gleichartige Entstehung wie für mpB. *parvān* und KDs. *parān* nehme ich für die Plejadennamen nbal. *panvar* (aus ×*parṷan*) und np. پرن *paran* neben np. پرو *parv* an; s. darüber den S. 394, Z. 20 genannten Aufsatz.

6. MpT. 'VK̄.

Das Wort ist nur *731* v. 10 bezeugt. FWKMÜLLER Handschr.-Reste 33 hat es unübersetzt gelassen. Auch SALEMANN ManStud. *1*. 50

[1] Man vergleiche die in den Pâzend Texts enthaltene Mēnūk-i-Xrat (Minochirad)-Ausgabe mit der von WEST, und man wird meine wenig günstige Meinung über die Pâzend Texts berechtigt finden.

Digitized by Google

wußte mit dem Wort nichts anzufangen, hat aber später 114 Note und 171 die inzwischen von mir, Zum AirWb. 47 gegebene Erklärung angenommen, wonach das Wort ‚Welt‘ bedeutet, auf ar. ×*asu̯*° zurückgeht und *ox* zu lesen ist. Eine Bestätigung für ihre Richtigkeit finde ich jetzt auch in Pazandlesungen des Worts. Bei EEKAntiâ Pâzand Texts erscheint dreimal ... *andar ōxi astūmant* ‚in der stofflichen Welt‘, *92.* 22, *94.* 19, *95.* 10; an einer vierten Parallelstelle, *93.* 22, steht ... *aoxi.* Es wird damit mpB. ... (die Übersetzung des jAw. ... *aētahmi aŋhvō yat̰ astvainti*) wiedergegeben, A. *3.* 7 ff., das also *andar ox*ᵛ *i astōmand* zu umschreiben ist.

Was den Verlust des ursprünglich schließenden *u̯* in jenem pazandischen *ōx* angeht, so wird er unter den gleichen Bedingungen erfolgt sein wie in den oben S. 394 besprochenen Fällen. Der Singular lautete regelrecht, je nach der Stellung im Satz, ×*oxu̯* und ×*ox*, der Plural ×*oxu̯ān*. Die drei Wortformen verhalten sich somit zu einander wie das mpT. *harv* ‚all‘ zum mpB. *har* und zum mpT., mpB. *harvīn*. Die pazandische Pluralform ... *axān*, an deren Richtigkeit zu zweifeln kein Anlaß besteht, ist auf der *u̯*-losen Singularform aufgebaut oder an sie angeschlossen.

Auch hier war wieder einmal von den Pazandisten zu lernen.

---

7. Zu Bd. *14.* 28 f.[1]

Zur Textkritik des Bundahišn.

Das unter dem Titel Bundahišn (Bd.) gehende Stück der Buchpahlaviliteratur liegt uns jetzt in vier Ausgaben vor: Westergaard hat uns (Havniae 1851) den Text der Kopenhagener Handschrift 20 faksimiliert; Justi wollte (Leipzig 1868) eine kritische Ausgabe geben, wobei er sich wesentlich auf die Kopenhagener Handschrift stützte; eine lithographierte Ausgabe (Bombay 1897) veranstaltete MRUnvalla; sie beansprucht nicht mehr als einem Schulbedürfnis abzuhelfen. [Eine

[1] Westscher Zählung in SBE. *5.*

Digitized by Google

Pazandumschreibung hat EEKANTIÂ in seinen Pâzand Texts (Bombay 1909) abdrucken lassen.] Diese drei Ausgaben bieten uns alle gemeinsam die Vulgata des Bundahišn, d. h. die indische Rezension des Texts. Nun wissen wir schon seit langem durch EWWEST, JDARMESTETER und EBLOCHET, daß auch eine iranische Textrezension existiert, die die indische an Umfang weit übertrifft, das Große Bundahišn (GrBd.). Eine Ausgabe dieser Rezension ist Bombay 1908 erschienen.[1] Glücklicherweise keine sogenannte kritische. Der Herausgeber, BTANKLESARIA, hat eine seiner drei Handschriften faksimilieren lassen; die Abweichungen der andern verzeichnet er in der ‚Introduction'. Dadurch hat er sich reichen Dank verdient. Mechanisch wiedergegebene Pahlavihandschriften: das ist es, was wir brauchen; auch die sorgfältigste Wiedergabe mittelst Typendrucks kann uns kein durchaus zweifelfreies Abbild des geschriebenen Texts, der geschriebenen Wörter verschaffen.

Der uns jetzt bekannt gewordene Text der iranischen Bundahišnrezension ist nun aber nicht nur umfangreicher als der bisher bekannte Vulgatatext, er verbessert ihn auch an nicht ganz wenigen Stellen, die sonst inhaltlich zusammenstimmen. Einen interessanten Beleg dafür bietet die angeführte Stelle.

Bei WESTERGAARD *32*. 8 ff. hat der Text, den ich im Auge habe, folgenden Wortlaut[2]: [illegible] (5) [illegible] (10) [illegible] (15) [illegible] (20) [illegible] (25) [illegible] (30) [illegible] (35) [illegible] (40) [illegible]

UNVALLA bietet genau den nämlichen Text. Bei JUSTI finden wir folgende abweichende Lesungen: Wort 1: [illegible]; — 5: [illegible]; — 11: [illegible]; — 12: [illegible]; — 13: [illegible]; — 14, 15: [illegible]; — 16, 17: [illegible]; — 20: [illegible]; — 23—25: [illegible]; — 26: [illegible]; — nach 27 eingefügt: [illegible]; — 32: [illegible]; — 34: [illegible]; — 40: [illegible]; — 41: [illegible]. Auf

---

[1] The Bûndahishn. Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2 . . Edited by the late ETDANKLESARIA with an Introduction by BTANKLESARIA. Bombay 1908. (Vol. 3. von The Pahlavi Text Series.)

[2] Die Ziffern in ( ) numerieren die Wörter.

Digitized by Google

die Besonderheiten der Pazandversion in ANTIÂs Ausgabe einzugehen halte ich für überflüssig[1]; sie steht S. 42, Z. 14—18. Statt dessen setze ich lieber den Text her, den die alte Münchener Zendhandschrift 51 b (früher 6 b), Fol. 240 v. (236 v.), Z. 18 ff. bietet; sie gibt das 14. Kapitel von § 11 (WESTscher Zählung) an in Pazand, und zwar unsere Stelle mit folgendem Wortlaut: [illegible] (5) [illegible] ..[2] [illegible] (10) [illegible] (15) [illegible] (20) [illegible] (25) [illegible] (30) [illegible] (35) [illegible] .

Dem gegenüber finden wir im GrBd. auf S. 98, Z. 1 ff. des Faksimiledrucks folgenden Text: [illegible] (5) [illegible] (10) [illegible][3] [illegible][4] [illegible] (15) [illegible] (20) [illegible][5] [illegible][6] [illegible][7] (25) [illegible] (30) [illegible][8] [illegible][9] (35) [illegible][10] [illegible][11] (40) [illegible] (45) [illegible][12] [illegible] (50) [illegible] (55) [illegible][13] [illegible] .

Der Text des GrBd. umfaßt 57 Wörter gegen 41 und 36 der beiden andern Texte, also etwa ein Drittel mehr. Ganz ohne Fehler ist er auch nicht; aber wir sind doch mit seiner Hilfe in der Lage, den Text der Urschrift — ein einziges Wort ausgenommen — mit Sicherheit herzustellen.

Das 4. und 5. Wort des WG.schen Texts sind sowohl von JUSTI als auch von WEST gründlich mißverstanden worden. Ersterer sieht in [illegible] eine Pazandform = np. خانی ‚domesticus' und übersetzt danach (Bundehesh 123): ‚deshalb der Hund ein Haustier ist'; WEST liest (SBE. 5. 51) *âhang-hômand* und übersetzt: ‚for this the dog is purposely adapted'. Die beiden andern Texte lassen durch ihr Wort 4 keinen Zweifel darüber, 1. daß die Wörter 4 und 5 des WG.schen Texts zu einem Wort zusammengehören, zu einer 3. Sing.

[1] S. oben S. 395 No. 1.

[2] Vor dem [illegible] ein zerstörter Buchstabe, anscheinend [illegible]. Damit beginnt das Wort auch in den andern Pazandhandschriften.

[3] Var. [illegible]. — [4] Var. [illegible]. — [5] Var. [illegible]. — [6] Var. [illegible]. — [7] Var. [illegible]. — [8] Var.: fehlt. [9] Var. [illegible]. — [10] Var. [illegible]. — [11] Var. [illegible]. — [12] Var.: fehlt. — [13] [illegible].


Digitized by Google

Pass. im Sinn von ,nominatur', 2. daß jene Lesung auf einer ungeschickten Umsetzung der Pazandlesung beruht, die die Münchener Handschrift bietet. Der Anfang besagt also einfach: ,Deshalb wird er Hund genannt, weil . . .'. Vgl. noch JDARMESTETER ZA. *2*. 203, der richtig übersetzt, ohne aber mitzuteilen, woher er seinen Text genommen hat.

In dem nun folgenden Sätzchen, das das erste begründen soll, weichen die Texte nicht unerheblich voneinander ab. Hinter dem Zahlwort für drei steht im Cod. Mon. *yake*, bei WG. *ēvak*, im GrBd. *ēvakē*. JUSTI setzt im Wörterbuch (Bd. 85) als Bedeutung ,ein Drittel' an; aber bei der Übersetzung hat er doch empfunden, daß das nicht passe; sie gibt (Bd. 18) vielmehr ,dreimal'; s. auch S. 266. WEST hat ,three kinds'. Es scheint mir kaum zweifelhaft, daß der Urtext [Pahlavi] *ēvakīh* hatte. — Das übernächste Wort ist *martomān* zu lesen, der Plural mit Cod. Mon. und GrBd. gegen WG. — Das folgende Wort ist samt dem Verbum dahinter im Cod. Mon. ausgefallen. WG. hat [Pahlavi], GrBd. [Pahlavi]. Ich möchte annehmen, daß der Urtext [Pahlavi] hatte, d. i. *vēh* ,besser'. Die Ersetzung des Worts durch [Pahlavi] beruht auf einer wenig geistreichen Verwechslung mit jenem [Pahlavi], das ,und ihm' bedeutet und gewöhnlich mit der Maske [Pahlavi] geschrieben wird; s. Frahang i Pahl. (hsg. von HJUNKER) Kap. *24*. Die Schreibung [Pahlavi], d. i. *vēš* ,mehr' führe ich auf eine falsche — allerdings naheliegende — Zurechtlegung des Sätzchens zurück. Es ist weiter zu übersetzen: ,weil ihm drei einzelne Dinge besser als den Menschen gegeben sind'. WINDISCHMANN, ZorStud. 80 hat besser übersetzt als seine Nachfolger. — Die Begründung: ,(deshalb wird er Hund genannt,) weil . . .' liegt ausschließlich in dem Zahlwort drei, das in nicht maskierter Schreibweise mit [Pahlavi] dargestellt wird; so z. B. im Frahang i Pahl. *28*. 1. In gleicher Weise wird aber auch das Wort für ,Hund' geschrieben.[1] Der Verfasser des Satzes hat also einen Witz machen wollen von der selben Art wie den von FREIMAN WZKM.

[1] Die beiden Punkte, die man gewöhnlich als Lesezeichen über den letzten Haken findet: [Pahlavi], besagen nicht viel. Die Setzung solcher Zeichen ist ganz willkürlich.


Digitized by Google

20. 248 aufgezeigten, wo mit *puhr* ‚Sohn‘ und *puhl* ‚Brücke‘ gespielt wird, einen Witz, der mit dem Zusammenfall verschieden gesprochener Wörter in der Schrift hantiert, also lediglich für das Auge, für den Leser berechnet ist. Da die Spitze des Witzes so gar tief liegt, so ist es den Abschreibern nicht zu verargen, daß sie sie nicht entdeckt und ahnungslos gänzlich verschüttet haben, indem sie das Wort für ‚drei‘ mit der Ziffer und das für Hund mit der Maske schrieben.

Mit dem nun folgenden Wort, das in jeder der maßgebenden Handschriften anders erscheint — GrBd. hat —, weiß ich nichts anzufangen. JUSTI Bd. 62 verzeichnet ein Wort اروند ‚Vorzüge‘, und WEST, der ‚(kinds of) advantage‘ übersetzt, scheint sich ihm anzuschließen.[1] Allein abgesehen davon, daß die neupersischen Wörter, auf die sich JUSTI für seine Bedeutungsangabe beruft, höchst unsichere Stützen bilden: ich meine, es ist nach der Stellung ganz ausgeschlossen, das fragliche Wort mit dem Vorhergehenden syntaktisch zu verbinden, wie es JUSTI und WEST wollen. Der mit *čē-š* ( ) beginnende Satz ist mit *dāt* ( ) zu Ende; was dahinter steht, kann nicht mehr dazu gezogen werden. Dann aber liegt es doch wohl am nächsten, in dem Wort ein Adjektivum auf *-vand* zu sehen, das eine jener besonderen Eigenschaften des Hunds angibt, auf die zuvor angespielt wird. Auch im Folgenden geschieht diese Angabe durch Adjektiva.

Allerdings bietet der Text deren mehr, als man nach der vorausgehenden Zahlbestimmung (drei) erwarten sollte. JUSTI und WEST freilich suchen die Übereinstimmung dadurch zu erreichen, daß sie, wie gesagt, als Substantiv nehmen, das zum vorausgehenden Satz gehöre, daß sie die Wörter von bis einschließlich zu einem Begriff zusammenfassen, wobei der erstere ‚sieht nicht auf eignen Vorteil‘, der letztere ‚may wander about without self-exertion‘ übersetzt, endlich, daß sie all das Folgende völlig abtrennen und als ein neues, besonderes Stück des Kapitels betrachten. Jedes dieser Mittel ist schon für sich allein besehen unzulässig.

[1] Das genau ebenso geschriebene Wort auf *99.* 8 des GrBd. meint *arang*; s. mein AirWb. 1510 f.


Digitized by Google

Die Verführung zu dieser Zurechtlegung lag im 21. Wort der Kopenhagener Handschrift: . Das Kapitel enthält eine Zusammenstellung der Tiergattungen, von denen zwölf aufgeführt werden, und zwar jeweils mit dem Ordinale *fratom* ‚erstens‘, *panǰom* ‚fünftens‘ u. s. w. an der Spitze des Satzes. Nach einigen Zeilen weiteren Texts folgt alsdann jenes oben gegebene Wort, anscheinend ‚vierzehntens‘. Es paßte ja freilich nicht ganz, es war ‚dreizehntens‘ zu erwarten. Aber das nahm man einfach für ein Versehen. Und doch hätte die Tatsache stutzig machen sollen, daß hinter dem Satz ‚zwölftens‘ u. s. w. mit 282 eine zusammenfassende Bezifferung aller Tiergattungen gegeben ist. Man hat aber vielmehr jenem so viel Gewicht beigelegt, daß man die Übersetzung der folgenden Wörter gewaltsam darauf zugeschnitten hat. Justi Bd. 205 setzt , d. i. *dandān* ‚Zahn‘ einfach gleich ‚die Zahntiere, die Raubtiere‘ und gibt die Worte 21—26 der Kop. Hds. durch ‚vierzehntens die Raubtiere, mit scharfen Zähnen für den Herrn der Herde‘ wieder (S. 18 und 158), wobei das ‚für‘ glatt hinein interpretiert ist. West bietet ‚The twelfth[1] is the sharp-toothed beast of with the leader of the flock is in such great fear, . .‘, ohne zu erläutern, auf welchem Weg er zu dieser Übersetzung gelangt ist. Neuerdings hat Salemann Man Stud. *1.* 116 den Text behandelt; er erklärt ihn für verdorben und stellt ihn so her: *xiij-um dandân têž daδ ramak sâlâr* ‚13tens das scharfzahnige Getier, das Gebieter der Herden ist‘.

Im GrBd. steht nun aber nicht wie in der Kop. Hds. das Ordinale ‚vierzehnt‘, sondern eine mit Ziffern geschriebene Kardinalzahl (ohne das für die Ordinalia bezeichnende *om* am Ende), und auf eine solche weisen desgleichen die Pazandlesungen, auch die der Münch. Hds. Damit wird die Stelle in ganz andere Beleuchtung gerückt. Es ist nicht von einer neuen, nachträglich zugefügten Tier-

[1] Vgl. dazu Wests Noten 5 und 6 in SBE. *5.* 50. Das GrBd. verbreitet auch über dieses Dunkel helles Licht. *97.* 4 bietet es für   *dahom šabā* der Kop. Hds. *31.* 12 und · *daham šabā* der Münch. Hds. *233* (*236*) r. 16 vielmehr   *11om šubāk* ‚elftens die Fledermaus‘. Die Zählung ist also ganz in Ordnung.

Digitized by Google

gattung die Rede. Die Worte schließen sich inhaltlich einfach an das vorher Gesagte an und beziehen sich wie dies auf den Hund. Das Kardinale aber, das vor [illegible] (besser [illegible], s. Var.) *dandān* ‚Zahn' steht — die Kop. Hds. hat die Maske [illegible] —, ist (ebenso wie gleich im folgenden) damit zum Possessivkompositum zu verbinden und gibt die Zahl der Zähne des Hunds an, das sind 42. Die streng richtige Schreibung dafür ist [illegible]. Daraus, und zwar durch die Verbindung der Zeichen mit einander, ist die Lesung des GrBd. [illegible] entstanden, die ihrerseits wieder auf dem Weg verdeutlichender, aber falscher Zerlegung zu [illegible] oder [illegible] führte, d. i. 14.

Die ganze Reihe von Wörtern hinter [illegible] vom ersten [illegible] an bis zum zweiten [illegible] sind im Zusammenhang mit der Awestastelle V. *13.* 39 zu betrachten, wo vom Hund gesagt wird, daß ihn der Gott geschaffen habe als einen [illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] *hvāvastrəm* (1) *x*ʳ*ā.aoϑrəm* (2) *zaēni.buδrəm* (3) *tiži.dąsurəm* (4). Der Zandist gibt dafür folgende Übersetzung und Erläuterung: — [illegible] — [[illegible]] — [illegible] — [[illegible]] — [illegible] — [[illegible]]; vgl. dazu mein AirWb. 1855, 1875, 1651 und 653 unter den vier awestischen Wörtern. Man sieht leicht, daß es nicht sowohl der Urtext, sondern — wie ja auch zu erwarten — vielmehr dessen Übersetzung war, die dem Verfasser der Bd.-Stelle oder aber ihrem Bearbeiter vorschwebte.

In den ersten beiden Attributen des Hunds stimmen alle Texte zusammen, nur daß das Bundahišn die Reihenfolge des Awesta umdreht. Das dritte Adjektiv des Awestatexts ist schon in der Übersetzung dazu in zwei Wörtern zerlegt, deren jedes wieder mit einer besonderen Erklärung versehen wurde. Der Bd.-Text hat dafür — von der Partikel ‚und' im GrBd. abgesehen — drei Wörter, von denen das erste (im GrBd. 17.) — allerdings nur dem Sinn nach — dem ersten Wort der Awestaübersetzung entspricht. Das erläuternde Wort dazu bildet das zweite (19.) im Bd.-Text. Dessen drittes (21.) Wort endlich muß der Übersetzung des zweiten Kompositionsglieds im Awestawort entsprechen.

Digitized by Google

Für [Pahlavi] (richtig [Pahlavi] *zēnāvand*)[1] ‚wachsam' der Awestaübersetzung ist im Bd. das Wort ‚schlaflos' eingesetzt, im GrBd. [Pahlavi].[2] Auf diese Lesung weist auch die Pazandform der Münch. Hds. hin: [Pazand] *axᵛəy*, während die der Kop. Hds. [Pazand] sich aus dem Einfluß des zweimaligen [Pahlavi] zuvor erklärt. Sowohl JUSTI als WEST haben dieses [Pazand] mit den beiden folgenden Wörtern zu einem Kompositum verbunden und sind so zu den oben S. 400 mitgeteilten Übersetzungen gelangt: unmöglichen Übersetzungen eines verderbten Texts.

Auf [Pahlavi] ([Pazand]) folgt [Pahlavi] ([Pazand]). Mir scheint es kaum zweifelhaft, daß das Wort mit [Pahlavi] zusammengehört, womit zu V. *13*. 39 das awestische [Avestan] übersetzt wird, d. i. ‚aufmerksam, wachsam', vgl. aksl. *bŭdrŭ*, lit. *budrùs* ‚wachsam'. Wie aber sind [Pahlavi] und [Pahlavi] zu vereinigen? Den Schlüssel bilden die von mir im AirWb. 511 f. unter [1]*gar-* und 977 unter *frayrātay-*, ferner Zum AirWb. 162 angeführten mpB. und mpT. Wörter, die ich jetzt noch um einige zu vermehren in der Lage bin.

Durch die übereinstimmende Pazandierung der Kop. und der Münch. Hds. [Pazand] *virād* scheint mir die Echtheit der Pahlavischreibuug des GrBd. [Pahlavi] vollständig gesichert zu sein. Das selbe Wort steht jedenfalls auch Dk. *9*. 7. 6, wo es von WEST SBE. *37*. 180 *nîrikht* (‚guileless') gelesen wird. Mit jAw. [Avestan] *vīra-* (in Komposita) und np. ویر *vīr* ‚Gedächtnis' hat das Wort nichts zu schaffen; wie JUSTI, der Bd. 266 diese Verbindung befürwortet, zu seiner falschen Lesung [Pazand] *virāk* gekommen ist, vermag ich nicht zu erkennen. Ebensowenig gehört es mit dem np. گرازیدن *gurāzīdan* ‚schreiten' zusammen, mit dem es wohl WEST SBE *5*. 51, nach der Übersetzung ‚wander' (s. oben S. 400) zu schließen verknüpfen wollte.

---

[1] Vgl. z. B. HXK. *2* bei KHDSHIRANI Pahl. Texts 25.

[2] Wie hat man das mpB. [Pahlavi] ‚Schlaf' zu lesen? Das np. خواب *xᵛāb* ließe doch im Zusammenhang mit ai. स्वपिति *svápiti* ‚er schläft' u. s. w. ein ×*xᵛāp* ([Pahlavi]) erwarten. Und darauf scheint ja auch das Pazandwort zu Av. *3*. 3 [Pazand] *xᵛāw* oder [Pazand] *xᵛāva* hinzuweisen, vgl. EEKANTIÂ Pazand Texts *360*. 13, HAUG AV. LXXXI und 13. Allein sonst bieten die Pazandisten [Pazand] *xᵛəy* entsprechend jenem [Pahlavi]; und wegen paz. *xᵛāw* ist doch auch sbal. *vāb* zu vergleichen, dessen *b* nicht auf uriran. *p* zurückgeführt werden darf.

Digitized by Google

Das mpB. [Pahl.], als Part. Perf. Pass. eigentlich ‚aufgeweckt' bedeutend, besagt genau das selbe wie das jAw. *buδra-*; das bei WEST SBE. *37.* 180 mit ‚guileless understanding' übersetzte Wort meint vielmehr ‚rege Verstandeskraft'. Die altiranische Vorform ist ˣ*u̯iγrāta-*. Das mpB. Wort läßt sich *viγrāt* und *vīrāt* lesen. Ich sehe in der letzteren Form, für die auch der Pazandist mit seinem [Paz.] *virād* eintritt, die lautgesetzliche Nachform des airan. ˣ*u̯iγrāta-* und berufe mich dafür auf mpB. [Pahl.], np. تیر *tīr* ‚Pfeil' gegenüber jAw. [Aw.], sowie auf das mit airan. ˣ*pati* zusammengesetzte mpB. [Pahl.] *patīrift* (Paz. [Paz.] *padīraft*), mpT. PDYRYFT *padīrift* ‚entgegengenommen' gegenüber dem Simplex mpT. GRYFT *grift*, np. گرفته *girifta*; s. noch unten S. 405. Aber auch die andere Lesung: *viγrāt* ist an sich gar wohl möglich. Man halte damit mpT. VYGR'S *vigrās* ‚erwache' und VYGR'SYN'G *vigrāsēnāg* ‚Erwecker' zusammen. Den Anschein höheren Alters verdanken diese Wörter dem Einfluß der nicht zusammengesetzten Verwandtschaft; im Anlaut ist der Guttural vor *r* erhalten geblieben; vgl. Yn. *γurās* (aus airan. ˣ*γrāsa*) ‚wach auf'. Wie jenes [Pahl.], so können natürlich alle Wörter mit anlautendem [Pahl.] und der Bedeutung des Erwachens und Erweckens sowohl *viγr*° als *vīr*° gelesen werden. Die Pazandisten bieten wie dort [Paz.] *vir*°, und das hat alle neueren Übersetzer und Erklärer verführt, die Wörter zu [Pahl.] *vīrāstan* ‚anordnen, zurecht machen, bereiten' zu ziehen; vgl. SPIEGEL Trad. Lit. 273, JUSTI Bd. 265 f., WEST Gl. and Ind. 107. Bemerkenswert ist die Abweichung beim Verbum, die sich im GrBd. an den Parallelstellen zu Bd. *71.* 5 und *72.* 13 sowie zu *59.* 5 der Kop. Hds. findet. Hier steht *71.* 5: [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] und *72.* 13: [Pahl.] [Pahl.] *rist* (*ul*) *v*°; dort dagegen *221.* 11: [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] und *223.* 5: [Pahl.] [Pahl.] *rist* (*ul*) *hangēžēnēt*. Weiter finden wir dort *59.* 5: [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] *g*° *draxt iš rist patiš v*°, hier *122.* 9 dagegen [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] [Pahl.] *g*° *draxt iš rist patiš āxēzēnd*. Das Verbum [Pahl.] *hangēžēnītan* bedeutet aber ‚suscitandum curare (aliquem)' und [Pahl.] *āxēzītan* oder vielmehr, da gewiß [Pahl.] *āxēzēnand* zu lesen ist, das Kausale dazu [Pahl.] *āxēzēnītan* bedeutet ‚aufstehen machen'. Dadurch

Digitized by Google

wird es bestätigt, daß […] nicht, wie wir bei Justi lesen, den Sinn von ‚herstellen' (nämlich die Toten) besitzt, sondern den von ‚auferwecken'. Die Lesung des Verbs, die DDPSanjana zu V. *19.* 29 gibt, […] scheint mir besondere Beachtung zu verdienen. Ist sie richtig, so kann sie nur *vīrāsēnand* meinen; dazu vergleiche man das oben erwähnte mpT. Wort *vigrāsēnāg* ‚Erwecker'.

Neben mpB. […] findet sich in gleicher Bedeutung […]; vgl. die Übersetzungen zu H. *1.* 13 und V. *18.* 16, 24; an beiden Stellen steht im Awesta eine Zusammensetzung mit °[…], dort […] *frayrisəmnō*, hier […] *frayrātō*. Das macht es doch recht wahrscheinlich, daß das übersetzende Wort in seinem […] das nämliche Verbalpräfix enthält. Ist airan. ×*u̯iγrā*° zu miran. *u̯īrā*° geworden, so läßt sich annehmen, daß airan. ×*frayrā*° miran. ×*frārā*° ergab.[1] Daraus aber hätte wohl durch Silbendissimilation ×*frā*° oder ×*fərā*° hervorgehen können.[2] Enthält […] dieses ×*frā*° oder ×*fərā*° mit

[1] Allerdings steht diese Annahme nicht in Einklang mit der Art und Weise, wie man sich die Entwicklung des airan. ×*tiγriš* ‚Pfeil' zum mpB., np. *tīr* vorzustellen pflegt. *γr* soll zu *i̯r* und alsdann *ii̯r* zu *īr* geworden sein; so Hübschmann PSt. 219, Horn GIrPh. *1* b. 46, Salemann GIrPh. *1* a. 260. Bestimmend für diese Auffassung waren zweifellos die Wörter np. دير *dēr* ‚lang' und انيران *anērān*, der Name des letzten Monatstags. Das airan. ×*darya*- (jAw. °[…] *darəya*-) soll über ×*dayr*, ×*dai̯r* zu *dēr* geworden sein; so schon Spiegel Trad. Lit. 404. Das ist ganz gewiß falsch. Eine nach der Wirkung des mitteliranischen Auslautsgesetzes auslautende Konsonantenverbindung mit schließendem *r* wird freilich vielfach umgestellt (vgl. Hübschmann PSt. 266), aber nicht eine solche mit voranstehendem *r*. In der Tat ist ja ×*darya*° als […] *dary* im MpB. — ebenso im Ossetischen —, als DRG *darg* im MpT. bezeugt. Die richtige Erklärung des mpB. […], mpT. DYR, np. دير *dēr* steht bei Salemann GIrPh. *1* a. 273. Was aber die Beweiskraft des andern Worts angeht, so ist sie schon darum gering, weil es ein gelehrtes Wort ist. Das zugrund liegende awestische Wort […] *anayranąm* erscheint in den jüngeren Dialekten in nicht weniger als vier verschiedenen Formen. In Alberunis Chronologie (hsg. von Sachau) werden deren drei verzeichnet: انيران *anērān* als die persische, S. *43.* 11, نغر *nayr* als die soghdische, S. *46.* 20, und اونرغ *onary* als die chorasmische, S. *48.* 8. Dazu kommt endlich als vierte die des Gabrīdialekts (ZDg.), die Houtum-Schindler ZDMG. *36.* 60 verzeichnet: *anārān*. Dieses Wort kann ich jedenfalls dem entgegenhalten, der sich auf das np. *anērān* beruft, um die Unrichtigkeit der eben ausgesprochenen Annahme zu erweisen.

[2] Man vergleiche wegen solcher Silbendissimilation bei *r* Horn GIrPh. *1* b. 137 zu np. فريفتن *firēftan* und Freiman WZKM. *20.* 244 zu mpB. […] *frēčpānīh*.

Digitized by Google

dem Verbalpräfix airan. *ui*? Wie dem auch sei, jedenfalls läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß ungefähr das selbe bedeuten muß wie *vīrāt*, und weiter ungefähr das selbe wie jAw. - *buδra-*, d. i. ‚wachsam‘.

Es werden also vom Hund nicht bloß drei, sondern neun Eigenschaften verzeichnet. Zwei jener besonderen Eigenschaften, die der Hund vor dem Menschen voraus hat, sind jedenfalls die beiden auf die erste, folgenden: und , d. i. *xᵛēš mōk* ‚im Besitz eigener Schuhe‘ und *xᵛēš vastrak* ‚im Besitz eigenen Kleids‘. Das ergibt sich schon aus dem in *xᵛēš* ‚eigen‘ liegenden Gegensatz. Beide Epitheta stammen aus V. *13*. 39. Nach der Stellung ist es doch am wahrscheinlichsten, daß die dritte besondere Eigenschaft des Hunds durch das vorausgehende ausgedrückt ist, dessen Bedeutung ich nicht kenne. Die folgenden sechs Eigenschaften spielen bei dem Witz mit den Wortbildern für ‚Hund‘ und für ‚drei‘ (s. S. 399 f.) keine Rolle mehr.

In den Schlußworten, die, mit *čē* ‚denn‘ eingeleitet, als Begründung der letzten Aussage vom Hund zugefügt werden, nämlich daß er *ramak sardār* ‚Führer der Herde‘ sei, weicht der Text des GrBd. vom Vulgatatext in stärkster Weise ab. Von den Übersetzungen des Vulgatatexts — die jüngste bei SALEMANN Man Stud. *1*. 116 — ist keine genügend. Der Text ist eben hier so entstellt, daß sich eine sinnvolle Übersetzung davon gar nicht geben läßt. Dagegen bietet das GrBd. einen nicht nur grammatisch, sondern auch inhaltlich vortrefflichen Text. Insbesondre kommt dabei auch das Verbum ° (s. SALEMANNN a. a. O.) ‚aushalten‘ zu seinem Recht. Einige Fehler des faksimilierten Texts erhalten ihre Richtigstellung ohne weiteres durch die andern Handschriften; so ist das Wort 34 zu streichen, s. oben S. 398, No. 8; Wort 40 ist zu lesen, s. No. 11; Wort 56 , s. No. 13. Nur ein Wort verlangt eine geringfügige Änderung gegenüber der handschriftlichen Überlieferung.

Als 35. Wort erscheint im Faksimiletext , in den andern Handschriften des GrBd. aber , während in der Kop. Hds. des Vulgatatexts vielmehr steht, das die Pazandisten mit *vat*

Digitized by Google

— so die Münch. Hds. — oder *vit* umschrieben haben. Was im Urtext gestanden hat, scheint mir nicht im geringsten zweifelhaft: er hatte , d. i. *dilērtar* ‚beherzter, mutiger‘ = np. دليرتر *dilērtar*; zur Etymologie des Worts vgl. Bartholomae ZumAirWb. 44 No. Darauf weist mit Bestimmtheit die Lesung des GrBd. hin, bei der nur eines der drei fehlt. Die richtig gesetzten Lesemarken lassen schließen, daß der Abschreiber vor sich hatte, eine punktierte Form der Urlesung. — Durch Weglassen eines der drei ist die Vulgatalesung entstanden, ebenso wie zu Mx. *23*. 6, wo die angenommene Urlesung durch die Pazandlesung *dilərtar* völlig gesichert ist.[1] Wesentlich gröbere Sorglosigkeit verrät die andere Lesung des GrBd. , d. i. *datīkar* ‚der zweite‘.

Die entstellte Vulgatalesung wurde, als Maske von *vattar* ‚schlechter‘ gefaßt (s. Frah. i Pahl. *26*. 2), der Anlaß zu einer weiteren Textentstellung. Durch jene Lesung erhielt man für die Stelle den Sinn: ‚die Schafherde hält am schlechtesten stand, bei der ein Hund ist‘. Damit wurde ein Erfahrungssatz in sein Gegenteil verkehrt und dem Hund ein böses Lob erteilt. Dieser Schwierigkeit begegnete man dadurch, daß man im Relativsatz das Verbum negierte, für , d. i. *bēt* oder *bavēt* ‚ist‘[2], d. i. *nēst* ‚ist nicht‘, einsetzte.

Die schlimmste Verderbnis des Urtexts zeigt die Vulgata im nun folgenden Stück. Den Worten des GrBd. — *pa ān i mas bīm* — entspricht in der Kop. Hds. , in der Münch. Hds. — *pa āni məh vim* (statt *bīm*) —; dann folgt dort , d. i. zumeist *ast* ‚(er) ist‘, dem hier *hast* ‚(er) ist‘ entspricht, während das GrBd. statt dieses einen Worts deren zwölf enthält, die im faksimilierten Text genau den Raum einer Zeile füllen. Das Wort , nach der Pazandierung ‚(er) ist‘,

---

[1] DDPSanjanas Mx.-Ausgabe (Bombay 1895) bietet allerdings . In der erläuternden Note wird jedoch das Wort mit *yêlêtar* ‚the braver‘ umschrieben. Wenn ich nun aber diese Umschrift wieder in die Urschrift umsetze, so erhalte ich doch , mit zwei am Wortanfang!

[2] *bavēt* ist die Form der Langsam-, *bēt* die der Schnellrede.

Digitized by Google

mit dem der Vulgatatext schließt, ist ganz sinnlos; SALEMANN Man Stud. *1.* 116 läßt es daher einfach weg. Ich kann mir die merkwürdige Textentstellung nur damit erklären, daß beim Abschreiben des Urtexts eine volle Zeile übersprungen worden, daß der Abschreiber von , dem ersten Wort, in das unmittelbar darunter stehende letzte, das Verbum *kunēt* geraten ist. Dabei ist zu berücksichtigen, daß ja das Schriftbild bei dem Leser nicht nur das Lautbild *ka* ‚wenn‘, sondern ebensowohl — besonders wenn es etwa (wie tatsächlich im faksimilierten Text) mit einem dahinter () versehen war — das Lautbild *āmat* ‚ist gegangen‘ hervorrufen konnte. Geriet aber der Schreiber, den Begriff des Gehens im Kopf, mit dem Auge versehentlich in das unter stehende Präsens auf , so könnte es wohl geschehen sein, daß ihm statt des Worts ‚er ist gegangen‘ vielmehr das Wort ‚er geht‘ aus der Feder floß, d. i. *āyēt* (s. Frah. i Pahl. *20.* 6). Die Pazandierung dieses durch (Frah. i Pahl. *24.* 2) beweist selbstverständlich nicht, daß es der Schreiber so gemeint hat.

Nach alle dem möchte ich annehmen, daß der Urtext unsres Stücks folgenden Wortlaut gehabt hat: . . ? . .[1] . . . [2] . . . . D. i. *ē rāδ sak x^vānīhēt čēš 3 ēvakīh hač martomān vēh dāt . . ? . . x^vēš-mōk x^vēš-vastrak a . . ? . .*[3] *u tuxšāk u vīrāt 42-dandān tēž-dandān u ramak-sardār čē ramak i gōspandān ān dilērtar pattāyēt kē(š)*[4] *sak apāk bēt u pa ān i mas bīm ka šēr u pa ān i kas ka turak rasēt pānakīh kunēt,* d. h. „Deswegen heißt er ‚Hund‘, weil ihm drei einzelne Dinge besser als den Menschen gegeben sind: er ist . . ? . .,

[1] S. oben S. 400.

[2] Streng korrekt wäre *kēš.* Die Verwechslung ist nichts weniger als selten. Es könnte in *kē* auch eine falsche Umsetzung von *kaš* ‚wenn ihm (wenn dabei)‘ vorliegen. Aber — man kann auch mit *kē* auskommen.

[3] S. oben S. 403 Note.

[4] S. No. 2.

Digitized by Google

hat eigene Schuhe, hat eigenes Kleid; schlaflos ist er und eifrig und wachsam; 42 Zähne hat er, scharfe Zähne, und Führer der Herde ist er; denn jene Schafherde hält mutiger aus, bei der ein Hund ist und in der großen Gefahr, wenn der Löwe, und in der kleinen, wenn der Turer kommt, Schutz gewährt."

Nachtrag zu S. 395: Leider zu spät erst sehe ich, daß der dort erwähnte Text schon von JDarmesteter JAs. *1889* a. 355 ff. herausgegeben wurde. Aber boi West GIrPh. *2* 116 ist er nicht erwähnt. Darmesteter setzt S. 359 [Pahlavi] = mBp. [Pahlavi] und gibt [Pahlavi] mit ‚en ce qui concerne l'école'. Aber das mBp. [Pahlavi], mpT. PRVN bedeutet doch etwas ganz anderes, als was Darmesteter will; s. mein AirWb. 257 und Salemann ManStud. *1*. 113.

Heidelberg, November 1911.

Eine Alabasterlampe mit einer Geʿezinschrift.

Von

Dr. Adolf Grohmann.

Diese Überschrift soll nicht so verstanden werden, als hätten wir eine Lampe vor uns, auf die nachträglich eine Inschrift eingegraben worden sei; die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt: aus einer alten Inschriftplatte wurde eine Lampe verfertigt, deren Boden nun die alte Schriftfläche bildet.

Die in Photographie beigegebene Alabasterlampe wurde meinem hochverehrten Lehrer Hofrat Dr. D. H. Müller vor kurzer Zeit aus Aden zugesandt und von diesem mir zur Veröffentlichung übergeben. Die Lampe ist jetzt im Besitz des k. k. kunsthistorischen Hofmuseums. Der Grundriß der Lampe bildet ein ungleichseitiges Dreieck, dessen zur Schriftrichtung parallele Basis A 0·205 m, rechte Bruchseite B 0·193 m und linke Bruchseite C 0·167 m lang ist. Die Höhe auf A beträgt 0·15 m, die Dicke der Platte 0·44—0·47 m. Die Seitenfläche A erweist sich durch den sorgfältigen, auf die feine Maserung des Steins normal geführten Planschliff als alt. Sie bildete ohne Zweifel die obere Seitenfläche der einst vollständigen Inschriftplatte, so daß die erste Zeile des Fragments zugleich die erste Zeile der intakten Inschrift gebildet haben muß. Die beiden andern Seitenflächen B, C sind roh zugeschliffen, der muschelförmige Bruch ist noch deutlich zu erkennen. Die alte Inschriftplatte war wahrscheinlich in Stücke zerschlagen und ein Bruchstück davon in der aus der beigegebenen Photographie ersichtlichen Weise bearbeitet worden. Da die Höhe des in der Mitte befindlichen Zapfens vom

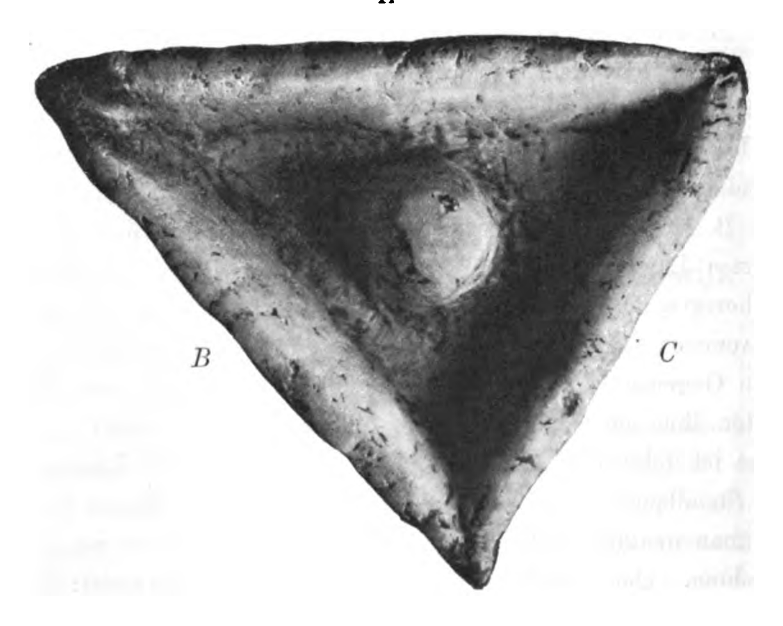
Digitized by Google

Boden auf gerechnet 0·063 m beträgt, so muß die Dicke der Inschriftplatte einst mindestens ebensoviel betragen haben. —

Da es mir nicht ganz sicher war, ob der behandelte Gegenstand wirklich als Lampe diente — dafür, daß dies der Fall war, sprach allerdings auch der Brandfleck an der linken, C gegenüberliegenden Spitze —, wandte ich mich an das Monasterium Dormitionis B. M. V. in Monte Sion-Jerusalem, das bekanntlich eine der reichsten Lampensammlungen enthält, mit der Bitte, mir über das in Photographie beigegebene Objekt das Einschlägige mitzuteilen. P. Mauritius Gisler O. S. B. hatte die Güte, sich ausführlich über diesen Gegenstand zu äußern. Aus seinem liebenswürdigen Briefe, für den ihm auch hier nochmals herzlichst Dank gesagt sei, entnehme ich folgendes: ‚Ihr Exemplar ist zweifellos eine Lampe, und zwar Standlampe, nicht Handlampe; trotz der unbeholfenen Technik sieht man deutlich, daß die Tonlampen dem Verfertiger vor Augen schwebten. Der Zapfen in der Mitte ist wohl begründet: 1. als dekoratives Element, 2. als Griff, um die Lampe zu bewegen, zu schieben, 3. um dem Boden und dem Ganzen größere Festigkeit zu verleihen. Da dem Verfertiger nur die elementarsten Werkzeuge zu Gebote standen, mußte er fürchten, bei der Arbeit den Boden zu durchlöchern. — Ähnliche Steinlampen kenne ich hier nicht; die Tonlampen und Bronzelampen der Römerzeit hatten Rivalen in Alabasterlämpchen. In Rubeba-Emaus findet sich ein plumper, ebenfalls dreieckig geformter und ausgehölter Stein, noch ziemlich größer als der Ihrige; er dürfte ebenfalls in irgendeinem größeren Raume (Gesindestube oder dgl.) als fixe Lampe gedient haben. Diese und die Ihrige konnten entweder für 3 Dochte oder wenn eine Seite an die Mauer stieß, in recht vorteilhaftem Arrangement für nur einen dienen.‘

Die achtzeilige fein polierte Schriftfläche enthält 40 schwach eingemeißelte (eingravierte), jetzt mit altem Schmutz ausgefüllte, 1—1·7 cm hohe Buchstaben, von denen 8 fragmentarisch sind, sowie ein Zeichen in der letzten Zeile, über dessen Deutung ich bis jetzt nichts Sicheres anzugeben in der Lage bin. Der Fundort der Inschrift ist mir leider ebenso unbekannt wie deren Urheber und

Digitized by Google





Digitized by Google

Inhalt. — Soweit es sich erkennen läßt, handelt es sich wohl um ein historisches Dokument — vielleicht gehört das erhaltene Stück der Schilderung eines Feldzuges an.

Text:

1	፡ ዘገዴን ፡ ወወድቀ ፡	1
2	ዴ]ቂቀ ፡ እኀዊሁ ፡ ፪ ፡ ወ	2
3	ምድ]ረ ፡ ብሔሮሙ ፡ ለ[ነ ፡	3
4	. ነ ፡ እንዘ ፡ ንለ[ነ . .	4
5	እስ]ከ ፡ ዐርለ[ነ]ት ፡	5
6	እንተ]ተ ፡ ይገብ[ነ]ኡ ፡	6
7	. ሃ ፡ .	7
8		8

Übersetzung.

1	Zagadan (?) und fiel . . .	1
2	Kin]der seiner beiden Brüder und (?)	2
3	das Ackerland] ihrer Länder aber	3
4	während	4
5	bis zum] Unter]gang (der Sonne)	5
6	indem] sie zurück[kehrten	6
7	. . . .	7
8	. . . .	8

Kommentar.

Zeile 1. Für das erste Wort ዘገዴን፡ finde ich vorderhand keine völlig einwandfreie Erklärung. Eine Wurzel ገዴነ፡ existiert im Geʿez nicht, wohl aber im Sabäischen; das Wort ist höchst wahrscheinlich Eigenname und zusammengesetzt aus ዘ + ገዴን፡. Da im Folgenden der Versuch gewagt werden wird, den Namen auf das himjarische Geschlecht ד̄גדן zurückzuleiten, so sei erst ein Verzeichnis der Stellen gegeben, in denen sich der besagte Name findet.

Martin Hartmann hat in seinem Buche ‚Die arabische Frage‘ eine Fülle von Stellen für diesen Namen nachgewiesen. Seinen Ausführungen entnehme ich Folgendes:

Digitized by Google

נדנם, beziehungsweise דנדנם ist der Name einer Sippe der Partei der Ṣirwâḥdynastie (vgl. l. c. S. 254; 144, 151, 314 [Doppelsippe Gadanum und Ḥadwat]). In Betracht kommen hier die Inschriften C I H 1, Hal 615 18, Reh. 6 8 f., Gl 424 1–3, Gl 618 36 f. und die Inschrift von Ḥiṣn Ġurâb (vgl. E. GLASER, Die Abessinier in Arabien und Afrika S. 131 f., diese Inschrift datiert GLASER auf etwa 526 n. Chr.). — Von arabischen Quellen zitiert HARTMANN die Ḥimjarische Ḳaṣîde Vers 96 (l. c. 324), Tabari 1, 933, 15 f., 950, 9 f., 951, 14 (l. c. 324), Ibn Ḳutaiba 51, 16 (l. c. 484) sowie aus A. v. KREMER ‚Über die südarabische Sage' die Seiten 95, 103, 105.

Der Vollständigkeit halber möchte ich noch folgende Stellen hinzufügen: ذُو جَدَن als Name eines der 8 Kurfürsten findet sich noch:

In der Ḳaṣîde des ḥimjarischen Dichters ʿAlḳama Ibn D̠î Ġadan Vers 2. Der Text (bei A. v. KREMER, Altarab. Gedichte XIX S. 22) gestaltet sich nach der Kollationierung Hofrat D. H. MÜLLERS mit Codex Miles 18ᵇ unten bis 19ᵃ oben, die ich mit seiner Erlaubnis benütze, folgendermaßen (die Lesarten A. v. KREMERS sind mit K. bezeichnet):

البسيط

1 كَانَتْ لِحِمْيَرَ أَمْلَاكٌ ثَمَانِيَةٌ
كَانُوا مُلُوكًا وَكَانُوا خَيْرَ أَقْوَالِ[1]

2 فَذُو خَلِيلٍ وَذُو سَحَرٍ[2] وَذُو جَدَنٍ
وَذُو جِزَفِرٍ[3] كَرِيمُ[4] ٱلْعَمِّ[5] وَٱلْخَالِ

[1] K. اقيال.

[2] K. شَجَرٍ. Cod. Miles und Neš. him. I 299 sowie auch Ḥimjar. Ḳaṣ V 96 haben سَحَرٍ (vgl. ZDMG. XXIX, S. 624 unten); das Metrum erfordert hier aber سَحْرٍ; übrigens wechseln فَعْلٌ und فَعَلٌ ja in der Poesie.

[3] K. جَرْفَزٍ. Cod. Miles und Neš. him. I 145 b, 299 a m. (ZDMG. XXIX, S. 619, 625) haben جَزْفَرٍ, das hier wegen des Metrums unmöglich ist; so habe ich unter dem Zwang des Metrums in جِزَفِرٍ verbessert. Merkwürdig ist, daß die Form جَزْفَرٍ bei Neš. him. I 299 a. m. auch im Gedicht belegt ist.

[4] K. الكريم.

[5] K. الجَدّ.

Digitized by Google

1 ,Die Ḥimyaren hatten acht Fürsten, sie waren Könige und die besten Ḳail.

2 Ḏû Ḫalîl und Ḏû Saḫr und Ḏû Ǧadan und Ḏû Ḫizafr, edel von Ohmen und Vettern.ʻ

Die Genealogie dieses Kurfürsten gibt A. v. Kremer Sage S. 95 folgendermaßen an: ʻAlḳama Ibn Ḏî Ǧadan el akbar Ibn el Ḥâriṯ, Ibn Mâlik Ibn Zeid Ibn el Ġauṯ Ibn Saʻd Ibn Šaraḥbîl Ibn el Ḥâriṯ Ibn Mâlik Ibn Zeid Ibn Seded Ibn Zurʻe (d. i. Ḥimyar el aṣġar).

Derselbe ʻAlḳama Ibn Ḏî Ǧadan el akbar findet sich auch bei A. v. Kremer ,Über die Südarab. Sageʻ S. 103 oben (vgl. auch l. c. S. 104) sowie in der Ḳaṣîde des Ḳuss Ibn Sâʻida el ʼiyâdî Vers 4. (Text nach Cheikho Kitâb eš-šuʻarâ ennaṣrânîyah S. 217, Z. 10.)

الكامل

4 صَافَحْتُ ذَا جَدَنٍ وَأَدْرَكَ مَوْلِدِي
شَمِرُ[1] بْنُ[1] عَمْرٍو[1] يُتَّقَى[2] بِـــــأَرَّاحِ

4 ,Mit Ḏû Ǧadan verkehrte ich und den Tag meiner Geburt erlebte Šamir ibn ʻAmr, der mit den Händen beschützt wurdeʻ und im Šams-ul-ʻulûm des Nešwân ibn Saʻîd el-ḥimjarî I 102 b u. s. v. جَدَن. (Text nach D. H. Müller ZDMG. xxix S. 623 oben.)

ذو جَدَن الاكبر ملك من ملوك حمير وهو احد المثامنة من ولده ذو جدن الاصغر الذى عنى قسّ بن ساعدة بقوله

,Ḏû Ǧadan el Akbar, einer der Könige von Ḥimjar und er ist einer der acht (Kurfürsten). Zu seinen Kindern gehört Ḏû Ǧadan el Aṣġar, auf den sich Ḳuss ibn Sâʻida in seinem Verse bezieht.ʻ (Darauf folgt der oben zitierte Vers.) Nešwân fügt noch hinzu: وجدن اسم موضع ,Und Ǧadan ist ein Ortsnameʻ.

Ferner Neš. ḥim. I 299 a. m. s. v. سَحَر (Text nach D. H. Müller ZDMG. XXIX 625):

[1] Neš. ḥim. I 102 b u. s. v. جَدَن (ZDMG. xxix S. 623) hat عَمْرُو بْنُ هِنْدٍ.

[2] Neš. him. l. c. يَتَّقِى. — Zum zweiten Halbvers vgl. auch R. Geyer ʼAus q. Ḥaǧar xiv Einleitung und Th. Nöldeke, Ghassan. Fürsten 18 f.

Digitized by Google

المتقارب

وَذُو قَصْرِ صِرْوَاحَ مَعْ ذِى مَقَارٍ[1]
وَذُو جَدَنٍ ثُمَّ ذُو حَزْفَرِ

,Und Dû Kaṣr Ṣirwâḥ mit Dû Maḳâr
und Dû Ǧadan, dann Dû Ḥazfar.'

Und Neš. ḥim. I 90 b s. v. ثمان (Text nach D. H. MÜLLER ZDMG. XXIX 626):

الوافر

مِنَ آلِ مَرَاثِدٍ أَوْ ذِى خَلِيلٍ
وَذِى جَدَنٍ بَنِى ٱلْقَيْلِ ٱلْمَلِيكِ

,Von der Familie Marâṯid oder Dû Ḥalîl
und Dû Ǧadan, den Söhnen des Ḳail, des Königs.'

Die Familie Dû Ǧadan ist erwähnt bei Hamdânî Ǧez. 107 4:

ويسكنها مع الحواليين آل ذى جدن ومن بقايا الاقيانيين

,Und es wohnte darin (in Jaḥbis) nebst den Ḥiwâliten die Familie Dû Ǧadan und einige Überreste des Aḳyâniten'; vgl. hiezu GLASER l. c. S. 119, wo er angibt, daß die Familie Dû Ǧadan zu Hamdânîs Zeit in Šibâm Aḳyân wohnte. — Die Sippe Ǧadan ist noch erwähnt in der ḥimjarischen Ḳaṣîde Vers 126 (Text nach D. H. MÜLLERS Kollationierung, vgl. A. v. KREMER Ḥim. Ḳaṣ. S. 26, 27, dessen Lesarten mit K. bezeichnet sind):

الكامل

126 وَٱلْعِزُّ فِى[2] جَدَنٍ وَأَبْنَا مُرَّةٍ
وَبَنِى شُبَيْبٍ وَٱلْأُولَى[3] ٱلْمُنْسَاحِ[4]

126 ,Der Ruhm ist in Ǧadan und den Söhnen Murras und den Banû Šubaib und jenen Sorgenfreien.'

Zu dieser Sippe gehörte auch der bei A. v. KREMER l. c. S. 90 erwähnte ʿAbd Kulâl Ibn Meṯûb Ibn Ǧadan Ibn el Ḥâriṯ

---

[1] Vgl. Hamdânî 94, 3.

[2] K. مِنْ.

[3] So K., der Text D. H. MÜLLERS hat الاولى.

[4] K. مِنْ مناحِ; der Text hat مُنْسَاحِ, doch schlug mir Prof. GEYER im Hinblick auf das vorangehende وَٱلْأُولَى vor, ٱلْمُنْسَاحِ zu lesen.

Digitized by Google

Ibn Mâlik Ibn ʿAidân Ibn Mâlik Ibn Ḥuǧr Ibn Yerîm Ibn D̲î Ruʿain, der sich zum Christentum bekannte, sowie ʿAlḳama D̲û Ḳîfân Ibn Šarâḥîl Ibn D̲î Ǧadan, nach Ibn Ḫaldûn bei Caussin de Parceval (vgl. A. v. Kremer l. c. 54 Note 1) Essai etc. p. 135 ‚einer jener Unterfürsten, die nach der abessinischen Eroberung in einzelnen Städten und Landschaften Jemens geherrscht haben'. Nach A. v. Kremers Ansicht dürfte er ein und dieselbe Person mit dem gleichnamigen Dichter ʿAlḳama D̲û Ǧadan sein, der ebenfalls nach, oder vielleicht schon gleichzeitig mit D̲û Nuwâs lebte (also um 525 n. Chr.). Möglicherweise wäre er also identisch mit dem auf der Inschrift des Ḥiṣn Ġurâb erwähnten דגדנם.

Der Genauigkeit halber sei noch ein Name erwähnt, der in seiner Genealogie den Namen Ǧadan enthält, nämlich Salâma Ibn Ǧadan et Temîmî (A. v. Kremer l. c. S. 103).

Fassen wir die Ergebnisse dieser Zusammenstellung kurz zusammen, so ergibt sich, daß die Sippe Ǧadan in Südarabien bereits eine Geschichte hinter sich hat, die frühestens um das Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. ihren Abschluß erreicht haben könnte; denn Ḳuss Ibn Sâʿida sagt von sich in seinem Gedichte (vgl. S. 415), daß er mit einem Mitgliede dieser Sippe verkehrte. Da nun Šamir ibn ʿAmr, der im Jahre 554 n. Chr. wohl noch als junger Mann in der Schlacht bei ʿAin 'Ubâġ Al Mund̲ir III tötete, die Geburt des Ḳuss ibn Sâʿida erlebte, so kommt für die Zeit, in der letzterer mit D̲ū Ǧadan verkehrt haben kann, wohl frühestens die Zeit um das Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. in Betracht; somit ist mindestens noch für diese Zeit die Existenz dieser Sippe belegt. Ferner erfahren wir aus 2 Quellen, daß die Sippe Ǧadan wenigstens zu Zeiten freundschaftliche Beziehungen zu den Abessiniern unterhielt: aus der Inschrift des Ḥisn Ġurâb[1] und aus Ibn Ḫaldûn; letztere

[1] Nach Glasers Auffassung der Stelle (l. c. S. 131 f.) hätte die Sippe Ǧadan durch ihre Neutralität den Abessiniern die Besitzergreifung des Ḥimjarenreiches ermöglicht. M. Hartmann (l. c. S. 367, Note 1) teilt diese Auffassung nicht. Ich kann mich hier auf die Sache nicht näher einlassen, glaube aber, daß der oben

Digitized by Google

Nachricht läßt es also wahrscheinlich erscheinen, daß ʿAlḳama Ḏû Ḳîfân von den Abessiniern in seiner Herrschaft zum Dank für die im Kriege mit Ḏû Nuwâs beobachtete Neutralität belassen wurde. Endlich bekannte sich ein Mitglied der Sippe zum Christentume (ʿAbd Kulâl). All dies spräche sehr dafür, daß die Sippe Ǵadan mit Äthiopien in freundlichen Beziehungen stand und ich möchte daraufhin die Vermutung aussprechen, daß der ዘገዶን፡ der vorliegenden Inschrift gleichfalls dieser Sippe angehörte — vielleicht einem Zweige, der zu irgendeiner Zeit nach Äthiopien ausgewandert war. Jedesfalls entspräche sprachlich ዘገዶን፡ einem דֿגדן vollkommen.

Auf die engen Beziehungen, die zwischen äthiopischen und südarabischen Eigennamen bestehen, ist schon von anderer Seite hingewiesen worden. A. v. KREMER hat zuerst l. c. S. 108 auf Anklänge an südarabische Königsnamen in den äthiopischen Königslisten aufmerksam gemacht und E. GLASER l. c. S. 11 ff. eine Reihe geographischer Namen zusammengestellt, die in Äthiopien und Südarabien gemeinsam vorkommen.[1] Darin könnte man wohl eine Stütze für die oben vorgebrachte Hypothese erblicken — die in Anbetracht des fragmentarischen Charakters der Inschrift leider vorläufig nur eine Hypothese bleiben muß.

Zeile 2. Die Ergänzung des ዶ in ዶቂቅ፡ kann schon im Hinblick auf das folgende als ganz sicher hingestellt werden. Statt ወ, das natürlich auch erster Radikal des etwa nun folgenden Eigennamens sein könnte, ließe sich allfällig auch መ ergänzen; was folgt, ist nicht festzustellen; ich übersetze daher nur versuchsweise ‚und (?)‘.

Zeile 3. Das erste Wort habe ich zu ምዶረ፡ ergänzt und zusammen mit ብሐሮሞውስ፡ als stat. constr. aufgefaßt. Diese Ergänzung soll keinesfalls als sicher bezeichnet werden, nach den vorhandenen Spuren läßt sich aber vorderhand kaum etwas anderes

erwähnte ʿAlḳama Ḏû Ḳîfân kaum in seiner Herrschaft belassen worden wäre, wenn seine Sippe feindlich gegen die abessinischen Eroberer aufgetreten wäre.

[1] Vgl. auch M. HARTMANN l. c. S. 367, Note 1.

Digitized by Google

vorschlagen. Als Ergänzung käme — wenn man den schiefen Strich über dem mutmaßlichen ጵ nicht wie ich es getan, einer Zerstörung des Steines zuschreiben will — höchstens noch ein እ in Betracht, dessen unterer Teil jedoch durch seine Enge auffallen und jedenfalls aus der Form des auf der vorliegenden Inschrift gebräuchlichen እ, እ herausfallen würde. Überdies findet sich, ein እ als zweiten Radikal angenommen, in Dillmanns Lexikon nur eine Möglichkeit: ሰእር፡ oder ሠእር፡ 377 ,uter, aquae, lactis ἀσκός', die in diesem Zusammenhange auch wenig Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu können scheint. An einen Wechsel von እ und ዕ — bei dem sich allerdings mehrere günstige Ergänzungen vornehmen ließen, ich führe nur beispielsweise ሣዕር፡ 259 ,herba, gramen' und Pl. አብዕር፡ 530 ,boves' an — wird für so alte Zeit wohl kaum zu denken sein. Für ein ጵ dagegen spricht übrigens auch die erhaltene Dreiecksform (vgl. dasselbe Zeichen Zeile 1) und daß der Haken zur Bezeichnung der Vokallosigkeit etwas weiter unten angesetzt erscheint, kommt auch schon in Bent iii und iv vor.[1] — Eine Rechtfertigung bedarf auch das ሰ in ብሔርሙሰ፡. Ich habe, obwohl auf der Inschrift ስ steht, mit der enklitischen Partikel ሰ፡ transkribiert und glaube darin nicht zu weit gegangen zu sein; immerhin erscheint mir die Annahme einer Verschreibung noch die nächstliegendste.[2]

Zeile 4 ist wohl zu fragmentarisch, um eine Ergänzung mit halbwegs sicherem Erfolge vornehmen zu können. Bei dem einen Buchstaben ን፡ halte ich alle Bemühungen für aussichtslos, ebenso bei ንስ.. eine Konjektur schwer möglich. — Ist ን Präfix der

[1] Vgl. Bent iii 26, iv 23. Die Zitierung bezieht sich auf die Tafeln in D. H. Müllers Epigraphischen Denkmälern aus Abessinien.

[2] Beispiele einer derartigen Verwechslung von ስ und ሰ, die ja nur an der Stellung des Striches hängt, scheinen sich auch schon in Bent iv 35, 50, deren Schreiber, wie sich Dillmann (ZDMG. vii p. 364) ausdrückt, ,ein in der Schreibekunst weniger gebildeter Mann war, als der der ersten (Rüppelschen Inschrift)', vielleicht auch in Bent iii 3 zu finden. — Professor J. Guidi teilt mir mit, daß auch schon einige alte Ms. (z. B. D'Abb. 66) ስ ganz offenbar für ሰ schreiben und fügt hinzu: si tratta forse di scrittura poco esatta.

Digitized by Google

ersten Pers. Pl. Impf., so haben wir natürlich an ein Verbum I[ae] Radicalis ሰ zu denken; können wir dagegen ንሰ als wurzelhaft annehmen, so ist der Kreis der Fälle, die eine annehmbare Ergänzung ermöglichen, bedeutend enger. Ich will daraus nur einen Fall herausgreifen, der auf ይቂቀ፡ እኍቄሆሙ፡ ፪፡ gedeutet, immerhin eine Spur von Wahrscheinlichkeit enthält. Ich meine die Ergänzung ንሰ[ቲት፡ እሙንቱ፡], das mit dem vorangehenden እንዘ፡ ‚während sie noch klein waren' bedeuten würde. Als mehr als bloße Möglichkeit möchte ich diese Ergänzung aber nicht hinzustellen wagen.

Zeile 5. Die Lesung ዐርበቱ፡ halte ich noch für die einzig mögliche. Daß der dritte Buchstabe des Wortes nur ein በ sein kann, steht nach den erhaltenen Spuren außer Zweifel. Die Durchsicht des Lexikons schließt dann von selbst eine andere Lesung aus: unter ዐርበ፡ DILLMANN, Lex. 964 steht nur diese eine Form angegeben mit der Bedeutung ‚occasus solis'. Auf diese Zeitangabe schien mir eine Zeitpartikel, wie dies እስከ፡ ist, gut passend; doch sind die Spuren des ሰ in እስከ፡ noch gut zu sehen und so hoffe ich, auch diese Lesung für gerechtfertigt halten zu können.

Zeile 6. Für die Ergänzung der Verbalform kommen nur zwei Geʿezverba in Betracht: ገብረ፡ (DILLMANN Lex. 1159) und ገብአ፡ (DILLMANN Lex. 1168). Dem Präfix ይ entsprächen natürlich die 3. Pers. masc. Sg. und die 3. Pers. masc. fem. Pl. des Indikativs. In der Übersetzung habe ich mich aus praktischen Gründen für die 3. Pers. Pl. masc. von ገብአ፡ entschieden und ‚indem sie zurückkehrten' übersetzt, womit nicht gesagt sein soll, daß die anderen Eventualitäten ‚indem er zurückkehrte' und ‚indem er (sie) tat(en)' nicht ebensoviel Berechtigung oder Wahrscheinlichkeit hätten. Unbedingt sicher ist von der Verbalform ja nur ይገ, die Spuren des ብ jedoch, besonders der deutlich sichtbare Haken nebst dem dazu gehörigen Stück des Vertikalbalkens, schließen einen anderen Buchstaben als ብ aus der Ergänzung aus.

[1] Neben ዐርበተ፡ ፀሓይ፡, das man, wie mir Prof. J. GUIDI schrieb, ebenfalls supponieren könnte.

Digitized by Google

— Die Konjektur እንዘ፡ wurde im Hinblick auf den durch die Verbalform nahe gelegten Zustandssatz vorgenommen. Deutlich ist von diesem Worte nur die rechte Hälfte des ዘ, das daraufhin mit Sicherheit rekonstruiert werden konnte.

Zeile 7. Auf Grund des einzigen Buchstaben ሃ, der obendrein Suffix sein kann, läßt sich wohl schwer eine Ergänzung vornehmen. Die erhaltenen Spuren scheinen einen Buchstaben mit 5. Vokal anzugehören.[1]

Zeile 8. Vor und nach dem interessanten Zeichen scheinen noch Buchstaben oder weitere Zeichen gestanden zu haben. Vielleicht stellt das besagte Zeichen ein Zierat oder eine Stampiglie (Signatur)[2] des Steinmetzen dar. Die Sache läßt sich natürlich nicht entscheiden.

Zum Schluße noch einige Worte über die schriftgeschichtliche Seite der vorliegenden Inschrift und ihre Stellung zu den Bentschen Inschriften.

Neben ganz alten Zeichen, wie sie sich in ihrer schweren lapidaren Form in Bent iii und iv finden — so sei hier besonders auf ዖ, ዱ und das Zahlzeichen ፪ aufmerksam gemacht — steht schon eine Reihe von Formen, die sich auf den ersten Blick als spät ausweisen und schon auffallend an die entsprechenden Formen der ältesten Hss. gemahnen; so vor allen ሁ, ሃ, ሒ, ሙ, ኀ, ከ, ዩ, ዪ. — Hiezu kommt noch eines der wichtigsten Kriterien für ein spätes Alter: der Strich als Worttrenner ist bereits wie in Bent v durch das ንቍጥ፡ ersetzt. So glaube ich die Inschrift am besten Bent v zeitlich und schriftgeschichtlich an die Seite stellen zu können und nicht zu tief herunter zu gehen, wenn ich beide Inschriften ins 10.—11. Jahrhundert verlege.

---

[1] Prof. J. Guidi bemerkte hiezu: Avanto al ሃ della 7ª linea pare scorgersi un ቤ forse ኀቤሃ፡ o ሰቤሃ፡?

[2] Vgl. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907, p. 33.

An dieser Stelle sei auch Herrn Professor I. GUIDI mein herzlichster Dank für die gütigen Winke ausgesprochen, die ich stets unter seinem Namen in Noten angeführt habe, meinem hochverehrten Lehrer Hofrat D. H. MÜLLER für die gütige Erlaubnis, seine Kollationierung der ‚Altarabischen Gedichte' A. v. KREMERS mit dem Kodex Miles benützen zu dürfen, sowie Herrn Professor R. GEYER, der mich auf eine bessere Leseart in der ḥimjarischen Ḳaṣîde aufmerksam machte.

Digitized by Google

Zum Meissner'schen Vokabular in OLZ. 1911, S. 385.

Von

Viktor Christian.

OLZ. 1911, S. 385 hat Meissner ein Vokabular veröffentlicht, das uns instand setzt, eine bisher unbekannte Bedeutung von *zu' tu* (*zûtu*) festzustellen. Die erste Zeile des erwähnten Textes besagt nämlich, daß *IR* (*ir*) = *zu-tu* und *e-ri-šú* sei. Zu *zu-tu* erhalten wir aber aus S^b_1 I 25 (= CT. XI 27, 93033 I 11) und dem S^b_1-Fragment[1] CT. XII 32, 93070 die Varianten [*z*]*u-'-tum*[2] und *i-zu-tum*, womit auch *zu-ú-tú* in den assyrischen Briefen identisch sein dürfte.[3] Das Wort ist also als *zu'tu, zûtu* anzusetzen, wenn wir von *i-zu-tum* absehen, das vielleicht als Nebenform zu betrachten ist. Seine Bedeutung erhellt aus seinem Synonym *erišu* ‚Duft' (HWB. 140a; M(uss) A(rnolt) 107a), das seinerseits wieder neben *armannu* ‚Wohlgeruch' (HWB. 135a; M A. 102b) *IR.SI.IM* entspricht (Br. 5397, 5403; SAJ.

[1] Vgl. meinen Aufsatz S. 139 dieses Bandes.

[2] In obgenanntem Aufsatz ergänzte ich S^b_1 I 25 nach 93070 zu [*i-z*]*u-'tum*. Das neue Vokabular zeigt aber, daß vor [*z*]*u* nichts zu fehlen braucht, wofür auch die Verteilung der Zeichen in 93033 I 11 spricht. Für *IR* = *zu-'-tú* vgl. auch Br. 5405: *IR.TA.SUD.SUD* = *ni-ḳil-pu-ú ša zu-'-tú* ‚sich ausbreiten, vom Wohlgeruch (gesagt)'. Für *niḳilpû* führen die Wörterbücher auf: HWB. 586a: ‚einherziehen, überschreiten'. Die Grundbedeutung scheint aber ‚sich ausbreiten' zu sein, das zu arab. قلفع (Lane, *Arab.-Engl. Lexikon,* Suppl.) zu stellen sein wird; auch قِلْفٌ ‚Rinde, Haut' wird wohl dazu gehören.

[3] Die Stellen s. bei Meissner a. a. O., Anm. 1; *zûtu* scheint daselbst allerdings in der übertragenen Bedeutung ‚Wohlbefinden' gebraucht zu sein. Zu einer ähnlichen Bedeutung unseres Wortes in diesen Briefstellen gelangt Martin in *Rec. Trav.* XXIV 108, indem er *zûtu* von der Wurzel זי ableitet und übersetzt ‚la bonne mine du roi'.


Digitized by Google

3724, 3726[1]). Seine Wurzel ist זוע, die bisher nur in *zâ'u* ‚zittern, beben' (M. A. 271a) und seinen Ableitungen belegt war. Zu ihr ist aber auch *zâ'u* ‚duften' zu stellen, von dem *zâ'u* ‚der Duft' (in *za-'-i e-ri-ni* HWB. 249a; M A. 271b) und *zu'tu* (*zûtu*) ‚Wohlgeruch, Wohlbefinden' herzuleiten sind. Zu dieser Doppelbedeutung der Wurzel זוע (‚beben' und ‚duften') ist arab. ضوع zu vergleichen, dem die Bedeutungen ‚bewegen, erschrecken; ‚bewegt werden' und ‚Wohlgeruch oder Gestank verbreiten' eignen; daraus erhellt, daß auch für זוע als Grundbedeutung ‚bewegt werden' anzusehen ist. Was schließlich die bei *zu'tu* (*zûtu*) zu beachtende Bedeutungsentwicklung von ‚Wohlgeruch' zu ‚Wohlbefinden' betrifft,[2] so bietet eine interessante Parallele das hebr. טוב, das nicht nur adject. ‚gut', subst. ‚das Gute', sondern nach D. H. Müller auch ‚Würze, Wohlgeruch' bedeutet.[3] Auch im Assyrischen finden sich für die Wurzel טיב, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen hoffe, noch Spuren dieser sicherlich ursprünglicheren Bedeutung. Vorläufig möchte ich darauf hinweisen, daß auch *ṭâbtu* ‚Salz' zu unserer Wurzel טיב gehören wird, indem es eine Einschränkung der ursprünglichen, allgemeineren Bedeutung ‚Wohlgeruch, Würze' darstellt; im Äthiopischen dürfte, wie ich einer freundlichen Mitteilung meines Kollegen Dr. A. Grohmann entnehme, jedenfalls ጼው ‚1. sal, 2. salsugo, terra salsa, i. e. sterilis, desertum' (Dillmann, *Lex. Aeth.* 1310)[4] dazu zu stellen sein.

Die dritte Zeile des neuen Vokabulars lautet: *e-rib* = [Keilschriftzeichen] = *aš-ka-pu*. Meissner bemerkt zum Zeichen *rib*: ‚oder *dan*, *kal*'. Daß

[1] Vgl. auch Br. 5404: *IR.SI.IM.GUB*; SAJ. 3727: *IR.SI.IM.AG* = *eṣênu* ‚riechen' (HWB. 121a), ‚einatmen' (M A. 86b).

[2] Einen gleichen Entwicklungsgang finden wir, worauf mich Hofrat D. H. Müller aufmerksam macht, auch bei באשׁ, بئس, welches von der Bedeutung ‚schlechter Geruch' zur Bedeutung ‚schlechter Zustand' fortschreitet.

[3] D. H. Müller, *Anzeiger der philos.-hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* vom 23. April 1902; ferner *Biblische Studien* III, 85: ‚Ein unerkanntes hebräisches Wort für ‚Würze'. Müller vergleicht daselbst arab. طيب ‚Wohlgeruch', sabäisch טיב.

[4] Auch im Assyrischen bedeutet *ṭâbtu* nicht nur ‚Salz', sondern dient auch zur Bezeichnung der Unfruchtbarkeit; vgl. Asarh. III, 62: *ḳakḳar ṭâbti*; IV, 8: *bît ṭâbti*.

Digitized by Google

aber *rib* die einzig richtige Lesung ist, beweist das oben angeführte S^b_1-Fragment 93070, 8: *i-ri-ib* (!) = *Id* = *a*[*š-ka-pu*].[1] Was MEISSNER schließlich gegen die Gleichstellung dieses Ideogrammes mit assyr. *SA* einwendet, wie sie DE GENOUILLAC OLZ. 1908, 381 vorschlug, halte ich nicht für beweiskräftig. Denn daraus, daß der Verfasser des babylonisch geschriebenen Vokabulars unser Zeichen an *IR* anschließt, kann höchstens der Schluß gezogen werden, daß er es für eine Ableitung von *IR* hielt. Für die assyrische Form unseres Zeichens besagt aber diese Zusammenstellung gar nichts. Demgegenüber muß die von DE GENOUILLAC a. a. O. gegebene Gleichsetzung von REC. 285 mit dem Zeichen S^b v 31 als unwiderlegter Beweis für die Gleichung = gelten, dem als babylonisches Zwischenglied die Schreibung des Zeichens S^b v 31 in dem S^b-Fragment 93030, 8 (CT. XI, 19) sich beifügen läßt, wodurch die Reihe = = geschlossen ist.

[HOLMA, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen, S. 8, Anm. 5, macht es wahrscheinlich, daß an den angeführten Briefstellen *zu'tu* (*zûtu*) ‚Schweiß' vorliegt, wodurch mein in Übereinstimmung mit MARTIN (a. a. O.) gemachter Übersetzungsversuch hinfällig wird. Wir haben also zu scheiden zwischen *zu'tu* (*zûtu*) ‚Schweiß' (√יזע) und *zu'tu* (*zûtu*) ‚Wohlgeruch' (√זוע). Ob zu ersterem auch *niḳilpû ša zu'tu* zu ziehen ist, wie HOLMA a. a. O. meint, kann wohl erst entschieden werden, bis dieser Ausdruck einmal im Zusammenhange belegt ist; das Ideogramm scheint für meine Auffassung zu sprechen.]

[1] Hiedurch wird auch meine S. 139 dieses Bandes gegebene Lesung *i-ri-iḫ* (?) berichtigt. MEISSNER will a. a. O., Anm. 1, diese Glosse nach Z. 2 des von ihm veröffentlichten Vokabulars *i-ri-iš* (!) lesen, was aber durch die Zuweisung von 93070 zu S^b_1 unmöglich ist.

Digitized by Google

Anzeigen.

K. F. Johansson: *Solfågeln i Indien,* en religions-historisk-mytologisk studie.[1] Upsala Univ:s Årsskrift 1910. 80 SS.

Die unter oben angeführtem Titel veröffentlichte Abhandlung behandelt eine Reihe von religionsgeschichtlichen und mythologischen Problemen, die mit Viṣṇu in Verbindung stehen und verdient wohl sehr die Aufmerksamkeit der Indologen und Religionsforscher; da sie aber in schwedischer Sprache abgefaßt ist, ist sie natürlich den Fachgenossen im Auslande nur in sehr beschränktem Maße zugänglich. Es soll deswegen im Folgenden eine Anzeige in knappester Form über den Inhalt des Buches gegeben werden; da es möglich ist, daß die Arbeit später etwas umgearbeitet in deutscher Übersetzung erscheinen wird, soll in den folgenden Zeilen der Auseinandersetzung und eventuell abweichenden Meinung über Detailfragen kein Platz gegeben werden. Es soll nur ganz allgemein über das Neue, das das Buch bietet, gehandelt werden.

Das erste Kapitel (SS. 2—21) handelt in ziemlich gedrängter, aber klarer Darstellung über die Seiten von Viṣṇus Natur, die möglicherweise als die ursprünglichen angesehen werden können. Mit Hilfe ziemlich spärlicher Stellen in der vedischen Literatur — besonders halb verschollener und unverstandener oder schon früh mißgedeuteter Observanzen der Ritualisten — kommt Johansson dazu, in der Zwergnatur des Viṣṇu die älteste Konzeption seines

[1] Der Sonnenvogel in Indien, eine religions-geschichtlich-mythologische Studie.

Digitized by Google

geheimnisvollen Wesens zu finden. Als *vāmana* macht er die berühmten drei Schritte durch Erde, Luftraum und Himmel; als identisch mit dem Opfer dringt er in die Erde hinein, was die Ritualisten durch das Einstecken des Daumens in die Opferspeisen nachbilden wollen. Mit Recht weist J. darauf hin, daß Viṣṇu öfters als daumengroß geschildert wird, und daumengroß ist auch der *puruṣa*, das bei der Generation anwesende Seelenwesen; durch eine Menge von Beweisstellen, auf welche im einzelnen nicht hier Bezug genommen werden kann, kommt J. dazu, Viṣṇu für ursprünglich identisch mit dieser *anima*, diesem Seelenwesen zu betrachten und sieht darin die älteste für uns erreichbare Gestalt des Gottes. Im Anschluß daran wird (S. 12 ff.) wahrscheinlich ganz richtig das alte Epitheton *śipiviṣṭa* (RV. VII, 100, 6 usw.) als ‚im *liṅga* sich befindend' gedeutet.

Viṣṇu ist also eine *anima* oder, sagen wir es indisch, ein *puruṣa*, der Urtypus des Seelenwesens. Als solcher kann er auch in Vogelgestalt vorgestellt sein und die Welt der Seelen ist seine ursprüngliche Heimat. J. weist nun weiter darauf hin, daß solche Seelenwesen öfters von ihrer ursprünglichen Wohnung in der Erde nach höheren Regionen versetzt worden sind, daß das Reich der Hingeschiedenen von der Erde nach dem Himmel verlegt wurde und denkt sich, daß auch Viṣṇu auf diesem Wege mit den Himmelswelten, besonders mit der Sonne in Verbindung gesetzt wurde. Seine in den vedischen und späteren Schriften unzweifelhaft hervortretende Sonnengottnatur wäre demgemäß eine sekundäre Entwicklung.

Der Sonnengott kann aber — und ist besonders in Indien — in mehrfacher Gestalt gedacht werden. Das zweite Kapitel ‚Viṣṇu als Vogel' (SS. 21—38) beschäftigt sich damit, Viṣṇu als den riesenhaften Sonnengott, den Adler, der unzweifelhaft mit dem Reittier *Garuḍa* oder *Garutmant* identisch ist, zu schildern. Dabei wird in überzeugender Auseinandersetzung bewiesen, daß der somaraubende Adler des Rigveda, der dem dämonenvernichtenden Indra den himmlischen Met zuführt, kein anderer sein kann als Viṣṇu — ein Beweis,

Digitized by Google

der uns unzweifelhaft den Schlüssel zur Lösung einer Menge von rätselhaften Ausdrücken und Sagen in der altvedischen Literatur in die Hände gibt.[1] Dies scheint mir die evident richtigste und auch die wichtigste der neuen Ideen über Viṣṇu, die uns J. in seinem Buche bietet, zu sein; leider kann aber hier die Fülle von kleineren, aber sehr interessanten Problemen, die sich an diesen Zentralpunkt des zweiten Kapitels knüpfen, nicht weiter berücksichtigt werden — das würde zu weit führen.

Die altvedische Sage von dem somaraubenden Adler kehrt später in dem Mythus von dem Somaraub des Garuḍa im Suparṇādhyāya in freilich etwas veränderter, aber doch wieder zu erkennender Gestalt zurück. Kapitel III (SS. 38—73) beschäftigt sich mit diesem leider stark entstellten Text, von welchem J. auch eine Übersetzung gibt.[2] Hier könnten sicher mehrere abweichende Meinungen über Kleinigkeiten in bezug auf den zum Teil sehr schwierigen Text hervorgehoben werden; da aber dies nur durch eine zusammenfassende Behandlung des ganzen Suparṇādhyāya möglich wäre, muß ich natürlich darauf verzichten. Im Anschluß an die Behandlung des Textes gibt J. mehrere Bemerkungen über Viṣṇu-Garuḍa in der späteren Literatur und bietet zum Schluß eine neue Etymologie des Namens *Viṣṇu*, den er — m. E. richtig — mit *vi-* ‚Vogel‘ usw. zusammen bringt.

Das letzte und kürzeste Kapitel (SS. 73—80) handelt von dem ‚Pfau als Sonnenvogel‘; unter Anführung einiger wahrscheinlich ganz alten Jātakaerzählungen[3] zeigt der Verfasser, daß der Pfau in buddhistischer — und auch in der späteren brahmanischen — Literatur zum Teil die Rolle des goldglänzenden Sonnenvogels spielt. Lesenswert sind auch die Bemerkungen am Schluß des Kapitels über die bekannten Volkssagen von Goldvögeln und Goldeiern, die sehr wahrscheinlich mit dem Sonnenvogel verwandt sind.

[1] Vgl. z. B. WZKM. XXV, 290 ff.

[2] Dabei ist natürlich die Arbeit von HERTEL WZKM. XXIII, 320 ff. eingehend berücksichtigt worden.

[3] S. Jātaka ed. Fausböll II, 33 ff.; IV, 332 ff.

Digitized by Google

Diese sehr knappen Bemerkungen können natürlich nur den Inhalt der interessanten und lehrreichen Schrift ganz kurz skizzieren. Schon aus diesen Zeilen wird man sich aber hoffentlich eine Vorstellung von dem hohen Wert der Arbeit bilden können; es wäre dringend zu wünschen, daß der Verfasser sich dazu entschließen möchte, seine Arbeit — vielleicht in etwas erweiterter Form — in einer deutschen Übersetzung den Fachgenossen vorzulegen.

JARL CHARPENTIER.

Digitized by Google

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1911 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1910. Commandant D'OLLONE, Recherches archéologiques et linguistiques dans la Chine occidentale. MARCEL DIEULAFOY, Les pilliers funéraires et les Lions de Ye-Tcheou-Fou. Paris, Librairie ALPHONS PICARD et fils. 1910.

Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben unter Mitwirkung zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT. Bd. VI. Jahrgang 1911. Wien, MECHITHARISTEN-Buchdruckerei. 1911.

Archiv, Orientalisches, Illustrierte Zeitschrift für Kunst. Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens herausgegeben von HUGO GROTHE. Jahrgang I, Heft 2, 3, 4. Verlag von KARL W. HIERSEMANN in Leipzig. 1911.

BAUER, LEONHARD, Das palästinische Arabisch, die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig, HINRICHS, 1910.

BAUMSTARK, ANTON, Die christlichen Literaturen des Orients. I. Bd. Einleitung. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum. II. Bd. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier. Leipzig, GÖSCHEN, 1911.

BESTHORN, R. O. et J. L. HEIBERG, Codex Leidensis 399, 1. Euclidis elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum Commentariis Al-Nazirii. Arabice et Latine ediderunt notisque instruxerunt. Partis I fasciculi 1, 2; partis II fasciculi 1, 2; partis III fasciculus 1. Hauniae MCMX. In libraria GYLDENDALIANA.

Bibliotheca Abessinica, Studies concerning the languages, literature and history of Abessinia edited by Dr. E. LITTMANN. IV. the Octateuch in Ethiopic, according to the text of the Paris Codex, with the variants of five other manuscripts ed. by Dr. J. OSCAR BOYD. II. part. Exodus and leviticus. Leyden, BRILL, 1911.

Digitized by Google

Bibliothek, Türkische. Herausgegeben von G. Jacob. 13. Band: Mehmed Tewfiq, das Abenteuer Buadems von Theodor Menzel; mit einer Tafel. Berlin. Mayer & Müller, 1911. 14. Band: Scheich 'Adi, der große Heilige der Jezīdīs von Rudolf Frank. Mit einer Tafel. Berlin 1911.

Brönnle, Dr. Paul, Monuments of Arabic Philology. Vol. i. Commentary on Ibn Hisham's Biographie of Muhammad according to Abu Dzarr's MSS in Berlin, Constantinopel and the Escorial. Vol. ii. Commentary on Ibn Hisham's Biographie of Muhammad . . . continuation and end. Cairo, F. Diemer. 1911.

Cordier, Henry, Un interprète du général Brune et la fin de l'école des jeunes de langues. Extrait des mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres. Tome xxxviii, 2e partie. Imprimerie nationale, 1911.

Edgerton, Franklin, The *K*-suffixes of Indo-Iranian. Part. i: The *k*-suffixes in the Veda and Avesta. Leipzig, printed by W. Drugulin, 1911.

Epigraphia Zeylanica being lithic and other inscriptions of Ceylon edited and translated by Don Martins de Zilva Wickkremasinghe. Vol. i, Part. v. Archeological Survey of Ceylon; London, Henry Frowde, 1911.

Fischer, A., Das marokkanische Berggesetz und die Mannesmann'sche Konzessionsurkunde. Nachweis ihrer Unanfechtbarkeit. Berlin, Reuther & Reichard, 1910.

Frank-Kamenetzky, J., Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja ben AbiṣṢalt zugeschriebenen Gedichte zum Qorān. Inauguraldissertation. Kirchhain N.-L. Buchdruckerei von Max Schmersow, 1911.

Fries, Carl, Die griechischen Götter und Heroen vom astralmythologischen Standpunkt aus betrachtet. Berlin, Mayer & Müller, 1911.

Gemoll, Martin, Die Indogermanen im alten Orient, mythologisch-historische Funde und Fragen. Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung, 1911.

Gibb, E. J. W., Memorial Series. Volume xiv, 1. Ta'ríkh-i-Guzída by Hamdu'lláh Mustawfí-l-Qaswíní. Vol. i. Text with introduction by E. G. Browne. Volume xv. Nuqṭatu'l-káf by Hajji Mírzá jání of Káschán edited by E. G. Browne. Leyden, E. J. Brill. London, Luzac and Co., 1910, 1911.

Guimet, Annales du Musée —, Bibliothèque d'Études. Tome xxie. Le T'ai Chan, essai de monographie d'un cult Chinois. Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique par Edouard Chavannes. — Bibliothèque de Vulgarisation. Tome xxxiie. Les phases successives de l'histoire des religions. Conférences faites au Collège de France par J. Réville. Tomes xxxive et xxxve. Conférences faites an Musée Guimet. Paris, Ernest Leroux, 1910.

Digitized by Google

GURNEY MASTERMANN, E. W., Studies in Galilee, with a preface by G. A. SMITH. Chicago, the university of Chicago press, 1909.

Handess Amsorya, Nr. 1—11. Wien, MECHITHARISTEN, 1911.

HARDER, ERNST, Arabische Chrestomathie, ausgewählte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend, mit vollständigem Glossar. Sammlung GASPEY-OTTO SAUER. Heidelberg, JULIUS GROOS, 1911.

HOFFMEISTER, E. v., Durch Armenien und der Zug Xenophons, eine militärgeographische Studie. Leipzig und Berlin, TEUBNER, 1911.

Horae Semiticae Nr. v, vi, vii. The Commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Hadatha in Syriac and English edited and translated by MARGARET DUNLOP GIBSON in three Volumes with an introduction by JAMES RENDEL HARRIS. Cambridge at the university press 1911.

HOROVITZ, Dr. S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, G. FOCK, 1911.

Izvěstija obščestva archeologiji, istoriji i etnografiji pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě. Tom. xviii, vyp. 4—6, tom. xxiii, vyp. 1—6, tom. xxiv, vyp. 1—6. Kazan, Tipolitografija Imperatorskago Universiteta. 1907/8.

Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. xv, Nr. 1—4, 1911. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Vol. ii, Nr. 2—4, Vol. iii, Nr. 1. Norwood Mass., Published for the Institute by the Norwood Press. 1911.

Journal Asiatique, Recueil de mémoires et de notices, relatifs aux études orientales, publié par la Société Asiatique. Dixième série, tome xvi, xvii, xviii. 1. Paris, ERNEST LEROUX, 1910, 1911.

Journal, The, American of Philology, edited by BASIL L. GILDERSLEEVE, xxxi, 4; xxxii, 1—4. Baltimore, The John Hopkins Press, 1910, 1911.

Journal of the American Oriental Society edited by JAMES R. JEWETT and HANNS OERTEL. Thirty first volume, Part. i, ii, iii, iv. The American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1910.

Journal, The, of the Siam Society, Vol. vii, Part. 2, 3. Bangkok 1910. London: LUZAC and Co. Leipzig: OTTO HARRASSOWITZ.

KOHLER J. und UNGNAD A., Hammurabi's Gesetz, Bd. iv. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig, EDUARD PFEIFFER, 1910.

KRAUS, SAMUEL, Talmudische Archäologie. Bd. ii. Mit 35 Abbildungen im Text. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums herausgegeben von der



Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, GUSTAV FOCK, 1911.

LEHMANN-HAUPT, C. F., Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Mit einer Karte. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1911.

LÉVI, SYLVAIN, Asaṅga. Mahāyāne-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra. Édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal. Tome II; Traduction, Introduction, Index. Paris, Honoré Champion, 1911.

Light, The, of Truth, or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review. A Monthley Journal devoted to the study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy and Indo-Dravidian Culture. Vol. XI, 4—12. Vol. XII, 1—5. Edited by V. V. RAMANAN. Madras, At the ‚Meykaṇḍān' Press. 1911.

LIST, A preliminary of the Saṃskṛt and Prākṛt Manuscripts in the Adyar Library (Theosophical Society) by the paṇḍits of the library. The Adyar library, Madras, 1911.

Loghat el Arab, Revue littéraire, scientifique et historique paraissant une fois le mois, sous la direction des Péres Carmes de Mésopotamie. Redacteur en chef: Le P. Anastase Marie, Carme. Bagdad. Nr. 1—4. 1911.

LÜDERS, H., Bruchstücke buddhistischer Dramen. Königl. Preussische Turfan-Expedition. Kleinere Sanskrittexte. Heft 1. Berlin, D. REIMER (E. VOHSEN), 1911.

Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences — lettres — arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. XIVe anné. Nr. 1—12. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911.

MEINHOF, CARL, Die Dichtung der Afrikaner, Hamburgische Vorträge. Berlin, Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft, 1911.

Mélanges de la Faculté Orientale, V. Fasc. 1. Université St. Joseph, Beyrouth, 1911. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ.

Memnon, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. v. LICHTENBERG. Bd. IV. Bd. V. 1/2. Berlin, Stuttgart, Leipzig, Verlag von W. KOHLHAMMER, 1910, 1911.

Memorie della R. Academia delle Science dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I. Tomo IV, 1909—10. Sezione di scienze giuridiche. Fasc. unico. Sezione di scienze storico-filologiche. Fasc. unico. Supplemento. Adunanza plenaria e pubblica 22. Giugno 1910. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani. 1911.



Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XIII, Teil 1, 2. Tokyo, für Europa BEHREND & Co, Berlin, 1911.

Monde, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Redaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. V. Fasc. 1—2. Upsala, LUNDSTRÖM. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ. 1911.

MONTET, E., De l'état présent et de l'avenir de l'Islam. Six conférences faites au Collège de France en 1910. Paris, PAUL GEUTHNER, 1911.

NICOLAS, A. L. M., Essai sur le Cheïkhisme I. Cheïkh Ahmed Lahçahi. Paris, PAUL GEUTHNER, 1910.

Nyāṇatiloka, Bhikkhu, Kleine systematische Pali-Grammatik. Veröffentlichungen der Deutschen Pali-Gesellschaft. Breslau, WALTER MARKGRAF, 1911.

Oriens Christianus, römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients, mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. FRANZ CÖLN. VIII. Jahrgang. 1, 2. Heft. Rom, tipografia poliglotta. Leipzig, HARASSOWITZ, 1911.

Palästina, Monatsschrift für die Erschließung Palästinas. VIII. Jahrgang, Nr. 6. Wien, 1911.

Publications, University of California, Classical Philology Vol. I, 1—2, 4—7; Vol. II, 1—5. Semitic Philology, Vol. II, 2. Published by the University Press, Berkeley, 1904—1910.

RADERMACHER, LUDWIG, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache. Handbuch zum Neuen Testament. Erster Band: Erster Teil. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1911.

REICHELT, HANS, Avesta-Reader. Texts, notes, glossary and index. Straßburg, Karl J. Trübner, 1911.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. XIX, fasc. 7⁰—12⁰. Vol. XX, fasc. 1⁰—6⁰. Roma, Tipografia della Accademia, 1910, 1910.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Seria prima, Vol. III (1909, 1910). Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani, 1910.

Revue Biblique Internatinale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle série. Huitième année. Nr. 1—4, Janvier—Octobre 1911. Paris, V. LECOFFRE, 1911.



Rivista degli studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella Università di Roma. Anno III. Volume III, fasc. 3, 4. Anno IV. Volume IV, fasc. 1. Roma, 1910, 1911.

ROEHL, KARL, Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Bd. II. Hamburg, L. FRIEDERICHSEN & Co. 1911.

SARSOWSKY, A., Keilschriftliches Urkundenbuch zum alten Testament in Urschrift zusammengestellt, autographiert und mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis von Dr. M. SCHORR. I. Teil: Historische Texte. Buchhandlung und Druckerei vorm. E. J. BRILL, Leyden 1911.

SCHULEMANN, GÜNTHER, Die Geschichte der Dalai Lamas. Religionswissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von W. STREITBERG und R. WÜNSCH, Bd. III. Heidelberg, C. WINTER 1911.

SEIDEL, A., Doits'-Bunten-Kyōkwasho, Deutsche Grammatik für Japaner, mit Übungsstücken und Wörterverzeichnissen. Berlin, Märkische Verlagsanstalt. 1911.

SEIDEL, A., Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriß der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Berlin, Märkische Verlagsanstalt. 1910.

STEIN, M. AUREL, Note on maps illustrating explorations in Chinese Turkestan and Kansu. From the Geographical Journal for March. 1911.

SÜSSHEIM, KARL, Prolegomena zu einer Ausgabe der im Britischen Museum zu London verwahrten ‚Chronik des Seldschuqischen Reiches'. Eine literarhistorische Studie. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1911.

TEWFIK AHSAN und E. A. RADSPIELER, Türkisch-Arabisch-Deutsches Wörterbuch. HARTLEBENS Bibliothek der Sprachenkunde, Wien und Leipzig, 1911.

THATCHER, G. W., Arabic grammar of the written language. Methode GASPEY-SAUER. London, 1911.

TISDALL, W. St. Cl., Conversation-grammar of the Hindustani language. Methode GASPEY-SAUER, London, 1911.

UNGNAD, ARTHUR, Aramäische Papyrus aus Elephantine, kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von E. SACHAUs Erstausgabe. Hilfsbücher zur Kunde des alten Orients IV. Bd. Leipzig, J. L. HINRICHSsche Buchhandlung, 1911.

WENSINCK, A. J., Legends of Eastern saints chiefly from Syriac sources. Vol. I. The Story of Archelides. Leyden, E. J. BRILL. 1911.

WESTERMANN, DIEDRICH. Die Sudansprachen, eine sprachvergleichende Studie. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes Bd. III. Hamburg, L. FRIEDERICHSEN & Co., 1911.

Digitized by Google

WESTERMANN, DIEDRICH, a short grammar of the Shilluk language. Philadelphia Pa., the board of foreign missions of the united presbyterian church of N. A. In Germany: DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin, 1911.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von KARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung. Bd. I; Bd. II, Heft 1. Berlin, Verlag bei DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910, 1911.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google